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. 77 - 2014
Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

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

Archivo Teológico Granadino 77 (2014) 5-91

Fray Miguel de Guevara(osa), Alberto María Carreño y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»

Gabriel María Verd Conradi, sj

En 1916, que no en 1915, como se cita generalmente[1], publicó el escritor y académico mexicano don Alberto María Carreño (1875-1962) un largo estudio sobre el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[2], que tendría una gran repercusión sobre la autoría de la poesía religiosa más célebre de la literatura hispánica[3]. Para decirlo con palabras de uno de los autores de este estudio, se trata de una «síntesis perfecta en el plano teórico y en el estético de la tradición católica ortodoxa en su más elevada efusión de amor a Dios»[4]. Hay que reconocer que el libro de Carreño era, para su tiempo, una obra muy notable, aunque casi un siglo después se hayan multiplicado nuestros conocimientos sobre el Soneto (siempre en mayúscula en este estudio, para distinguirlo de los otros sonetos). Carreño lo encontró en un manuscrito mexicano del agustino fray Miguel de Guevara, fechado en 1638, titulado *Arte doctrinal*, que después veremos detenidamente. El Soneto, transcrito dos veces, aparece mezclado con otras poesías que Carreño atribuye al fraile agustino, por lo que —argumenta— el Soneto tenía que ser de él. Pero más adelante será el momento de entrar en su prolija argumentación, que prolongó en otros escritos hasta el fin de su vida. Conozcamos antes al autor del manuscrito.

---

[1] El error parte de lo siguiente. Un grabado hace de portada, y este se realizó prematuramente poniendo el año 1615. Pero el colofón, que suele pasar desapercibido, dice: «Se comenzó la impresión en 28 de septiembre de MCMXV y se terminó en 3 de abril de MCMXVI. Laus Deo». El manuscrito original se acabó en «mayo de 1915» (Carreño 1916, p. 264). La orla del grabado de la portada la tomó Carreño (p. 178, nota 1) de la portada de uno de los tratados (sobre el Apocalipsis) que incluye en su manuscrito. Lástima que no la reprodujera entre las láminas de su libro.

[2] Cito por la primera edición de 1916. La segunda edición, póstuma, de 1965, como se dice en la *Referencias bibliográficas* finales de este estudio, repite página por página la anterior, pero no se corresponde con la primera en la numeración de las páginas, pues se tienen en cuenta los preliminares y se cuentan las láminas, antes encartadas. En total tiene 15 páginas más

[3] Además Carreño publicó dos veces en 1942 un útil artículo en el que sintetizaba con claridad y orden sus intrincados escritos anteriores, añadiendo aportaciones ajenas, pero silenciando el dato importantísimo de que el Soneto lo había publicado Antonio de Rojas en Madrid en 1628, diez años antes que Guevara.

[4] Adib 1949, p. 316. Recomiendo el artículo de Adib para conocer lo esencial, bien estructurado, de los distintos escritos de Carreño sobre el Soneto.

El autor: Fray Miguel de Guevara, O.S.A.

Este apartado será algo complejo, porque así es lo que sabemos de fray Miguel de Guevara, complejo e incompleto, y porque quiere presentar toda la problemática biográfica de nuestro personaje, en lugar de quedarse en unas conclusiones no del todo seguras, obviando las posiciones contrarias de la controversia y la maraña de los datos.

Tanto esfuerzo por parte de Carreño se debía al deseo de que el honor de la creación del célebre Soneto perteneciera a México y que, además, su autor fuera mexicano. Sin embargo, el último capítulo de su libro, titulado «Nacionalidad de Guevara», empieza con unas palabras que resumen su conclusión negativa: «La última cuestión que me he formulado: averiguar si Guevara fué español o mexicano, me ha sido hasta hoy imposible responderla de un modo absoluto y definitivo»[5]. Esta duda inicial la recogieron otros autores en los años siguientes[6].

En su primer libro Carreño veía un indicio a favor de su nacimiento en México en una ley de alternancia («alternativa» dice siempre él) que se habría establecido entre los agustinos de Nueva España, de modo que a un prior español le siguiera uno mexicano. Y fray Miguel de Guevara fue varias veces prior cuando la alternancia correspondía a un mexicano[7]. Pero parece que este indicio es insuficiente. Así, el erudito agustino Gregorio de Santiago Vela, tras conocer el libro de Carreño de 1916, refutó al año siguiente la validez de la alternancia en entre los cargos, tras examinarla minuciosamente, como argumento del lugar de nacimiento de Miguel de Guevara[8].

Pero la solución vino del mismo P. Gregorio de Santiago en su artículo de 1922, al aportar unos documentos que había recibido de México[9]. En ellos se decía que el 25 de abril de 1643 «fueron electos canónicamente en visitadores de ntra. Prova. nros. Venerables Padres Fray Miguel de Guevara y Fray Gabriel de Corcuera»[10]. Tras recibir este texto, concluyó el P. Gregorio de Santiago: «Este es en realidad el único argumento sólido que se puede alegar sobre la nacionalidad de dicho religioso, pues ni se expresa en la redacción de la misma partida de profesión y mucho menos se desprende de los cargos anteriores que le confió la Provincia por no extenderse a los mismos la alternativa, según lo

[5] CARREÑO 1916, p. 249.

[6] Como HURTADO & GONZÁLEZ PALENCIA 1921, p. 434: «oscuro misionero, cuya patria se ignora si será España o México». *Enciclopedia Espasa*, t. 27, p. 206: «Agustino español o mexicano».

[7] CARREÑO 1916, p. 258-260. ID. 1921, p. 67-68.

[8] G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 499-500.

[9] ID. 1922, p. 93-97.

[10] Ibid., p. 95.

dejamos dicho y explicado en otras ocasiones»[11]. Pues sí se aplicaba la alternancia para el cargo de visitador, de modo que «siendo cierto que el P. Corcuera era español y debiendo ser en virtud de la alternativa un Visitador español y otro mejicano se sigue evidentemente que el P. Guevara debía ser mejicano»[12]. O, en palabras de Adib, fueron elegidos visitadores simultáneamente Corcuera y Guevara, y «siendo Corcuera español, Guevara tenía que ser mexicano, conforme a la organización interna de la Provincia»[13]. Finalmente este será el argumento que aducirán Carreño y los historiadores en favor de la nacionalidad mexicana de fray Miguel[14]. De modo que Carreño ya creía poder decir en 1942: «la nacionalidad de Guevara quedó definitivamente comprobada»[15].

También fue el P. Gregorio de Santiago el que aportó otro indicio (este ya no tan definitivo) a favor de la misma nacionalidad, tomado también de la documentación que había recibido de México Se trataba de su profesión religiosa en 1611: «En seis de enero del Año Del Sr. de mil y seiscientos y once yo Fray Miguel Suarez de Guevara, Hijo de Diego de Peredo Suarez y de Doña Mariana de Aguilera y Guzman, Vessinos de la ciudad de Mexico hago prophesion […]»[16]. En 1942 Carreño volvió a publicar el acta de su profesión religiosa y una fotografía de ella[17]. Aunque sorprende que en estos documentos se habla de un Miguel Suárez de Guevara, que firma como Miguel Suárez sin más y es nombrado también como Miguel Suárez de Peredo. Carreño apela a la inestabilidad de los apellidos en esa época[18], lo cual es cierto, pero no nos explica que estos nombres se refieran a nuestra persona. Sin embargo, Gregorio de Santiago recibió la copia de ese documento como el de la profesión de fray Miguel de Guevara. Al tratar de la genealogía de los Guevara lo veremos más claro.

Respecto al hecho de que sus padres fueran vecinos de la ciudad de México, Gregorio de Santiago piensa que «no [es] convincente de que en dicha capital naciera el P. Guevara»[19]. Se explica:

---

[11] Ibid., p. 96. «Dejamos dicho y explicado en otras ocasiones»: remite a su afirmación recién cit. de 1913/1917 sobre la no validez de la alternancia en los cargos.

[12] Ibidem.

[13] ADIB 1949, p. 323, nota 10.

[14] CARREÑO 1942a, p. 53; y en 1942b, p. 64; ADIB 1949, p. 323, nota 10; OCAMPO & PRADO 1967, p. 161.

[15] CARREÑO 1942a, p. 47; en 1942b, p. 39.

[16] G. DE SANTIAGO 1922, p. 94.

[17] CARREÑO 1942a, p. 47-48; en 1942b, p. 39-45. Véase también ADIB 1949, p. 313 con su nota 12 en la p. 323. Carreño proporciona una fotografía de la «Profesión de Fray Miguel de Guevara. Enero 11 de 1611» en 1942a, en la lámina frente a la p. 41; y en 1942b, p. 41, pero la pequeñez de las fotos apenas permite leer los textos.

[18] CARREÑO 1942a, p. 48; en 1942b, p. 44-45

[19] G. DE SANTIAGO 1922, p. 95.

> «El detalle de la vecindad en Méjico de los padres de Fr. Miguel de Guevara no arguye que este hubiera nacido en la dicha capital. Ejemplos por docenas pueden citarse de religiosos nacidos en España y llevados siendo niños por sus padres a Méjico, donde al hacerse religiosos y profesar se consigna el domicilio de los progenitores en aquella capital u otro lugar de la República. La redacción de las profesiones en todos nuestros conventos se sujetaba a una fórmula en la que para nada entraba la patria de los profesandos, poniéndose especial cuidado en hacer constar donde vivían o estaban avecindados los padres al verificarse el acto de la profesión»[20].

Tampoco es determinante para el académico chileno Augusto Iglesias (1897-1975). No considera a Guevara «*inobjetablemente mexicano*», aunque «personalmente creemos que lo es»[21], e insiste en que «aquí la palabra "vecinos" no obliga a que estos sean *mexicanos*, descartando la posibilidad de que fueran *españoles*»[22]. De modo que el domicilio de sus padres no pasa de ser un indicio. Por eso el argumento preferido por los autores es el ya conocido de que había sido elegido junto con el español Gabriel Corcuera como visitador.

Por otra parte, Augusto Iglesias, aunque cree que Miguel de Guevara era mexicano[23], reconoce que falta un documento probatorio, como sería «la inscripción del nacimiento y bautismo en los registros de la parroquia mexicana»[24], por lo que nos moveríamos en el terreno de lo posible.

Es cierto que falta un documento *explícito*, no deductivo,, pero es sabido que a una confluencia de datos o argumentos se le suele dar valor probatorio, por lo que me parece lo más probable que nuestro fray Miguel de Guevara naciera en México, a pesar de que hay algunos que no piensan así[25].

En cuanto a la biografía de Guevara, hay muchas lagunas. El agustino Gregorio de Santiago Vela afirmó en su primer estudio de Carreño: «Con respecto a los datos biográficos del P. Guevara, sentimos que no haya sido más afortunado el erudito escritor mejicano»[26]. Pero en 1922 aportó nuevos documentos importantes que le habían enviado de México, que amplia-

[20] Ibid., p. 96, nota 2.

[21] IGLESIAS 1970, p. 169. La cursiva es suya.

[22] Ibid., p. 170. Con las cursivas del autor.

[23] Ibid., p. 169: «Nosotros, personalmente, creemos que lo fue». Se reafirma en la p. 271, a pesar de que antes había sembrado dudas.

[24] Ibid., p. 170.

[25] Como el agustino Andrés MANRIQUE 1972, p. 1067, pero su fuente es incompleta. Y hace pocos años ALONSO RUIZ 2006, p. 29, escribió, aunque sin aducir ninguna prueba: «Su nacimiento fue en España. Ingresó en la Orden de San Agustín y viajó a México como predicador de los indios».

[26] G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 500; en p. 500-501 expone lo poco que se sabía de la vida de Guevara.

ban su biografía[27]. Sin embargo, hay que advertir que apenas se ha vuelto a investigar en los archivos sobre la vida de Guevara. Sobre ello llama la atención Iglesias: «Nadie intentó pergeñar esa biografía. Nadie, tampoco, ha descubierto un dato más de los que, hasta ahora, llevan la impronta de Don Alberto María Carreño o de su impugnador Don Francisco Fernández del Castillo»[28]. (Aunque hay una tercera fuente, pues algunos documentos de Carreño en 1942 proceden del artículo de Gregorio de Santiago de 1922). Sin embargo, ha pasado casi un siglo y convendría volver a investigar en los archivos. La impresión que se saca es que los documentos está dispersos y algunos en manos de particulares. Y, desgraciadamente, las transcripciones están modernizadas[29].

Con todo, acepto, con la mayoría de los autores y a pesar de los juicios reticentes al respecto, el esbozo de la personalidad y del currículo que da Carreño de nuestro fray Miguel. Es decir, en la documentación de los agustinos de entonces se destaca un fray Miguel de Guevara que tuvo importantes cargos en su orden, al que fray Bernardo de Alarcón, secretario del provincial de Michoacán, en las poesías prologales del manuscrito le llama «ilustre», «angélico», «divino»[30], que escribió varias gramáticas de lenguas indígenas y al que se llama «venerable»[31]. Cuya firma consta en los documentos[32]. Por último, en su *Arte doctrinal* el mismo Carreño da datos biográficos suyos, de cargos y destinos[33], que coinciden con otras fuentes, como que vivió en Charo y en Santiago Undameo[34]. Luego parece claro que el fray Miguel de Guevara de los documentos es el mismo que escribió el *Arte doctrinal*.

Pero los datos biográficos de Miguel de Guevara siguen siendo incompletos, de modo que no conocemos ni los años de su nacimiento y muerte. En efecto, tras debatirse en intrincadas averiguaciones, controversias e hipótesis sobre la vida de Guevara, Carreño termina por reconocer en su última monografía sobre él: «Lejos me encuentro aún de poder completar una biografía del agustino»[35]. A pesar de su frase anterior, Carreño intenta en esa misma

[27] ID. 1922, p. 93-97.

[28] IGLESIAS 1970, p. 166.

[29] CARREÑO 1916, p. 21, nota 1, confiesa que siempre moderniza la ortografía, mientra que el P. G. de Santiago transcribe los documentos en su tenor original.

[30] Ibid., p. 171.

[31] CARREÑO 1921, p. 62-67.

[32] Ibid., p. 68. La firma de Guevara al final del prólogo de su libro se puede ver en CARREÑO 1916, lámina junto a la p. 224; y en CARREÑO 1942b, p. 55. Es legible en la fotografía, al contrario que su última firma conocida, en CARREÑO 1942a, lámina junto a la p. 48.

[33] ADIB 1949, p. 319-320.

[34] CARREÑO 1916, p. 251. Datos geográfico-históricos sobre las poblaciones en que vivió Guevara, en ADIB 1949, p. 326, nota 25.

[35] CARREÑO 1942a, p. 49; y en 1942b, p. 46.

obra reunir los datos conocidos de su vida[36], y Víctor Adib en 1949 recopiló con orden «todos los datos biográficos que de él tenemos»[37].

Carreño dio en su primer libro el año de 1640 como el de la muerte de Guevara[38], por lo que no es raro que, aun modernamente, se le asigne este año en estudios y antologías, aunque está errado. En cuanto a su nacimiento, calculaba Carreño entre 1575 y 1590[39], un espacio muy largo que no dice nada y que probablemente es una errata por 1585-1590[40]. Hoy se suelen situar su año de nacimiento hacia 1585 y el de su muerte hacia 1646, que es el último año en que aparece en los documentos[41], poniéndolos generalmente entre signos de interrogación.

La *Enciclopedia Espasa* tiene una entrada breve y antigua sobre fray Miguel de Guevara[42]. El *Diccionario de escritores mexicanos* de Ocampo y Prado y el *Diccionario Porrúa* coinciden en su resumen biográfico, que es el que sigo a continuación[43]. El 4 de enero de 1610 ingresó en la Orden de San Agustín, en la que hizo su profesión el 6 de enero de 1611. En febrero de 1621 era consultor en Tiripitío. Fue procurador en el convento de Charo, en el que vivió de 1629 a 1637. En 1637 fue nombrado prior de Santiago Undameo; en 1640, prior de Pátzcuaro; en 1641, prior del convento de Salamanca. En 1643 es elegido visitador de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán (junto al español fray Gabriel de Corcuera), cargo que ejerció al menos hasta 1646, último año en que aparece en las actas de su orden.

Los Guevara

En su primer libro, al tratar de la nacionalidad de Guevara, Carreño buscó personas relacionadas con este apellido. Dice que bastantes agustinos adoptaron en España el apellido Guevara, sin que les perteneciera, «como un testimonio de agradecimiento a las familias Guevaras protectoras decididas de la orden de San Agustín»[44]. En Puebla, donde había un importante colegio y noviciado de agustinos, diversos personajes llevaban el nombre de Miguel de Guevara, por lo que nuestro autor podría ser natural de Puebla de los Án-

[36] CARREÑO 1942a, p. 52-56; y en 1942b, p. 59-78.
[37] ADIB 1949, p. 313-315, con esta frase en la p. 315.
[38] CARREÑO 1916, p. 251.
[39] Ibid., p. 260.
[40] Que son los años de ADIB 1949, p. 313.
[41] CARREÑO 1942a, p. 52-53; y en 1942b, p. 64.
[42] *Enciclopedia Espasa*, t. 27, p. 206.
[43] OCAMPO & PRADO 1967, p. 161; *Diccionario Porrúa* 1995, t. 2, p. 1613.
[44] CARREÑO 1916, p. 252.

geles, dice Carreño[45]. A continuación menciona otros Guevara prominentes del clero secular y regular de la ciudad de México[46]. Como vemos, se trata de personas dispersas, que no muestran ninguna interrelación entre sí, pero después se pudo precisar más.

Pues, al mismo tiempo que Carreño, también investigaba el igualmente académico Francisco Fernández del Castillo (1864-1936) sobre una familia Guevara descendiente de una cuñada de Hernán Cortés[47]. El libro de Fernández del Castillo es un libro de genealogía, y su título se refiere a la primera esposa de Cortés, doña Catalina Juárez Marcaida y su familia, con la que el conquistador no tuvo hijos. Por lo que la parte de la genealogía que nos interesa es la de la hermana de Catalina, doña Leonor Juárez, cuya hija se casó con un Diego de Guevara. Uno de sus descendientes sería un fray Miguel de Guevara[48], agustino, cura de de Istapa (hoy Ixtapa), diócesis de Michoacán (nuestro Miguel de Guevara vivió en la provincia agustiniana de Michoacán), del que se publican unos documentos en los que se le acusa ante la Inquisición de concubinato con una india.

Inmediatamente, en 1921, Carreño reaccionó, negando la posibilidad de que se tratara del mismo personaje, por la incompatibilidad de sus currículos en los mismos años, porque Istapa no pertenecía a la jurisdicción de los agustinos, porque nuestro fray Miguel tuvo altos cargos en la Orden, porque en los documentos se le llama «venerable» padre. Añade además que la acusación contra el Miguel de Guevara de Istapa fue una miserable calumnia, pues, dice, no fue condenado[49]. El P. Gregorio de Santiago también dedicó un artículo contra el libro de Fernández del Castillo[50]. Iglesias piensa que «se trata de una confusión de nombre entres dos Frailes de distinta sicología y conducta»[51].

Pero aquí se entrelazan varias cuestiones, que hay que analizar separadamente.

1) Si hay dos fray Miguel de Guevara o uno solo. Creo que, por lo dicho, se trata de dos personas con el mismo nombre. Y que nuestro Miguel de Guevara no era el de Istapa. (Los Guevara de la familia, clérigos y literatos, abundaban, como un Juan de Guevara, presbítero, que también sería de la

[45] Ibid., p. 261.

[46] Ibid., p. 262.

[47] FERNÁNDEZ DEL CASTILLO 1920, p. 57-70.

[48] Ibid., p. 66-70.

[49] CARREÑO 1921, p. 41-92. Menos farragoso, con las pruebas esenciales, en CARREÑO 1942a, p. 49-52; y en 1942b, p. 46-59.

[50] G. DE SANTIAGO 1922.

[51] IGLESIAS 1970, p. 175.

familia y estuvo relacionado con Sor Juana Inés de la Cruz, según Beristáin, que Fernández del Castillo recoge[52]).

2) Si el fray Miguel de Guevara de *Istapa* era descendiente de Hernán Cortés. Después de examinar el capítulo que Fernández del Castillo dedica a los Guevara, creo que no lo prueba. Pues la genealogía no está bien hecha. Da saltos. Un libro de genealogía, como es bien sabido, primero presenta un matrimonio, después enumera a sus hijos, a continuación indica, hijo por hijo, sus descendientes, sigue con los hijos de los descendientes uno por uno, etc. El hilo tiene que ser continuo y no se puede romper. Pero el libro de Fernández del Castillo tiene errores[53]: «tuvieron dos hijos», pero resulta que eran tres[54]. Prescinde de los «personajes sin interés»[55]. Incluye personas sin entroncarlas en la genealogía, solo por el apellido: «En 1548 figura un Juan de Guevara como Cura de Mextitlán»[56]; «figura», ¿pero está emparentado con la familia? ¿De quién era hijo? Fernández del Castillo hace diversas conjeturas no concluyentes para relacionarlo con la familia, que quedan en el aire.

Pues bien, es lo que ocurre con el fray Miguel de Guevara cura de Istapa al final del capítulo. Aparece de pronto sin una relación conocida con la familia. Empieza diciendo: «Nieto de Juan de Guevara entró en la religión de San Agustín»[57], pero no nos dice cómo entronca con aquel, pues no nombra a sus padres, no da pruebas. Lo que se confirma en el árbol genealógico del final del libro, en el que este Miguel de Guevara aparece suelto y con una interrogación.

3) También nos podemos preguntar si nuestro fray Miguel de Guevara, el del *Arte doctrinal*, (no el de Istapa) era de la familia de Hernán Cortés, como se suele decir. Oigamos primero a Carreño.

Al responder a Fernández del Castillo, acepta el parentesco de fray Miguel con la familia del conquistador de México, pero solo hipotéticamente. Creo, dice, que «Fr. Miguel es mexicano; que forma parte de toda esa familia de Guevaras que Ud. da agrupadas en un árbol y que yo señalé en ramas sueltas: pero […] prefiero mantenerme en mi opinión hipotética»[58]. (Pero esas ramas sueltas, los Guevara que hemos visto que mencionaba en su primer libro de 1916, no tienen por qué ser ramas de este árbol y de esta familia, podían ser ajenos a ellos).

---

[52] FERNÁNDEZ DEL CASTILLO 1920, p. 65-66.

[53] CARREÑO 1921, p. 41: «Distinguidísimos historiadores […] han hallado errores en las genealogías que usted presenta».

[54] FERNÁNDEZ DEL CASTILLO 1920 , p. 61-63.

[55] Ibid., p. 64.

[56] Ibidem.

[57] Ibid., p. 66.

[58] CARREÑO 1921, p. 41.

Sin embargo, en 1942 cambió de opinión, pues años después afirma: «su padre, Diego de Peredo Suárez o Suárez de Peredo, estuvo directamente emparentado con Hernán Cortés»[59]. Lo que rectifica su afirmación anterior. No he encontrado en qué fundaba su cambio de parecer, pero debía basarse en lo que explico en el párrafo siguiente.

Veamos. Al examinar el libro de Fernández del Castillo, he encontrado un par de indicios a favor. Primero, hemos visto que Guevara en su acta de profesión religiosa afirma: «Yo, Miguel Suárez de Guevara, hijo de Diego Peredo Suárez y de Mariana de Aguilera y Guzmán»[60]. Y resulta que otra hermana de doña Catalina Xuárez y de doña Leonor Xuárez, doña Constanza Suárez [Xuárez] Pacheco, por tanto también cuñada de Hernán Cortés, se casó con un Diego López Peredo, inaugurando otra rama del árbol genealógico, llena de Peredos de principio a fin. Uno de ellos se llama precisamente como el padre de Guevara: Diego Peredo Suárez, aunque en el árbol genealógico tiene otra esposa. En segundo lugar, en el capítulo de los Guevara, Fernández del Castillo relaciona a unas hermanas de ese apellido con el mayorazgo de Suárez de Peredo[61]. ¿Hubo enlaces entre las dos ramas, entre los Guevara y los Peredo? Según estos datos tendría sentido la frase de la profesión religiosa: «Yo, Miguel Suárez de Guevara, hijo de Diego Peredo Suárez». Están todos los apellidos, aunque con la mezcolanza corriente en la época. (Y en esto se fundaría Carreño, aunque no veo que lo dijera). Sin embargo, pienso que habría que rehacer la genealogía de Fernández del Castillo, con toda clase de precisiones y de notas sobre las fuentes.

Por último afirma Carreño que el que sería padre de Miguel de Guevara, don Diego de Peredo Suárez, fundó un mayorazgo en 1610, cuyo escudo de armas da a conocer[62].

Además, curiosamente Carreño cree descubrir este parentesco con Hernán Cortés en uno de los sonetos de la obra de Guevara, soneto que se refiere a su mismo manuscrito y que empieza así:

> *A gran peligro váis, hijo querido,*
> *de lo cual me dejáis con mil recelos,*
> *porque vais* ***a imitar vuestros agüelos***
> ***y a ser conquistador y hombre atrevido****.*

[59] CARREÑO 1942a, p. 49; y en 1942b, p. 46.

[60] G. DE SANTIAGO 1922, p. 94, de quien lo toma CARREÑO 1942a, p. 47-48; y en 1942b, p. 40-42.

[61] FERNÁNDEZ DEL CASTILLO 1920, p. 64.

[62] CARREÑO 1942a, p. 54 (con el escudo del padre y el del mayorazgo en la lámina junto a la p. 49); y en 1942b, p. 71 (con los escudos en las p. 69 y 73).

Las negritas son de Carreño, el cual ve en esos versos «la alta prosapia de la familia a que pertenecía»[63]. Pero lo de «directamente emparentado con Hernán Cortés», como dijo, parece falto de matiz: sería, a lo más, lateralmente emparentado (un parentesco no carnal, sino político) con una cuñada del conquistador. Más exacto fue cuando dijo que «los Guevaras formaron una rama lateral en el árbol genealógico del agustino»[64].

4) Para terminar, creo que es interesante atender a la siguiente controversia entre Fernández del Castillo y Carreño.

Como consecuencia de las acusaciones ante la Inquisición contra la moralidad del agustino fray Miguel de Guevara cura de Istapa, la conclusión de Fernández del Castillo es cruda y terminante (refutando la tesis de Carreño, que menciona): «No se puede comprender que el famoso soneto, que debió haber sido escrito por un místico, se debiera a la pluma de un crapuloso como Guevara. Para la concepción de ideas tan bellas, es preciso respirar otro ambiente y no en el que se encenegaba [i. e., encenagaba] Fray Miguel»[65].

Pero Carreño considera pueril el argumento de la imposibilidad de que un pecador fuera el autor de una poesía tan mística, dedicando unas páginas para demostrar que ambas cosas no son incompatibles[66]. Trae a colación poemas de Víctor Hugo, Verlaine, Quevedo, Lope de Vega (pecador, pero con magníficos sonetos religiosos) y otros autores. Lo mismo piensa el Padre Gregorio de Santiago[67].

También tercia en el asunto Augusto Iglesias y es interesante oírlo. Piensa que el que Miguel de Guevara de Istapa fuera inmoral no tiene que ver con que fuera el autor del Soneto[68]. Hace una distinción entre «Misticismo español y Manierismo americano»[69]. El primero sería propio de los grandes santos y poetas del Siglo de Oro español y el segundo de los poetas no místicos americanos. Si Guevara fuera el autor del Soneto, este estaría inspirado en un motivo místico, pero de ninguna manera estaría escrito por un místico, piensa Iglesias[70]. Sería una obra manierista, aunque cree que Guevara era un gran poeta según los otros poemas de su obra[71], que cree que son de él y que examinaremos.

---

[63] CARREÑO 1942a, p. 41; y en 1942b, p. 16.
[64] CARREÑO 1942a, p. 48; y en 1942b, p. 45.
[65] FERNÁNDEZ DEL CASTILLO 1920, p. 69.
[66] CARREÑO 1921, p. 78-85.
[67] G. DE SANTIAGO 1922, p. 97.
[68] IGLESIAS 1970, p. 175.
[69] Ibid., p. 177-180.
[70] Ibid., p.181.
[71] Ibid., p. 182-186.

Que la gran poesía religiosa (como la escultura o la pintura religiosa) no tiene que ver con la santidad es cierto. Pero la poesía de Lope, por muy elevada que sea, no es mística. Dentro de su conmovedora religiosidad, se reconoce al pecador: *Pastor, que con tus silbos amorosos; ¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras? Pero el Soneto No me mueve, mi Dios, para quererte* tiene tal sencillez y pureza de sentimientos que creo que no se puede comparar con la «literatura» de las elevadas poesías religiosas de los autores citados. En estos se ve la retórica; por elevadas que sean sus poesías, se traslu-ce que «escriben literatura», mientras que el Soneto es una efusión inmediata, cristalina, la simple transparencia de un alma. Lo cual no quiere decir que su autor fuera un místico en el sentido teológico estricto de la mística (un don sobre-natural y pasivo que no se puede alcanzar por las fuerzas naturales), pero sí que sintió una fuerte experiencia espiritual.

Su obra: el Arte Doctrinal

Fray Miguel de Guevara, que conocía varias lenguas indígenas de Méxi-co (el matlaltzinca o pirinda, el otomí, el tarasco y el náhuatl) según confiesa en su manuscrito[72], escribió una gramática de la lengua matlaltzinca o mat-laltzinga, que en 1859 se incorporó[73] a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la ciudad de México, aunque hay dudas sobre su paradero actual[74].

De este manuscrito da una descripción detallada García Icazbalceta75, descripción que reproducen don Cipriano Muñoz y Manzano, Conde de la

[72] ADIB 1949, p. 315 y 324 nota 19-a.

[73] CARREÑO 1916, p. 165, nota 1, con la historia de la donación del manuscrito. Véase también p. 251, nota 1. Una descripción del ms., en GUZMÁN BETANCOURT 2002, p. 499-502.

[74] Pido disculpa por esta última frase, pero en el blog de Internet del socio de la entidad don Enrique Villarreal Ramos, de 9 de febrero de 2010, hay un informe muy duro sobre la gestión de dicha Sociedad, en el que se dice que su director «autorizó» a un particular ya falle-cido «la posesión de 5 libros propiedad de la biblioteca de la SMGE, entre ellos, El Portulano Laminado; Arte Doctrinal de Fray Miguel de Guevara del siglo XVI […]». Diversas diligen-cias postales y telefónicas realizadas por mí desde España y en México por un amigo en 2014 no consiguieron averiguar si el manuscrito de Guevara fue devuelto. Pero hay que decir que, según el artículo de ADIB 1949, este manejó ese año el manuscrito, pues no está paginado y Adib señala los folios de las poesías (p. 316) y copió una que dijo no haber encontrado en el libro de Carreño (p. 325, nota 20-a).

[75] Publicación particular del autor en 1866, con una tirada de solo 60 ejemplares. Uso la reimpresión facsímil de GARCÍA ICAZBALCETA 1970, p. 105-107. Piensa ADIB 1949, p. 325, que García Icazbalceta no vio seguro el manuscrito personalmente, pues no se explica que no reparase en las hermosas poesías que contiene y en el *No me mueve*. Pero el argumento me parece débil. Sí menciona las hojas preliminares con poesías, pero no vería la importancia que le dio Carreño.

Viñaza[76], y el bibliógrafo agustino Bonifacio del Moral[77]. Adib nos ofrece un detallado estudio del manuscrito con datos que faltan en Carreño[78]. En la obra de Carreño se encuentra una fotografía de la portada[79], que transcribo, aunque hay que aclarar algunas de sus abreviaturas[80].

IHS
ARTE DOCTRINAL
i modo Gl [General] Para aprender la lengua Matlal
tzinga, Para administracion delos sanctos sacra
mentos asi Para conffesar cassar i Predicarla conla
Diffiniscion de sacramentis Y demas cossas necesarias
Para Ablarla ientenderla Por el modo mas ordina
rio Y versado comun iGlmte [y generalmente] Para no Ofuscarse
ensu inteligencia.

———————————

Hecho Y ordenado Porel Padre Fray Miguel
De Gueuara Ministro Predicador i Operario
Euangelico enlas tres lenguas q[ue] Glemente
corren Mexicana tharasca Y Matlaltzinga
enesta Prouincia de Michhuacan.
Prior actual Del conuento destiago [de Santiago] athatzithaquaro.
Año de 1638

Esta obra es una compilación de escritos. Según García Icazbalceta son los siguientes[81], abreviándolos:

— Después del título, la dedicatoria y las «4 fojas con versos del autor», siguen:

— *Arte doctrinal. 62 fojas.*

— *Declaración y Modo de mostrar el Ministro la doctrina Christiana* […]. 19 fojas.

[76] VIÑAZA 1892, n.º 173 (p. 92-93).

[77] MORAL 1904, p. 479-480: «GUEVARA (Fr. Miguel)».

[78] ADIB 1949, p. 315-321, sin olvidar sus largas notas al final.

[79] CARREÑO 1916, lámina junto a la p. 16. El monograma de Jesús que encabeza el texto no es un simple IHS, sino un emblema. Como todos, tiene una cruz sobre el travesaño de la H. Y debajo un corazón llagado, pero no los tres clavos que se suelen colocar debajo, ya sea sin o con corazón. El monograma con el corazón era muy frecuente en este siglo. Lo pintó así, por ejemplo, el pintor y jesuita Giambattista Fiammeri (ca. 1530-1606) en las habitaciones de San Ignacio de Loyola en Roma, y ha sido muchas veces reproducido.

[80] Otras transcripciones en CARREÑO 1916, p. 7; ADIB 1949, p. 315.

[81] GARCÍA ICAZBALCETA 1970, p. 106-107. CARREÑO 1916, p. 165-178, también va describiendo el contenido del manuscrito, pero narrativamente, sin muchas precisiones, con largos comentarios y deteniéndose en las poesías.

— *Suma de Sacramentis […] Per patrem Fratrem Michaelem A Guevara* […]. 53 fojas.

— *Declaración literar* [sic] *conforme a la letra de los Euangelios y Epistolas* […] *Traducido conforme al dialogo del P. P.e fr. Maturino Gilberti. buelto en la lengua Matlaltzinga Por Orden del P.e fr. Miguel de Gueuara Ministro Praedicador en las Tres lenguas Mexicana tharasca y Matlaltzinga. Año de 1634*. 131 fojas.

— *Tabla de todo lo contenido en este libro vt sequitur.* **8 fojas.**

— *Para el Rosario de nra señora*. 15 fojas.

— *Apocalipse del Benerable S.n Gregorio Lopes de felis recordacion.... Traducido Por el P.e F. Miguel de Gueuara Prior de s'tiago Udameo* [i. e., Undameo]. 63 fojas.

En estos opúsculos hay que notar un par de cosas, a las que algunos le dan importancia. Una, que se hace constar el autor de las obras que no son de Guevara. Y la otra, que una de ellas es del año 1634[82]. Pero se debe referir al año de la traducción del tratado, no al año del manuscrito final, que es 1638. Pue el último opúsculo, del Apocalipsis, también tiene una portada propia con la indicación «Año de 1638»[83]. También se mencionan las tres lenguas indígenas que conocía Guevara, aunque ya se nombraban en la portada general de la obra. Incluso parece, según el prólogo, que escribió otras gramáticas sobre el tarasco y el mexicano (náhuatl)[84]. Beristáin nos informa de que Guevara publicó: «*Arte, Vocabulario y Manual de la Lengua Pirinda*. Ms. en el Convento de Charo de dicha Provincia»[85]. Como la lengua pirinda es la misma matlaltzinga y Guevara estuvo en el convento de Charo, se debe tratar de nuestra gramática[86].

En la bibliografía de García Icazbalceta se nos añade un dato importante, pero que no veo del todo claro. Según él, es un «MS. original»[87]. Según Carreño, se decía en la documentación que esta obra estaba «escrita de su letra»[88]. Pero ¿se ha comparado la letra con otros documentos del autor? Puede ser una simple deducción del prólogo con su nombre al final. Por otra parte, Bataillon se preguntaba: «Una duda importante que no veo planteada ni por V. Adib ni por Carreño (en sus *Consideraciones nuevas)* es la de si el manuscrito es autógrafo de fray Miguel. Por los facsímiles que publica A. M. Carreño (uno de ellos, pág. 55, la última página, firmada por el autor, del

[82] También en ADIB 1949, p. 319. Pero parece que este dato falta en Carreño.

[83] CARREÑO 1916, p. 177-178. ADIB, ibidem.

[84] ADIB 1949, p. 324, nota 19-a.

[85] BERISTÁIN 1816, t. 2, p. 72. Lo recoge de él VIÑAZA 1892, n.º 1.160 (p. 328).

[86] Es lo que también deduce G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 502 y 503.

[87] GARCÍA ICAZBALCETA 1970, p. 106.

[88] CARREÑO 1916, p. 165, nota 1.

prólogo del *Arte doctrinal*) se inclina uno a creer que sí»[89]. Iglesias se hace eco también de esta observación de Bataillon[90]. Pero un copista puede copiar (no digo imitar) el nombre del autor al final del prólogo. Habría que comparar la letra del *Arte doctrinal* con la de los autógrafos de Guevara, lo que no es fácil. Carreño, en las dos ediciones de su obra de 1942, fotografía una docena de páginas, ya del *Arte doctrinal*, ya de documentos de la época, alguno de Guevara o con su firma. La diferencia entre las páginas de uno y otro grupo es notable aparentemente. Digo aparentemente porque por su tamaño algunas son ilegibles y porque unas están escritas a vuelapluma y el *Arte* con un esmero especial. El *Arte doctrinal*, por la selección de páginas que ofrece Carreño, se ve que está caligrafiado, quizás para que estuviera claro para el impresor. El *Arte* lo pudo escribir un pendolista, lo que explicaría tanto su buena letra… como su mala ortografía. Lo dejo en el aire.

El *Arte doctrinal* fue publicado en parte en 1862[91], pero de forma incompleta y sin las poesías. Al intentar Carreño completar la publicación de la sección gramatical en 1913[92], se encontró con las poesías, y en concreto con el *No me mueve*, lo que cambió totalmente el rumbo de su investigación.

Las poesías del Arte doctrinal

Carreño va reproduciendo las poesías en su estudio, pero hay que tener en cuenta lo siguiente: 1) No indica su localización exacta como hace Víctor Adib[93]. Citaré a Adib a propósito de cada poesía, porque la precisa. 2) Carreño moderniza deliberadamente todos los textos y poesías que transcribe[94]. 3) Pero reproduce fotográficamente las poesías principales, lo que es muy importante[95]. 4) Aunque las dos copias que contiene el *Arte doctrinal* del

[89] BATAILLON 1950, p. 267, nota 43. La p. 55 se refiere a la lámina de CARREÑO 1942b, cuya pequeñez es poco legible; pero en CARREÑO 1916, p. 224, se repite esa página del prólogo a mayor tamaño y se puede leer bien.

[90] IGLESIAS 1970, p. 268, nota 51.

[91] GUEVARA 1862. Véase su descripción en las *Referencias bibliográficas* de este estudio. VIÑAZA 1892, n.º 534 (p. 210-211), recoge esta edición impresa, pero su descripción no coincide exactamente con la que he visto y la que dan los autores. ¿No lo vio directamente? ¿Se hizo una tirada aparte? No he visto constancia de ello. G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 502-503, copia la descripción del Conde de la Viñaza.

[92] CARREÑO 1916, p. 165, nota 1. El año 1913, en ID. 1942a, p. 40; y en 1942b, p. 8.

[93] ADIB 1949, p. 316. Como Adib indica el folio de cada poesía, a pesar de que el manuscrito no está paginado, lo tuvo en sus manos.

[94] CARREÑO 1916, p. 21, nota 1.

[95] Su escrito de 1942a y 1942b también contiene una docena de fotografías, pero en un tamaño muy pequeño. Las que son del *Arte doctrinal*, a pesar de todo, se pueden leer; pero las que proceden de documentos de la época sobre Guevara, como su profesión, son casi ilegibles.

Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* están fotografiadas, se echa de menos una transcripción exacta y comentada de cada una de ellas. Solo hay una transcripción mixta, modernizada y difícil de encontrar, pues está en el capítulo de Santa Teresa[96] y no en el de Guevara, donde le correspondería.

Hay que advertir que en este manuscrito hay dos clases de poesías, las que tienen autor explícito y las que son anónimas, entre ellas el *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Entre las anónimas hay varias poesías de calidad que no tienen autor y que Carreño y sus seguidores se las atribuyen a fray Miguel de Guevara, y en eso se fundan para atribuirle también el famoso Soneto. El análisis de ese segundo grupo de poesías se hará más adelante, pues pertenece al núcleo de este estudio.

Las poesías de autor explícito son de Guevara, menos dos. La primera poesía[97] se titula *Del autor a su Arte*, es decir, del autor del manuscrito (Guevara) a su obra (el *Arte doctrinal*). Por tanto, no tiene problema de atribución. Consta de 21 redondillas (octosílabas)[98]. La primera empieza así, siguiendo la transcripción modernizada de Carreño[99]:

Ya, mi hijo, estáis criado
aunque tosco y labrador;
no os pude criar mejor,
que es mi caudal muy tasado.

«Ya, mi hijo, estáis criado». Lo que significa que estas redondillas se escribieron después de acabado el libro («estáis criado»), al que llama «hijo» varias veces; como varias veces repite después que lo «crió». Libro que quiere ver mundo, dirá, es decir que él lo ha dado a luz y lo echa a rodar por el mundo. Para Carreño «su versificación es tan sencilla como correcta, salvo dos o tres lunares, y demuestra al escribir tanta facilidad, como soltura»[100]. Sin embargo, Carreño ha escogido mal la palabra, pues en la página siguiente define al «versificador» peyorativamente. Distingue Carreño entre el versificador, el que domina la técnica sin un defecto, y que, sin embargo, no es un poeta; y el poeta verdadero, que es el que tiene sensibilidad. «Por el contra-

[96] CARREÑO 1916, p. 115-116. Transcribe la copia de Carreño NEGRETE 1916a, p. 484; ID. 1916b, p. 292-293. G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 503-504, reproduce una transcripción que le mandó Carreño.

[97] CARREÑO 1916, p. 166-167. ADIB 1949, p. 315-316.

[98] Carreño suele decir «cuartetos». Aunque la denominación de las estrofas es inestable, técnicamente el cuarteto es de arte mayor; y la redondilla y la cuarteta, de arte menor. De estas dos la redondilla rima el primer verso con el cuarto y el segundo con el tercero, como en la poesía de Guevara.

[99] Esta poesía es de las fotografiadas por Carreño, en las láminas adjuntas a las p. 48 y 80.

[100] CARREÑO 1916, p. 167.

rio, se puede ser poeta, quizás un gran poeta, sin saber versificar no ya con elegancia, sino aun sin corrección siquiera». Añade: «Más aún, se puede ser poeta, sin saber escribir versos». Lo cual en sentido estricto me parece un despropósito. Para Carreño el poeta es la persona sensible ante las grandezas y miserias de los hombres. Sigue: «La cualidad esencial del poeta es que siendo un *sensitivo* por excelencia, ve y estima las cosas desde un punto de vista superior»[101]. Pero una persona puede ser sensible para la música y la pintura y ser incapaz de componer una melodía o de pintar un cuadro: no es músico ni pintor. Carreño usa una acepción de «poeta» que no es la pertinente aquí, pero es la que le interesa para su argumentación posterior.

Pues, después de muchas disquisiciones, se pregunta: «Ahora bien, ¿la composición de Fr. Miguel de Guevara lo acredita de poeta? A mi modo de ver no hay que dudarlo»[102]. En la acepción general que está manejando, admitamos que es un poeta, pero esta primera poesía es mediocre. Lo que viene a confirmar Carreño cuando concluye: «Si, pues, los cuartetos no constituyen precisamente un modelo de poesía, sí demuestran que su autor era poeta»[103], o sea, una persona sensible. Pero no es un gran poeta («los cuartetos no constituyen precisamente un modelo de poesía»), que es lo que importa al comparar esta poesía suya con las otras anónimas, muy superiores literariamente.

A continuación vienen otras dos poesías con autor explícito, en elogio de Guevara por fray Bernardo de Alarcón, secretario de su Padre Provincial, como se anota. La primera es un soneto[104] que empieza así:

Hoy al modo quisiera aristotélico
Usar de ciencia y elegante plática.
Acendrada, discreta y no selvática
Y en alabarte, ser quisiera célico.

Seguidamente ensalza sus conocimientos de idiomas, así como en las cuatro décimas que componen la segunda poesía[105]. Veamos la décima primera:

Si en la tierra de Babel
Hubo abundancia de lenguas,
Fué confusión; y así, menguas
Y oprobios dieron a aquél.

[101] Ibid., p. 168. La cursiva es del autor.
[102] Ibid., p. 169.
[103] Ibid., p. 170.
[104] Ibid., p. 171. No está fotografiado por Carreño.
[105] Ibid., p. 171-172. Tampoco contamos con la foto del original.

Mas vos, divino Miguel,
Con distinción las habláis.
En la tarasca admiráis,
En mexicana es exceso,
En matlaltzinga confieso
Que a vos os aventajáis.

Vuelve una poesía de Miguel de Guevara. Es un soneto con el mismo título que las redondillas iniciales, *Del autor a su Arte*[106]; pero con el subtítulo *Soneto*, como puede verse en su fotografía[107]. Ya conocemos su primera estrofa, que podemos volver a leer:

A gran peligro váis, hijo querido,
de lo cual me dejáis con mil recelos,
porque vais ***a imitar vuestros agüelos***
y a ser conquistador y hombre atrevido.

Recordemos que lo ser de conquistador como sus abuelos lo interpretaba Carreño como que era descendiente de Hernán Cortés. En este soneto Guevara habla de su libro: echa su obra a los peligros del mundo, como dijo en su primera poesía. Como entonces, su gramática se va a encontrar con muchos enemigos. Lo vemos en el segundo cuarteto:

Honroso pensamiento habéis tenido,
Mas no por eso os han de faltar duelos:
Seguiros han envidia, rabia, celos;
De aquí saldréis ladrado, allí mordido.

No es un modelo de excelsitud, por lo que me resultan exageradas las alabanzas de Carreño, con las que intenta poder adjudicarle después las poesías anónimas y el No me mueve. Dice que es un «hermoso soneto», que Guevara «es no solo un notable versificador […] que sabe manejar con gran maestría el lenguaje de la Castilla Nueva; sino un poeta de altos vuelos, capaz de competir con quienes se gloriaban de ser hijos privilegiados de las musas»[108]. Etcétera. A mí, sin embargo, me parece un soneto corriente y mediano.

En este momento llegamos al punto más delicado. En el reverso de la página del soneto anterior y en las siguientes vienen las poesías fundamentales de este manuscrito. Según Guevara el título que encabezaba el soneto anterior, *Del autor a su Arte*, se refiere también a las poesías de las páginas siguientes, y en

[106] Ibid., p. 173.
[107] La foto del original está en la lámina junto a la p. 160.
[108] CARREÑO 1916, p. 173-174.

esto se fundamentará toda su argumentación. Dice: «Bajo el mismo encabezamiento *Del autor a su Arte*, y añadiendo sólo como título subalterno: *Décima y ofrecimiento del libro a Jesucristo N. S., pone las siguientes poesías*»[109]. Por lo que las poesías siguientes serían *del autor*. Pero no se sigue. *No se trata de un título subalterno, sino del título propio de las poesías siguientes.*

Adib aduce los títulos por separado, sin subordinarlos al supuesto título general y vamos a verlo[110].

— «En el folio 7, también bajo el **título** *Del autor a su Arte* está el soneto que empieza, *A gran peligro vais, hijo querido*».

— «En el folio 7 v, bajo el **encabezado** *Décimas y ofrecimiento del libro a Jesucristo N. S.*, está la décima *Murió Dios, sí, cierto, cierto*, y la octava real *El tiempo vuela como el pensamiento*». [Carreño las transcribe y fotografía[111]].

— «En el folio 8 r, **comprendidas bajo el mismo título** (*Décimas y ofrecimiento del libro a Jesucristo N. S.*) están dos sonetos, el *No me mueve, mi Dios, para quererte* (sin ninguna indicación de que su autor fuese otro que el mismo Guevara), y el *Poner al Hijo en cruz, abierto el seno*».

[«Bajo el mismo título» es el de las *Décimas y ofrecimiento*, no el primero de El autor a su Arte, lo que contradice la afirmación anterior de Carreño y su argumento. Este transcribe, modernizado, el segundo soneto, y fotografía los dos112, pero, es inexplicable que no haga aquí lo mismo, una transcripción y estudio, de esta versión del *No me mueve*, como hace con las demás poesías. (Lo transcribe, como vimos, en el capítulo de Santa Teresa)].

La poesía de Guevara es solo la primera, las demás van aparte (tienen título propio). Por eso dice justamente Bataillon: «Las demás poesías repartidas entre el principio y el fin del manuscrito no se dan por obra de Guevara»113.

A continuación empieza el *Arte doctrinal*, o sea la gramática matlaltzinga, y los otros tratados que hemos visto.

Y aparecen otras poesías. Primero una octava real (*Esta corona celestial formada*), que había omitido Carreño en la sección en que hace el repaso de

[109] Ibid., p. 174. Lo del título común ya lo había dicho en la página anterior, 173.

[110] ADIB 1949, p. 316. Las negritas están añadidas.

[111] CARREÑO 1916, p. 175. Fotografía la página con las dos poesías en la lámina junto a la p. 192. No están fotografiadas en las dos obras de Carreño de 1942. Aunque sí *El tiempo vuela como el pensamiento* en su segunda redacción, que veremos.

[112] Ibid., p. 176. En la lámina junto a la p. 112 coloca la foto de esa página del original con ambos sonetos. Lámina que reproduce en CARREÑO 1942a, junto a la p. 40; en 1942b, en la p.21.

[113] BATAILLON 1950, p. 267.

las poesías de Guevara. De modo que dice Adib, que la transcribe: «No la encuentro en sus libros sobre Guevara»[114]. Pero sí esta en el libro de Carreño, en el apartado sobre los errores métricos de Guevara[115]. La había silenciado Carreño al hacer la relación de las poesías del manuscrito, porque está en el folio inmediatamente anterior al segundo *No me mueve*, cuyo contraste hubiera dañado su argumentación. No quería empañar la excelencia literaria del agustino, que tanto ensalzaba al analizar las otras poesías anónimas como prueba de que era suyo el *No me mueve, mi Dios para quererte*. Este silenciamiento no fue jugar limpio. También consiguió que esta poesía incorrecta pasara desapercibida, sacándola del conjunto, porque no veo que nadie la conozca ni la cite. Pero ahora, tratando de sus errores métricos, dice de ella: «A no dudarlo, si esta sola composición hubiera encontrado de Guevara, no lo hubiera considerado autor del disputado soneto castellano»[116]. Si hubiera escrito esto cuando mencionaba el Soneto al que acompaña… Adib también considera esta poesía «de pobre valor poético»[117].

Aunque aquí no se dice que es una poesía «del autor», es una poesía de Guevara porque con ella ofrece y «envía» a la Virgen su tratado adjunto sobre el rosario[118]. Y a él se refiere la palabra *corona* del primer verso, que dice: *Esta corona celestial formada*. Tiene los dos últimos versos corrompidos, que Adib intenta reconstituir, y por eso la transcribo de él[119].

Esta corona celestial, formada
De la suma eternal sabiduría
Con que estáis dignamente coronada
Virgen sin par, santísima María,
Un alma que tenéis muy obligada
Con divinos favores, os envía,
Suplicándoos que en el suelo
Le deis tantos que pueda veros en el cielo.

Adib propone esta reconstrucción de los dos últimos versos:

Que le deis, suplicándoos, en el suelo,
Tantos que pueda veros en el cielo.

---

[114] ADIB 1949, p. 325, nota 20-a, donde la reproduce.

[115] CARREÑO 1916, p. 226.

[116] Ibidem.

[117] ADIB 1949, p. 325, nota 20-a.

[118] Está escrita detrás del tratado. CARREÑO 1916, p. 225-226. ADIB 1949, p. 316: «En el folio 294 v». (En el folio siguiente está la segunda copia del *No me mueve*).

[119] ADIB 1949, p. 325, nota 20-a.

Aun así el final es oscuro. Quiere decir: «Suplicándoos que le deis en el suelo tantos [favores (mencionados en el verso anterior)], de modo que pueda veros en el cielo».

En el folio siguiente se repite el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* con buena caligrafía[120]. Como en la vez anterior, se echa de menos una transcripción de esta versión que permita compararla con la precedente. Y en el siguiente folio tenemos otro soneto, *Levántame, Señor, que estoy caído*[121]. Es un buen soneto, anónimo. Lo transcribe Carreño, que piensa que es de Guevara[122].

A continuación viene el comentario del Apocalipsis del P. Gregorio López, traducido por el mismo Guevara. Es interesante que en la página que le sirve de portada vuelve a aparecer el «Año de 1638»[123]. La orla de esta portada es la que inspiró a Guevara para el grabado que hace de portada de su propio libro[124]. Lástima que no la reprodujera en una de las láminas.

En el último folio del manuscrito[125] se repite la octava real que hemos visto antes: *El tiempo vuela como el pensamiento*, y se incluye el soneto *Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta*. Ambos los reproduce Carreño[126].

Con esto se terminan las poesías. Por mi parte solo he transcrito algunas muestras de las poesías cuyo autor nos consta, pero no las de autor anónimo, pues se copiarán y se estudiarán a fondo más adelante.

Los argumentos de Carreño a favor la autoría de Guevara

El argumento principal de Carreño ya lo hemos visto: que las poesías que siguen a la segunda poesía *Del autor a su Arte* las pone Guevara como suyas: *del autor*. Pero, como hemos visto, tienen un título propio y no se dirigen a su Arte sino a Jesucristo. Sin embargo, sobre ese supuesto desarrolla

[120] Ibid., p. 316. Sin transcribirlo, lo menciona CARREÑO 1916, p. 177; con reproducción fotográfica en la lámina junto a la p. 256; pero no es exacto el pie de foto al decir que está «al fin del *Arte doctrinal*». Véase también la foto en CARREÑO 1942a, en la portada del número de la revista; y en 1942b, al comienzo del libro.

[121] ADIB 1949, p. 316.

[122] CARREÑO 1916, p. 178. Con la fotografía en la lámina junto a la p. 176. También en CARREÑO 1942a, lámina junto a la p. 41; y en 1942b, en la p. 31.

[123] CARREÑO 1916, p. 177-178. ADIB 1949, p. 319.

[124] CARREÑO 1916, p. 178, nota 1.

[125] ADIB 1949, p. 316.

[126] CARREÑO 1916, p. 178-179; y en la lámina junto a la p. 208 se fotografía esa última página con las dos poesías. También en CARREÑO 1942a, lámina junto a la p. 41; y en 1942b, en la p. 37.

su argumentación, dedicando después muchas páginas[127] para demostrar que el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* y las poesías anónimas son de fray Miguel de Guevara. Ya en la primera página de esa sección intenta corroborar su aserto.

1) «A decir verdad —dice—, resístese el ánimo a creer que aquel abnegado predicador apostólico que tan ampliamente demostraba en dos composiciones, indiscutiblemente suyas, que era un poeta, mintiera bajo la fe de su nombre, poniendo como suyas, si no lo eran, las demás poesías»[128].

Pero son solo «dos» las poesías «indiscutiblemente suyas» (además de la dedicada a la Virgen del Rosario, que está corrompida); las que Guevara dedica a su propio libro, las dos tituladas *Del autor a su Arte*. En las demás no se dice *Del autor*, sino *Ofrecimiento del libro a Jesucristo*.

Por tanto es erróneo lo que dice Carreño en la misma frase: «mintiera bajo la fe de su nombre, poniendo como suyas, si no lo eran, las demás poesías». No mintió, porque no puso como suyas las demás poesías. Ya vimos que el título de la segunda poesía titulada *Del autor a su Arte* no se refiere a las poesías subsiguientes, sino solo a la primera, la dedicada a su Arte. Otra cosa no tenía sentido. Si Carreño hubiera dicho, por ejemplo, *Del autor a Jesucristo*, entonces quizás las poesías siguientes sí podrían ser suyas. (O no, porque también las podía haber copiado para ofrecérselas a Jesucristo).

2) Insiste Carreño en un argumento que otros repetirán: la *honradez* de Guevara al señalar la autoría de las poesías ajenas de fray Bernardo de Alarcón. (También pudo añadir Carreño el comentario al Apocalipsis reconocido como de Gregorio López, como hace Adib[129]). Esto avala —piensa Carreño— que tenía por suyas aquellas poesías a las que no pone autor. El mismo argumento repite al final de este capítulo: «Porque Guevara da el soneto como obra suya, no obstante que fue demasiado cuidadoso para expresar de modo claro cuáles trabajos de los que comprende su libro no salieron de su pluma»[130]. Pero es que nadie duda de la honradez de Guevara. *No* dio «el soneto como obra suya», usando las palabras de Carreño. Adib insiste en lo mismo, defendiendo «su honradez al dar por suyas las poesías», añadiendo: «¿por qué había de plagiar un soneto y transcribirlo dos veces en un libro, bajo su nombre […]?»[131]. A Adib también le niego la mayor: *no dio en ningún sitio por suyas las poesías*, ni plagió un soneto —solo lo copió para devoción de

[127] CARREÑO 1916, p. 179-230.
[128] Ibid., p. 179.
[129] ADIB 1949, p. 319.
[130] CARREÑO 1916, p. 230.
[131] ADIB 1949, p. 318-319.

los fieles. Dice que los transcribió dos veces bajo nombre. ¿Bajo su nombre? ¿Y las dos veces? Lo vio claramente Bataillon: «Las demás poesías repartidas entre el principio y el fin del manuscrito no se dan por obras de Carreño»[132]. Repito las palabras del gran hispanista: «no se dan por obras de Carreño».

Además Bataillon da un argumento que deshace esta argumentación: ¿Por qué da sin nombre de autor las poesías que copia, al contrario de lo que hace con las de fray Bernardo y el Apocalipsis de Gregorio López? «La diferencia se explica muy bien si estas poesías llegaron anónimas a las manos de Fray Miguel», contesta el ilustre hispanista[133].

3) En la página siguiente Carreño reconoce la debilidad de su argumentación —tan rotunda antes— luego no estaba tan seguro:

> «En consecuencia, aunque Guevara sí puso todas aquellas poesías bajo el encabezamiento general: *Del Autor a su Arte*, podría quedar el escrúpulo de que sólo había querido amparar con ese encabezamiento el soneto: *A gran peligro vais, hijo querido; y que había hecho el ofrecimiento del libro a Nuestro Señor Jesucristo mediante poesías copiadas*»[134].

Eso es precisamente lo que aquí se defiende contra las aserciones precedentes de Carreño, entonces tan taxativas. Ahora lo reconoce y se contradice. En la página anterior dijo: No mintió dando las demás poesías como suyas. Y en esta dice: Pudo haber hecho el ofrecimiento a Jesucristo mediante poesías copiadas. También en 1920: habla de «las composiciones indiscutiblemente suyas», y líneas antes en la misma página que es «hipotética» su paternidad del *No me mueve*[135]. Si la paternidad es hipotética, ¿cómo es indiscutiblemente suya?

Una prueba de todo ello es que Carreño no se sentía tranquilo, pues dice que buscó las otras poesías que atribuía a Guevara en la Biblioteca Nacional de México, que contenía más de cien mil volúmenes de tipo religioso, requisados a los conventos y a la biblioteca de la Catedral, así como consultó la biblioteca de la Universidad Pontificia[136]. Y no encontró estas poesías en ninguna biblioteca.

4) A continuación intenta deshacer las objeciones de posibles precedentes[137]. Quevedo tradujo *El Romulo del Marques Virgilio Malvezzi* en Pam-

---

[132] BATAILLON 1950, p. 267

[133] Ibid., p. 267, nota 42.

[134] CARREÑO 1916, p. 180.

[135] CARREÑO 1920, p. 21. Este artículo se reproduce al principio de CARREÑO 1921, con estas frases en la p. 15.

[136] CARREÑO 1916, p. 181-182.

[137] Ibid., p. 183-189.

plona, en 1632, el cual acaba su libro con un texto que a Menéndez Pelayo le parece una reminiscencia del Soneto, y es anterior a Guevara:

«No os amo Señor, sólo porque me habéis criado; antes volveré a la nada por Vos. Ni os amo porque me prometéis la visión bienaventurada de vuestra divina esencia; antes iré de mi voluntad al infierno por Vos. No os amo, mi Dios, por temor de mal; que si es vuestra voluntad, yo la apeteceré como sumo bien. Os amo porque sois todo amable, porque sois el mismo amor»[138].

El original italiano es de 1629139. Menéndez Pelayo dice: «Y como no es de creer que en un libro político y profano fuese á buscar sus afectos místicos el autor del soneto, tenemos un indicio más de que ya en 1629, en que imprimió Virgilio Malvezzi (1599-1654) su libro, existía el soneto, ó bien algún otro texto, en prosa o en verso, en latín o en lengua vulgar, que encerraba los mismos conceptos»[140].

1629 es anterior a la obra de Guevara de 1638. Carreño se defiende diciendo que estos sentimientos son comunes al cristianismo, de lo que pone diversos ejemplos, lo cual es cierto. No insisto en este argumento, aunque tiene su valor, pero no me parece adecuado el juicio despectivo de Carreño, que no ve «explicable que el ilustre Menéndez y Pelayo hubiera empleado un argumento tan falto de consistencia, para juzgar que el soneto ya existía en 1629»[141]. Menéndez Pelayo es más matizado, y, en cuanto a la fecha del Soneto, tenía razón, como veremos.

Otro texto que comenta Carreño es del jesuita madrileño Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) en su obra *De la aficion y amor de Iesvs que deuen tener todos sus redimidos*, cuya primera edición es de 1630, pero con aprobación de 1629[142]. Dice el autor:

> «No era menester amabilissimo Iesus para mouerme a amaros el cielo que me aueis prometido, ni el infierno de me aueis sacado; aunque no huuiera cielo os amara; y aunque no huuiera infierno os respetara; y aunque no viera vuestra sangre derramada me tuuierades por esclauo, y os siruiera de valde. No teneis que darme nada, por que os amo: lo mismo

[138] Aunque tengo a la vista el original traducido por Quevedo, como es difícil ortográficamente, copio el texto modernizado de don MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO en su Prólogo a la *Historia de la literatura española* de JAIME FITZMAURICE-KELLY (Madrid, La España Moderna, 1901), § XVII del Prólogo, p. XXXII.

[139] *Il Romulo del Marchese Virgilio Malvezzi* (Bologna, M.DC.XXIX); en p. 100-101.

[140] MENÉNDEZ PELAYO, loc. cit.

[141] CARREÑO 1916, p. 185.

[142] 1630 es la fecha que da en su bibliografía el jesuita NATHANAEL SOUTHWELL (Sotuellus), *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesv* (Romae 1676), p. 444. Como la primera edición de 1630 parece inencontrable, se ha puesto en duda esta fecha. Pero se puede dar por segura, pues tengo a la vista fotocopias de la quinta impresión de Barcelona 1639, cuyas censuras y licencias son de Madrid 1629 y 1630.

que os amo, os amaria, aunque fuessedes aora tan pobre, y necessitado, como quando no teniades donde reclinar vuestra cabeça, y no tuuiessedes con que premiarme, ni darme vna gota de agua»[143].

La coincidencia textual con el Soneto es muy notable. De modo que difícilmente se pueden disociar: o Nieremberg tenía el Soneto delante o el autor del Soneto tenía ante sus ojos el texto del jesuita. Lo mismo piensa Carreño: «Si no existió una curiosa coincidencia entre los pensamientos del autor "De la afición y amor a Jesús" y los del autor del soneto, que ya hemos demostrado no es imposible que suceda, con igual falta de pruebas puede asegurarse que éste inspiró a aquel o viceversa»[144]. Si es «viceversa», Carreño admite la posibilidad de que Nieremberg se hubiera inspirado en el Soneto, luego este pudo existir antes de 1630.

5) En el apartado siguiente[145] expone Carreño cómo las producciones literarias de la Península llegaban a Nueva España, con lo que los mexicanos alcanzaron un alto nivel de creación literaria, por lo que pudieron ser los autores del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Lo cual es cierto, pero de ninguna manera es un argumento a favor de que concretamente este Soneto hubiera sido escrito en México. Recurriendo a un axioma clásico, digamos *De possibile ad esse, nulla est illatio*.

Y entre los mexicanos cultos, dice Carreño, se destacaban los agustinos, y por eso fray Miguel pudo escribir las excelentes poesías del manuscrito[146], las que he llamado anónimas. En las conclusiones finales volverá a recurrir a este argumento, paralelo al anterior, que no prueba. El que los agustinos fueran cultos no indica que el *No me mueve* lo escribiera Guevara.

6) A continuación Carreño se detiene en las demás poesías del manuscrito[147], y es un apartado muy importante porque otorga en él todas ellas a fray Miguel de Guevara, no solamente las del grupo que seguían al título *Del autor a su Arte*, sino también las que se encuentran en páginas posteriores y al fin del manuscrito. Pero examinaremos esta problemática a fondo en la sección final de este estudio, que es su parte fundamental. A continuación hago solo una exposición somera.

Empieza Carreño con la décima *Murió Dios*, sí, cierto; cierto, para mostrar los modelos literarios peninsulares con los que se emparentaba, dándola como

[143] Texto tomado de la edición de Barcelona, 1639, fol. 64v, corrigiendo algunas erratas de composición.

[144] CARREÑO 1916, p. 194.

[145] Ibid., p. 194-201.

[146] Ibid., p. 201.

[147] Ibid., p. 201-211.

de Guevara[148]. Sigue con la octava real *El tiempo vuela como el pensamiento*, cuya idea es tan original que Carreño no ha encontrado nada comparable en la poesía áurea[149]. Los sonetos *Poner al Hijo en cruz, abierto el seno* y *Levántame, Señor, que estoy caído* acreditan que Guevara era capaz de haber compuesto también el *No me mueve, mi Dios, para quererte*[150]. Y el soneto que pone como remate de su manuscrito, *Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta*, está en consonancia con otros juegos de ideas y vocablos que gustaban tanto a los españoles de su tiempo, pero a los que Guevara los supera con esta composición[151].

7) En el apartado siguiente[152] se enfrenta con otras objeciones. Que Guevara no era tan culto por ciertos vocablos que usa, por sus incorrecciones ortográficas, el abuso de las mayúsculas y sus versos mal medidos. Carreño defiende el lenguaje de Guevara, diciendo que es el de su época. Y, en cuanto a la ortografía, ejemplifica con la de los clásicos, advirtiendo que la Real Academia aún no la había fijado. De todos modos se puede asegurar que la ortografía del manuscrito es más deficiente de lo normal en aquella época.

8) Por último, analiza Carreño el reproche de las deficiencias métricas de Guevara[153]. Y es aquí donde da a conocer la octava real *Esta corona celestial, formada*[154], que vimos que había ocultado en su lugar natural, de modo que no la encontró Adib[155] y nadie la cita. La poesía es defectuosa porque los dos últimos versos son de ocho y trece sílabas, en lugar de los preceptivos endecasílabos. Adib pensaba que estaban corrompidos e intentó reconstruirlos, como hemos visto. Carreño piensa en un descuido, «como los numerosos errores de mera escritura, que [Guevara] dejó sin enmienda»[156]. Muestra cómo los clásicos también erraban a veces y dice que el sol tiene manchas[157]. Pero el estudio de los errores en las poesías de Guevara apenas lo esboza Carreño. Años después, Bataillon, escribiendo contra la autenticidad de las poesías de Guevara, dice: «En la hipótesis de copiar el autor poesías propias, sorprenden las imperfecciones en el texto de los sonetos», incluido el No me mueve[158]. Volveremos sobre ello.

---

[148] Ibid., p. 201-204.
[149] Ibid., p. 204-206.
[150] Ibid., p. 206-208.
[151] Ibid., p. 208-211.
[152] Ibid., p. 211-224.
[153] Ibid., p. 224-227.
[154] Ibid., p. 226.
[155] ADIB 1949, p. 325, nota 20-a, donde la reproduce. Para ver su colocación en el manuscrito de Guevara, véase la p. 316.
[156] CARREÑO 1916, p. 226.
[157] Ibid., p. 226-227.
[158] BATAILLON 1950, p. 267, nota 43.

9) Con esto termina Carreño su demostración, que recopila en siete puntos[159], que analizaré al final de este escrito. A continuación añade un capítulo[160] para explicar, dice, «un nuevo problema»: cómo el Soneto pudo viajar y difundirse de Michoacán a Europa y al Extremo Oriente. Además un soneto no impreso. Pero, como saldrán a colación otros datos sobre ello, creo que es mejor tratarlo despçués en conjunto.

Antonio de Rojas: Madrid, 1628, 1629, 1630

Tuvo mala suerte el libro de Carreño, pues el mismo año de su publicación, 1916, salió en Santiago de Compostela una recensión de su obra en *El Eco Franciscano*, que para muchos supuso la invalidación de su tesis a favor de Guevara. De una tesis a la que había dedicado tantos desvelos y tanta ciencia. Aunque, a pesar de ello, mantuvo bastantes defensores, como vamos a ver, y su estela llega hasta nuestros días. Firmaba la recensión el padre franciscano Atanasio López[161]. El cual muestra su admiración por Carreño, pero cree que fray Miguel de Guevara tiene que ser descartado porque el Soneto se había publicado diez años antes en Madrid en 1628. En un libro rarísimo, cuyo único ejemplar conocido estaba en la biblioteca de San Isidro de Madrid (antiguo Colegio Imperial de la Compañía de Jesús).

Lo publicó el sacerdote madrileño Antonio de Rojas en su obra *Libro intitulado Vida del espíritu*. El Soneto aparece en el fol. 109r. Hay que decir que se reeditó en Madrid en 1629 y 1630, y que también se publicó en español en Lisboa en 1645. Además fue traducido al francés con una docena de ediciones, y contó con tres ediciones italianas, tres alemanas y una flamenca, aunque en la traducciones no se incluían las poesías del libro.

---

[159] CARREÑO 1916, p. 229-230. Conclusiones que repite en 1920, p. 27-28; en 1921, p. 21-22; en 1942a, p. 55-56; y en 1942b, p. 76-78, aunque suprimiendo en 1942 la última frase del punto I, que es fundamental.

[160] CARREÑO 1916, p. 231-248.

[161] A. LÓPEZ 1916. La recensión se publicó en *El Eco Franciscano*, 33 (1916) 439-440. Sobre el P. Atanasio López Fernández, véase LINO GÓMEZ CANEDO, *In memoriam. P. Atanasio López, O.F.M., (1876-1944)*: Archivo Ibero-Americano, 4 (1944) 177-185; JOSÉ LUIS SOTO PÉREZ, *Un siglo de historia literaria (1862-1962). Noticia bio-bibliográfica sobre los religiosos hijos del Colegio de Misioneros Franciscanos para Tierra Santa y Marruecos establecido en Santiago de Compostela* (Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1969 [así en la cubierta, en el colofón y en el depósito legal; 1963, en la portada]), p. 435-483: «López Fernández, R. P. Atanasio» (1876-1944)», donde se considera al P. A. López como «el más grande historiador de la Provincia Franciscana de Santiago de Compostela» (p. 435). MANUEL DE CASTRO, O.F.M., *Bibliografía de las bibliografías franciscanas e hispanoamericanas* (Madrid, Cisneros, 1982), p. 139: «López Fernández, Atanasio».

Lamentablemente el único ejemplar de 1628 ha desaparecido, aunque se conservan ejemplares de las ediciones de 1629 y 1630 con el Soneto. Pero causó tanto revuelo que los especialistas lo consultaron y escribieron sobre él y el Soneto que contenía, de modo que se conservaron los datos de esa edición. Doy el texto de su portada según la fuente más fidedigna[162]:

> *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.*

El descubrimiento en 1911 de este libro único y del soneto que contenía le corresponde al padre carmelita Gerardo de San Juan de la Cruz, que también fue el primero en mencionarlo, en 1914[163]. En una visita a Santiago de Compostela se lo comunicó al P. Atanasio López, que estaba haciendo la recensión de Carreño, y el P. López le pidió a un hermano en religión que buscara el libro y le mandara una copia de su portada. Así redactó su reseña.

La recensión de Juan Manuel Dihigo[164], del mismo año y publicada en La Habana, se limita a hacer un amplio resumen de la obra de Carreño, sobre todo de la parte negativa, la que desmonta las otras atribuciones, pero sin analizar los argumentos positivos de Carreño a favor de Guevara, cuya autoría acepta.

El debate

Antes de seguir hay que saber que en aquellos años existía una fuerte pugna entre distintas órdenes religiosas sobre la paternidad del Soneto. Los jesuitas defendían a San Francisco Javier[165], que era la atribución primitiva y tradicional (y ocasionalmente a San Ignacio de Loyola[166]). Los franciscanos a fray Pedro de los

---

[162] Lo copio 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. Véanse en las *Referencias bibliográficas* de este estudio. G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 501, hace una descripción coincidente, pero con el título incompleto.

[163] GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ 1912, t. 3 (1914), p. 155, nota 3. (Sobre la historia del descubrimiento con detalle, véase G. DE SANTIAGO 1920a, p. 283-284; ID. 1920b, p. 227; reproducido del Padre G. de Santiago por CARREÑO 1921, p. 10, en la nota; NEGRETE 1920, p. 174, nota 1).

[164] DIHIGO 1916.

[165] VERD 2008.

[166] VERD 2012.

Reyes, que era una asignación nueva y de poco fundamento. Otros propugnaban con ahínco la reciente, pero muy difundida, adjudicación a Santa Teresa (aunque no los carmelitas, que se quedaron al margen, al no constar el Soneto en los manuscritos con las poesías de la santa)[167]. Y, con la llegada del libro de Carreño, los agustinos se añadieron al debate, volcándose con ímpetu en fray Miguel de Guevara. El libro de Carreño también abrió otro frente, de tipo nacionalista, en México. Este clima de polémica ya ha pasado, pero entonces estaba muy vivo, y el mejor exponente era el mismo Carreño con su incansable perseverancia.

No es cuestión de historiar ahora esta polémica sobre los distintos autores del Soneto, sino de limitarnos a las referencias al libro y la tesis de Carreño que aparecieron entonces, aunque de paso cada autor defienda a su candidato. Quizás el primero en reaccionar fue el agustino Eusebio Negrete, que publicó dos veces en 1916 un artículo de significativo título: *Una joya que vuelve a su dueño. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «No me mueve, mi Dios, para quererte»*[168]. El artículo se limita a una exposición con grandes alabanzas del libro de Carreño y a mostrar su gran entusiasmo desde la primera página: «Halágabame tanto la idea de que el célebre soneto pudiera ser de un agustino…». Aún no conocía la recensión del P. Anselmo López[169]. Por eso se la recuerda inmediatamente el franciscano Lucio M.ª Núñez en un artículo que resumo en esta frase: «Quisiéramos saber de qué modo el P. Negrete o el Sr. Carreño resuelven esta dificultad y nos dicen cómo el célebre soneto ya está impreso diez años antes de ser escrito [por Guevara]»[170].

Cuatro años después el P. Negrete (1920) vuelve a intervenir en la discusión bajo el título *Rectificando, pero insistiendo*. Se da por enterado de la publicación del Soneto por Antonio de Rojas en 1628, pero se escuda en la defensa del P. Gregorio de Santiago, que afirma que Guevara pudo escribir el Soneto antes de la fecha de su manuscrito, 1638. Lo veremos en seguida. Y también fue capaz de escribirlo, concluye, porque demostró dotes poéticas en las otras poesías que le atribuye Carreño. En el resto del artículo repasa y rebate polémicamente los artículos sobre la paternidad del Soneto que se publicaron en esos años[171]. Lo mejor son las páginas que dedica a San Agustín sobre el amor desinteresado.

---

[167] Para la historiografía de esta atribución, que empezó en el siglo XVIII en Francia, pero que tuvo bastante éxito en la España del siglo XIX, véase VERD 2013.

[168] NEGRETE 1916a y 1916b.

[169] Como afirma el mismo NEGRETE 1920, p. 83-84.

[170] NÚÑEZ 1916, p. 342. La cursiva es suya.

[171] Aludo a un asunto de este artículo. El P. Daniel Restrepo (1919b, p. 63.) aduce un texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús (p. III, c. 1, n. 28 [n. 288]) para mostrar

Después escribió sobre este asunto el P. Gregorio de Santiago Vela, gran bibliógrafo agustiniano. Casualmente, justo un año después del libro de Carreño, le tocó publicar en 1917 el tomo de su bibliografía que correspondía alfabéticamente a fray Miguel de Guevara[172]. Estudia el personaje con amplitud y sobre la tesis de Carreño dice: «probando el Sr. Carreño su tesis con razonamientos sólidos y bien cimentados y con tal copia de erudición y abundancia de datos, que parece no dejar lugar a dudas de que se ha colocado en terreno firme del cual no es fácil desalojarle»[173]. El P. Gregorio de Santiago ya conoce la edición de 1628 de Antonio de Rojas, pero cree que su existencia no destruye totalmente la tesis de Carreño, pues el Soneto pudo haber sido compuesto mucho antes de la fecha del manuscrito, que pudo ser una recopilación: «Lo mismo puede datar de 1638 que de diez o veinte años antes»[174]. Carreño va a repetir este argumento.

En 1920 el P. Gregorio de Santiago publicó dos veces un mismo artículo sobre Miguel de Guevara[175]. En él comenta los artículos que se han publicado sobre el fraile agustino y el Soneto en los tres años precedentes, que iremos viendo. Destaco esta frase: «Quizás a estas horas se esté imprimiendo ya un estudio muy extenso acerca del soneto, que con motivo del libro del Sr. Carreño se encomendó por el Centro de Estudios Históricos a nuestro ilustrado amigo el Dr. Silva, con destino a la *Revista de Filología Española*. […] se ampliarán, según se dice, las informaciones del Sr. Carreño, añadiéndose datos muy importantes recogidos de varias procedencias. El doctor Silva se ha ocupado en su trabajo bastante tiempo acopiando materiales que le han facilitado altas personalidades críticas y literarias por el interés tan vivo en

---

la consonancia del Soneto con el pensamiento de San Ignacio sobre el amor desinteresado a Dios: «*siempre pretendiendo en ellas* [en las obras] *puramente el servir y complacer a la divina Bondad por sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios* […] *apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad*». Se trata de la Regla 17 del antiguo *Sumario* de las Constituciones. El P. Negrete, recoge este texto (p. 179), pero para decir que está copiado de las Constituciones de los agustinos del siglo XIII (p. 183-184). Consultado un padre agustino de El Escorial, me mandó copiosa documentación sobre la evolución de sus Constituciones desde 1290 hasta siglo XVII, y resultó que el texto ignaciano aparece por primera vez en las Constituciones de Tadeo Perusino (Taddeo Guidelli, o de Perugia) de 1581 (San Ignacio había muerto en 1565), y se mantuvo en las siguientes Constituciones agustinianas, de Fulgenzio Travalloni, que son de Roma 1686. Luego el autor de la frase es San Ignacio. Ampliamente sobre todo ello, en VERD 2012, p. 145-149.

[172] G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 499-505: «Guevara (Fr. Miguel de)».

[173] Ibid., p. 504.

[174] Ibid., p. 505.

[175] G. DE SANTIAGO 1920a y 1920b. La única diferencia es que, al repetir su publicación en 1920b, suprimió al final una versión, dice, del Soneto al tagalo. Sin saber tagalo, por su estructura me parecería ser más bien una traducción de la versión latina del Soneto *O Deus, ego amo te*.

todos de ver resuelto de una vez el problema»[176]. Este texto indica el interés tan vivo que despertaba el Soneto en aquellos años. Pero primero hay que decir que parece que el artículo del Dr. Silva no se publicó. Segundo, que, después de casi un siglo, no se ha resuelto el problema.

Para terminar con el P. Gregorio de Santiago, menciono su artículo de 1922, *Otra vez Fr. Miguel de Guevara*, que trata de algo ya conocido por los lectores. Es decir, del libro de Francisco Fernández del Castillo (1920) sobre la genealogía de Hernán Cortés, en el que se da conocimiento de la acusación que se elevó a la Inquisición sobre un Miguel de Guevara de Istapa, así como del libro de refutación de Carreño de 1921. El libro de Fernández del Castillo, dice el Padre de Santiago, no es «nada, en fin, que merezca la pena de ser tomado en cuenta»[177], entre otras muchas desconsideradas descalificaciones. Ni siquiera menciona el contenido de la acusación, aunque sí la refutación de Carreño. Pero este artículo sí es muy importante en cuanto que aporta datos biográficos y documentos desconocidos que le habían enviado de México sobre Miguel de Guevara. Algunos de ellos han aparecido en las páginas anteriores.

Volvemos unos años atrás. Nada más salir el libro de Carreño, Antonio Gómez Restrepo publicó en 1917 en Panamá un artículo sobre el libro del mexicano. Es una presentación de la obra en tono amable y favorable. La frase de Gómez Restrepo más novedosa se refiere al «problema» que Carreño había estudiado prolijamente, como dije, sobre cómo pudo llegar el Soneto de Guevara a Europa y hasta el Extremo Oriente, cuestión que expondré más adelante. Pero Gómez Restrepo aduce el siguiente caso, que piensa que apoya la tesis de Carreño:

«Ciertamente, en los tiempos coloniales ocurrieron casos de éstos, tanto más extraños, cuanto más lentas y difíciles eran las comunicaciones por mar y tierra. Recordaremos, por referirse también a Méjico, el caso de la «Mirra dulce», poemita del poeta mejicano don Francisco Ruiz de León, cuya primera y única edición fue hecha en Santa Fe de Bogotá, por lo cual esa producción, del género conceptuoso, fue muy popular aquí hace un siglo, y es desconocida en la patria del autor»[178].

No es un «poemita» sino un libro de poesías[179]. Creo que este caso, recogido después por Carreño, tiene poco valor demostrativo, conocida su his-

[176] G. DE SANTIAGO 1920a, p. 287, nota; ID. 1920b, p. 231, nota 1.
[177] ID. 1922, p. 89.
[178] GÓMEZ RESTREPO 1917, p. 216.
[179] Santa Fe de Bogotá, M. DCC. XCI, 113 págs. El original se puede leer en Internet.

toria. Ruiz de León, cuyas fechas no he encontrado, publicó en 1755 la Hernandía, que cantaba la conquista de México, y la Mirra dulce salió después de su muerte, en 1791. Su publicación en Santa Fe de Bogotá se debió a una serie de extrañas vicisitudes, que se conocen, y que lo único que prueban es que una obra puede viajar a otros países si ha viajado, como en este caso, con el posesor del manuscrito. No hay ningún misterio en esta historia. Ni es extrapolable al Soneto *No me mueve*, que es anónimo y tuvo una gran difusión manuscrita. (Por cierto que en *Mirra dulce* Ruiz de León concentra nuestro soneto en una octava, la CCCXVII).

El jesuita Daniel Restrepo escribió una carta al señor Gómez Restrepo el 1.º de marzo de 1918, que fue publicada en 1919 en una revista colombiana[180]. Acerca de la tesis de Carreño, le hace conocer a Gómez Restrepo la publicación del Soneto en Madrid por Antonio de Rojas diez años antes que Guevara. Pero se extiende sobre todo en la defensa de la atribución javeriana, lo cual no viene aquí al caso. También en 1919[181] publicó otro artículo sobre el Soneto, que era una reelaboración de su carta a Gómez Restrepo. Este artículo, al haber sido publicado en España, en Raza española, fue más conocido en la Península.

Dentro de la dialéctica imperante vuelve el P. Atanasio López, el que había dado a conocer la edición de 1628 de Rojas. Publicó tres notas sobre el Soneto dentro de la sección «Crónica franciscana» de la revista *Archivo Ibero-Americano*, de la que era director[182]. En esta subsección de la «Crónica» repasaba los últimos artículos sobre el Soneto que se iban publicando. En 1920[183] da a conocer el artículo del año anterior del P. Daniel Restrepo sobre el Soneto, San Francisco Javier y San Ignacio, que se sale del objeto del presente estudio. Pero como el P. Restrepo había adjudicado exclusiva y exageradamente a San Ignacio el sentimiento del puro amor a Dios, reproduce unos textos del franciscano fray Alfonso de Madrid, en los que exhorta a moverse no por el miedo de la pena ni por el amor de la gloria. Es una aportación interesante a la historia del amor desinteresado a Dios en la espiritualidad cristiana.

En 1922[184] el P. López vuelve a ofrecer una panorámica de lo publicado sobre el Soneto: Negrete, Gómez Restrepo, Núñez, Gregorio de Santiago, Daniel Restrepo… Piensa que «las opiniones de Carreño, que produjeron en principio

[180] RESTREPO 1919a. Sus discípulos la volvieron a publicar en RESTREPO 1933. Véanse las explicaciones en la *Referencias bibliográficas*.

[181] RESTREPO 1919b.

[182] Como se dice en las *Referencias bibliográficas*, durante estos años la «Crónica franciscana» apareció sin firma, pero sin duda su autor era el director de la revista.

[183] A. LÓPEZ 1920.

[184] A. LÓPEZ 1922.

honda conmoción entre los críticos, están hoy en descrédito, y aun los mismos agustinos no sostienen con gran entusiasmo que el P. Guevara sea autor del famosos soneto»[185]. Al final dedica dos páginas al monje jerónimo de El Escorial Juan de la Puebla († 1651) como su posible autor, del cual se conserva un manuscrito con una copia del Soneto en el Real Monasterio. Pero parece que, por los años de su vida, es poco probable esta atribución. Al final el P. López se niega a sí mismo, al sospechar que el fraile jerónimo copió el Soneto de Antonio de Rojas, puesto que su texto coincide en todo con el de este.

Su último y erudito artículo es de 1923[186]. Trata del libro de Carreño de 1921 y del de G. de Santiago de 1913 (1917). Pero, volviendo al jerónimo fray Juan de la Puebla, dice Gregorio de Santiago que su copia autógrafa también pudo ser anterior a 1640. Lo mismo piensa de Antonio de Rojas que «pudo tomarlo de algún manuscrito o impreso, tal vez del siglo XVI»[187]. La contribución más importante del P. Santiago Vela se refiere al franciscano fray Alonso de Vascones (que además estuvo en México) y sus obras *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*, que se publicó por primera vez en Madrid en 1614, y Píctima del alma en vida y en muerte[188] (1624). Ambas obras tuvieron multitud de ediciones. En ellas se predica el amor a Dios desinteresado. También aduce un romance (*No, Señor, porque la muerte*) del franciscano portugués Paulino de la Estrella (Paulino da Estela) († 1685), que escribió en español un libro llamado *Flores del desierto*, que tuvo varias ediciones[189]. La poesía mencionada se considera una glosa de nuestro Soneto. Termina el P. Gregorio de Santiago con la mención de varios manuscritos de la Biblioteca Nacional (y un impreso de 1734), que contienen el Soneto. Importan mucho porque Carreño no conocía ninguno. Pues en la portada de la revista Divulgacion histórica, en la que publicó su artículo de 1942, se fotografía el Soneto del manuscrito de Guevara, indicando en el pie de foto que es el «único manuscrito conocido». El artículo de G. de Santiago es de dos décadas antes y, por lo visto, Carreño no lo conocía.

Cierro este apartado mencionando el artículo del jesuita Antonio Pérez Goyena, publicado en 1922, pues en él hace un repaso bastante completo y

---

185 Ibid., p. 141.

186 A. LÓPEZ 1923.

187 Ibid., p. 137.

188 *Píctima* es una variante de *pítina* (de *epítema*), que está en el diccionario académico y significa emplastro que se pone sobre el corazón para desahogarlo y alegrarlo. Se encuentra en el Quijote (II, cap. 58): «que como píctima y confortativo la llevo puesta sobre el corazón». En algunas ediciones de esta obra, el impresor ha cambiado erróneamente la palabra *Píctima* por *Víctima*.

189 Se publicó en 1667, 1674, 1675, 1779 y se hizo una reedición en Madrid, Joyas bibliográficas, 1953.

agudo de la polémica suscitada por el libro de Carreño[190]. Es útil para el que quiera ponerse al tanto de ella.

El problema de la antelación de la fecha

Es hora de cerrar este debate que se incendió en las primeras décadas del siglo XX, pero nos queda la opinión de su actor principal, don Alberto María Carreño. ¿Cómo reaccionó ante la aparición del Soneto en 1628 en Antonio de Rojas, que parecía anular su tesis, y ante los debates que se siguieron?

Pero antes conviene señalar que Carreño había dedicado un capítulo en 1916, con suposiciones muy enrevesadas, para explicar cómo el Soneto —no impreso— de Guevara había podido llegar de Michoacán a Europa, a la India y al Extremo Oriente[191], en un viaje que le parecía difícil para una poesía inédita y en un tiempo que le parecía breve. Dice: «Surge ahora un nuevo problema: ¿Cómo el soneto llegó a manos de Caramuel, permitiéndole su publicación 27 años después de haberlo escrito el evangelizador de los matlaltzincos?»[192] O, según había escrito páginas antes: «¿De dónde copió un soneto del cual no existe vestigio alguno antes de 1665, esto es, 27 años después de que [lo] escribió Guevara?»[193]. Lo de 1665 se refiere a la segunda edición de los *Conceptus evangelici* del polígrafo cisterciense y obispo Juan Caramuel (1606-1682), que era la edición impresa más antigua que conocía Carreño con el Soneto. Pero el Soneto ya estaba en la edición de 1648 del mismo libro (con lo que pasamos de 27 a diez años), y en otras obras anteriores que él desconocía. «*No existe vestigio* alguno antes de 1665». Como vemos, sí existe, al menos este de 1648 y otros más.

Pues también cita Carreño varias veces una obra de Rho de 1643 con el Soneto, pero de oídas, pues no conoce el libro. En efecto, contiene el Soneto, pero es un libro rarísimo, y, por eso, siempre se citaba mal, pues en realidad es de 1644[194]. En el mismo capítulo dice: «Por eso tampoco me sorprendería que el P. Rho hubiera publicado el soneto cinco años después de puesto por

[190] PÉREZ GOYENA 1922, p. 70-75.

[191] CARREÑO 1916, p. 231-248.

[192] Ibid., p. 231.

[193] Ibid., p. 180.

[194] La portada dice: *Degli atti ed affetti delle virtù Centuria Prima dell'amore. Di Giovanni Rho Della Compagnia di GIESV. In Roma, Per gli heredi del Corbelletti, 1644. Con licenza de' Superiori*. Al final del prólogo viene el Soneto en español, atribuido a San Francisco Javier, y después la traducción al italiano (*Ne ad amarti Signor move il mio core*) por un tal Padre S.P., que no es sino el cardenal jesuita Pietro Sforza Pallavicino (1607-1667). Es un libro sumamente raro que se citaba erróneamente como de Milán 1643, cuando hemos visto que es de Roma 1644. Está en la Universidad de Génova.

Guevara en su libro y tres después de la muerte del agustino»[195]. Y más rápido tendría que haber sido el viaje respecto a las publicaciones del Soneto de 1640 y 1641, que citaré después. ¿Es que en dos años pudo llegar a Italia concretamente (1640) y con atribución a San Francisco Javier?

Y ¿cómo explicar que hubiera podido llegar a la India para formalizarse allí la atribución al gran apóstol de Oriente (según se suponía, pues hoy tenemos muchos más datos[196])? Que los mismos agustinos o jesuitas hubieran mandado el Soneto a Europa se explica fácilmente por las relaciones de ambas órdenes con España. Respecto a la India, despliega una serie de argumentos sobre las relaciones de las dos órdenes religiosas con Filipinas y el Extremo Oriente. Verdaderamente elabora una elucubración muy complicada, que le llevó a decir al P. Atanasio López: «Recurre con frecuencia a suposiciones algo extrañas, como las que se refieren al modo en que llegó a conocerse el soneto [mexicano] en Europa, Filipinas y Japón»[197]. También el periodista y académico mexicano Victoriano Salado Álvarez (1867-1931), que escribió en contra del libro de Carreño[198], afirma que este se había entregado a mil suposiciones sobre las ligas que hubo entre la Nueva España y las Indias orientales[199].

Aquí se podría inserta una objeción de Domingo Hergueta. Destaco este párrafo: «Es inexplicable que escribiéndose en Méjico por primera vez y por un fraile oscuro este soneto hacia 1638 […] que no lo hubiera tomado bajo su protección la orden de San Agustín, a que pertenecía el autor, como lo han hecho los jesuitas. No parece que la opinión de Carreño prevaleciese en Méjico aun en el mismo siglo XVII, como veremos en breve por el padre jesuita Juan Martínez de la Parra en su *Luz de verdades católicas*»[200].

Este indicio es novedoso y lo amplío. El jesuita Juan Martínez de la Parra (1655-1701) publicó la obra anterior por primera vez en México en tres volúmenes en 1691-1696, y en el tomo tercero reproduce «este soneto, como sacado de aquel Espiritu de fuego de San Francisco Xavier»[201]. La *Luz de verdades católicas* tuvo cuarenta y cinco ediciones, contando las traduccio-

[195] CARREÑO 1916, p. 247.

[196] VERD 2008.

[197] A. LÓPEZ 1916, p. 400.

[198] CARREÑO 1920, p. 21 (reimpreso en 1921, p. 15).

[199] Ibid., p. 34-35 (reimpreso en 1921, p. 28).

[200] HERGUETA 1927, p. 105.

[201] *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, y Prefecto de la Illustre y Venerable Congregacion del Salvador. Tercera Parte* [...] *Jvan Joseph Guillena Carrascoso Impressor y Mercader de libros, â cuya costa se imprime en Mexico Año de 1696*. La frase está en este tercer tomo, p. 295.

nes (dieciséis ediciones en esta Facultad de Teología S.J., de Granada); la segunda y la tercera, en Sevilla en 1699 y 1700 (las tres rarísimas). Según Hergueta, es notable que el Soneto, muy conocido en España e Italia, no fuera impreso en México hasta que lo hizo el angelopolitano Juan Martínez de la Parra casi sesenta años después. Por otra parte, como lo publicó como de San Francisco Javier, se deduce que lo tomó de Europa, donde se le atribuía al gran misionero, y no de México (siguiendo la hipótesis de Carreño). Es cierto que en México se había publicado una glosa en catorce octavas, que atribuía el Soneto a San Francisco Javier, en Puebla de los Ángeles en 1681, 1683 y 1723, según los bibliógrafos[202]. Aunque estas ediciones no se han localizado, la Glosa se encuentra en un manuscrito del siglo XVII del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México y se publicó también en la traducción española de una obra de Girolamo Bardi (1603-d.1667) en 1682 en Valencia (España)[203]. Conviene saber que las dos copias de la glosa han sido publicadas recientemente[204]. No se puede saber por ahora si el original de la Glosa procede de México o de España, pero la asociación del Soneto con el nombre de San Francisco Javier, que hacen las ediciones citadas de Puebla de los Ángeles y del P. Martínez de la Parra, tuvo que venir de España, pues esa atribución era en aquel siglo prácticamente la única en Europa[205]. (La de Santa Teresa nacería en Francia en el siglo XVIII[206]). Si el Soneto fuera de Guevara, habría desaparecido de México y habría recorrido el mundo antes de volver a México en 1681 (Puebla de los Ángeles) y 1696 (Martínez de la Parra). Resulta muy extraño.

Pero volvamos a Carreño, pues en 1920 publicó un artículo, Sobre el soneto atribuido a Santa Teresa[207], para responder a las críticas aparecidas en esos años y especialmente a la objeción de la publicación del Soneto en 1628 por Antonio de Rojas. El artículo tiene forma de carta, dirigida a don Antonio Gómez Restrepo, con fecha de 12 de octubre de 1919, escrita en un viaje —dice—, lo que explica alguna inexactitud al no tener delante sus

[202] SOMMERVOGEL, t. 8 (1898), col. 1335; URIARTE 1904, t. 4 (1914), p. 224 (n.º 5645).

[203] *El peregrino moribundo, o devocion practicable, para alcançar vna santa muerte, por la intercession de San Francisco Xavier, Apostol de las Indias. Tributo de afecto humilmente ofrecido Por el Doct. D. Geronimo Bardi: Y traducido de Italiano en Español por vn devoto del Santo. Dedicado* [...]. *Và añadido el Novennrio* [sic] *del Santo. Impresso en Valencia en la Imprenta de la Viuda de Benito Macè, por Iaime de Bordaçar. Año 1682*. En p. 308-313. Además de la glosa con el Soneto, reproduce este por segunda vez, siempre como de Javier.

[204] VERD 2014.

[205] VERD 2008.

[206] VERD 2013.

[207] CARREÑO 1920. A pesar del título, no trata de la santa; es solo un modo de denominar el Soneto. Este artículo se reprodujo, con algún añadido, al principio de CARREÑO 1921, p. 7-30.

libros[208]. Carreño reproduce, con nobleza y exactitud, la recensión de 1916 del P. Atanasio López[209]. Después indica que conoce el artículo del P. Daniel Restrepo, publicado en la misma revista. Discute ampliamente lo que dijo el P. Gregorio de Santiago Vela en 1917 sobre la nacionalidad de Guevara en el libro de Carreño. Pero como el P. Gregorio de Santiago cambió de opinión en 1922, como hemos visto, aprobando que Guevara hubiera nacido en México, esta refutación ha quedado obsoleta. Vengamos a lo principal.

Sus disquisiciones sobre el viaje del Soneto de Guevara desde Michoacán a Europa y a la India, parecen reforzadas por el texto que hemos visto de Gómez Restrepo sobre la obra Mirra dulce, del mexicano Francisco Ruiz de León[210], poemario que viajó a Santa Fe de Bogotá, para ser publicado, ya muerto aquel, en 1791, texto de Gómez Restrepo que reproduce Carreño porque le parece corroborar su tesis[211]. Ya lo hemos examinado.

En cuanto a la fecha, se apoya en el P. Gregorio de Santiago cuando dijo que el año 1638 es solo el de la terminación de la copia del *Arte doctrinal*. Que no todas las obras contenidas en él son de ese año, que una está fechada en 1634, y que, por tanto, el Soneto de Guevara «lo mismo puede datar de 1638 que de diez o veinte años antes»[212]. Carreño aduce distintos ejemplos de obras que se publicaron mucho después de ser escritas, entre ellas algunas suyas. Su conclusión final es la siguiente:

«La aseveración, pues, categórica, definitiva de los PP. [Atanasio] López y [Daniel] Restrepo me parece que, con todo el respeto que ambos merecen, no presenta una base de absoluta firmeza; y estimo que puedo continuar suponiendo a Guevara como el que hasta hoy tiene mayores probabilidades de ser considerado autor del célebre soneto»[213].

En 1942 dirá más: «quien hasta hoy presenta mayores derechos»[214]. Pero me parece que afirmar que Guevara es el que tiene «mayores probabilidades» o «mayores derechos» no tiene ningún sentido dado el antecedente de

[208] CARREÑO 1920, p. 13 (reimpreso en 1921), estaría escrita a bordo de un *pullman*. En p. 36, «en el tren», sin sus libros delante. Es inexacto el título *Antología de clásicos castellanos* que le adjudica a Adolfo Bonilla San Martín (p. 21), que no aparece con ese nombre. Sin duda se refiere a BONILLA 1917, que tiene otro título.

[209] CARREÑO 1920, p. 16-18 (reimpreso en 1921, p. 10-12).

[210] GÓMEZ RESTREPO 1917, p. 216.

[211] CARREÑO 1920, p. 19 (reimpreso en 1921, p. 13). El texto que reproduce Carreño de Gómez Restrepo apareció en 1917 en *La Revista Nueva* de Panamá, por la que lo cito, pero aquí lo remite Carreño a *El Nuevo Tiempo* de Bogotá, 27 de agosto de 1917, número 5.263. Parece, pues, que el artículo de aquel se publicó dos veces, al menos parcialmente.

[212] G. DE SANTIAGO 1913, t. 3 (1917), p. 505.

[213] CARREÑO 1920, p. 34 (reimpreso en 1921, p. 27-28). La cursiva es de Carreño.

[214] CARREÑO 1942a, p. 55; y en 1942b, p. 74.

Antonio de Rojas. ¿Quién duda de que Rojas tiene más probabilidades que Guevara?

El argumento de que una poesía pudo aparecer bastante años después de haber sido compuesta vale menos para Guevara que para Rojas. Guevara pudo componer el Soneto diez o veinte años antes de 1638, como dice el P. Santiago Vela, pero el *No me mueve* de Rojas también pudo ser compuesto diez o veinte años antes de 1628. La edición impresa de Madrid (1628) tiene una década de ventaja. Si la poesía de 1628 no es de Antonio de Rojas, como se admite generalmente, ya existía antes. Tengamos en cuenta que, aunque todavía falta un estudio a fondo sobre el siglo de su composición, parece que la mayoría de los críticos se inclinan por la segunda mitad del siglo XVI.

Y recientemente ha aparecido un precedente. En 1985 llegaron a la Bancroft Library de la Universidad de California, campus de Berkeley, los 225 volúmenes de manuscritos de la increíble *Colección Fernán Núñez* (o Fernán Núñez Collection)[215]. El manuscrito que nos interesa es el ms. 86[216]. Se trata de *Poesías recopiladas* por un tal Francisco Carenas, del cual anota otra mano junto a su firma que murió en Zaragoza en 1632[217]. El códice contiene poesías transcritas en 1611[218]. El Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* está en el fol. 30r, antes de la dedicatoria, que es del 21 de enero de 1622[219]. Aunque alguno ha fechado esta compilación entre 1610 y 1625[220], Randolph piensa que posiblemente *Poesías recopiladas* «se constituyera antes de 1622, año de la dedicatoria»[221]. En todo caso es anterior a Rojas y Guevara (dieciséis años antes que este).

El Soneto está en el fol. 30r, escrito al pie de la página en sentido transversal. Lo copio del manuscrito:

Acto de contricion del Pecador
Soneto
No me mueue mi Dios para quererte
el Cielo que me tienes prometido
ny me mueue el Infierno tan temido
para dexar por esso de offenderte.

[215] Sobre ella véanse DÍEZ FERNÁNDEZ 1997 y 2002; RANDOLPH 1998.

[216] Una amplia monografía sobre él es el artículo de RANDOLPH 1998. Más brevemente, DÍEZ FERNÁNDEZ 1997, p. 155-157; ID. 2002, p. 70-72.

[217] RANDOLPH 1998, p. 79.

[218] Ibid., p. 67, 79.

[219] Ibid., p. 78-79.

[220] Ibid., p. 67.

[221] Ibid., p. 72.

Tu me mueues Señor mueueme el Verte,
clauado en essa cruz Y escarnecido,
mueueme el Ver tu cuerpo tan herido
mueuenme tus afrentas y tu muerte.
Mueueve al fin tu Amor en tal manera
que aunque no huuiera Cielo: yo te amara
y aunque no huuiera Infierno te temiera
No tienes ***que me dar*** *por que te quiera*
por que aunque *quanto espero: no esperara*
Lo mismo que te quiero te quisiera.

He marcado en negrita dos frases. Empiezo por la segunda. Muestra una construcción moderna. Hoy en lugar de *porque* se usa *pues* en el penúltimo verso, porque fluye mejor. Pero en los manuscritos del Soneto era más frecuente la construcción con *si* que con *aunque*: porque si quanto espero no esperara. Este aunque es un signo de modernidad. Hay que decir que este Soneto no disuena respecto al que se usa hoy, parece una versión moderna.

La primera negrita dice *No tienes que me dar* en lugar de No me tienes que dar, con el pronombre antes del infinitivo. Es una construcción primitiva del español, que fue desapareciendo en el siglo XVI. Apoyaría la antigüedad del Soneto. Algunos autores defienden que es de ese siglo. San Ignacio de Loyola (1491-1556) usa esta construcción: «sin yo lo merecer». Pero no es el momento de sacar conclusiones sobre la datación del Soneto. Hay que saber que, por inercia, esta construcción se mantuvo en la gran mayoría de los manuscritos antiguos del Soneto.

Esbozo historiográfico de la atribución a Guevara

A pesar de todas las objeciones, la atribución del Soneto a fray Miguel de Guevara ha tenido un largo recorrido. Es en México donde tiene más predicamento y hasta el día de hoy. Creo interesante hacer un repaso sobre esta atribución, aunque solo puede ser de modo sumario y sobre los testimonios significativos. Se omiten los estudios ya vistos en el debate que siguió al libro de Carreño.

Los escritos aparecen en dos formatos: antologías y estudios o libros de literatura. Creo que es mejor mezclarlos que separarlos. Lo que sí me parece informativo es examinar por separado el ámbito mexicano[222] (en el que predominan las antologías) y el internacional.

[222] Una lista de críticos mexicanos que aceptan a Guevara, en ADIB 1949, p. 322, nota 7.

1) En México

José García Gutiérrez. En México quizás se puede poner en primer lugar a Jesús García Gutiérrez, que publicó una antología de poesía religiosa mexicana en 1919, solo tres años después del libro de Carreño. En ella ya se hace eco de esta obra y, en consecuencia, incluye cuatro poesías del manuscrito de Guevara bajo su nombre, incluido el *No me mueve, mi Dios, para quererte*[223]. Pero al final del libro añade una Nota, que dice: «Ya en prensa esta colección y cuando ya no era posible retirar este pliego, he visto en el *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, de Fr. Gregorio de Santiago Vela, O.S.A. la prueba de que no es Fr. Miguel de Guevara el autor del soneto No me mueve mi Dios… y esto me hace sospechar que tampoco lo será de los otros»[224].

Se trata de un testimonio significativo por su fecha, que se encuentra citado en los estudios sobre el particular por la reacción de Carreño: «el P. García Gutiérrez ha procedido con increíble ligereza o con inexplicable mala fe, toda vez que el P. Vela está lejos de presentar las pruebas que dice el autor de *La poesía religiosa en México*»[225]. También el P. Gregorio de Santiago Vela salió en defensa de Carreño, censurando la «ligereza indisculpable»[226] del antólogo. Pero dudo que García Gutiérrez, que era canónigo de la catedral de la ciudad de México, procediera con mala fe, pues sería una ingenuidad escudarse en un testimonio muy fácilmente refutable y había mostrado antes su buena disposición al incluir cuatro poesías de Guevara. Pudo deberse a un error de información. Pero Carreño magnificó el error y le dio publicidad.

Alfonso Méndez Plancarte (1909-1955), sacerdote y fecundo intelectual mexicano, malogrado prematuramente[227]. Tuvo un gran influjo, pues parece que con él empieza la aceptación fija y permanente de las poesías del manuscrito poniéndolas bajo la atribución de fray Miguel de Guevara[228], al que siguieron los demás. En su antología de *Poetas novohispanos*, de 1942, está totalmente de acuerdo con Carreño, al que defiende en la introducción[229]. Después pone bajo el nombre de Guevara el *No me mueve* y otras tres poesías

[223] GARCÍA GUTIÉRREZ 1919, p. 39-41.

[224] Ibid., p. 188.

[225] CARREÑO 1920, p. 35-36. Este artículo se reimprimió al principio de CARREÑO 1921, donde se repite esta frase en la p. 29; el cual estaba tan afectado que volvió sobre ello en la p. 86.

[226] G. DE SANTIAGO 1920a, p. 288; ID. 1920b, p. 233.

[227] Me escribió Mons. Joaquín Antonio Peñalosa (1922-1999) el 16-IV-1998: «Alfonso murió a los 45 años de súbito, haciendo Ejercicios Espirituales».

[228] Véase CARREÑO 1942a, p. 42 y 46; y 1942b, p. 20 y 34. También ADIB 1949, p. 322, nota 7.

[229] MÉNDEZ PLANCARTE 1942, p. XXXV-XXXVII. (Y en las reediciones)

del *Arte doctrinal* con un breve comentario de cada una de ellas[230]. Ha sido reeditado varias veces y, como he dicho, su autoridad fue decisiva en la aceptación de las poesías como de Guevara.

Antonio Castro Leal (1896-1981), rector de la Universidad Nacional de México, publicó una antología lírica mexicana. En la segunda edición, de 1935, trató de la atribución a Guevara del Soneto a Cristo Crucificado, pero no se atrevió a incluirlo en la antología, hasta que por fin, en la tercera edición de 1945, se decidió a incluirlo bajo su nombre[231]. Ha seguido publicándose.

Francisco González Guerrero (1889-1963). El poeta, político y académico mexicano, publicó en 1945 una antología de sonetos mexicanos, entre los cuales incluyó el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, firmado por Fray Miguel de Guevara[232].

Victor AdIbid. Su artículo de 1949 sobre Fray Miguel de Guevara y el Soneto es una síntesis muy concreta y rica sobre la vida y la obra del fraile agustino, cuyo original, como se ve por las citas, tuvo entre las manos. Ha aparecido muchas veces en estas páginas. Su estudio, conciso, completo y ordenado, es muy útil para no perderse en las elucubraciones de Carreño. Pero es un adicto total a su tesis. Como Carreño, insiste en la honradez de Guevara para dar por suyas las poesías y, por tanto, el *No me mueve*, sin que sean obstáculo para él los diez años de precedencia de Antonio de Rojas[233]. Afirma que lo que le movió a volver sobre este asunto fue contrarrestar la tesis doctoral del año anterior sobre el Soneto de la norteamericana Mary Huff[234], en la que se concluye que el Soneto es anónimo. Tesis que es del año anterior (1948) y que Adib había recensionado[235]. Pero, respecto al importante artículo de Bataillon, que es del año siguiente (1950), y que contradice su demostración, parece que no se pronunció.

Samuel Beckett/Octavio Paz. En 1959 el poeta irlandés Samuel Beckett tradujo al inglés una antología de la poesía mexicana, escogida por Octavio Paz. En ella están los cuatro sonetos que le atribuye Carreño a Guevara[236], incluido el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, cuya versión empieza así: *I am not moved to love thee, my Lord God, / By the heaven thou hast promised me*.

---

[230] Ibid., p. 139-141. (Y en las reediciones).

[231] CASTRO LEAL 1945, p. XII y 11. Sobre él, véase ADIB 1949, p. 322, nota 7.

[232] GONZÁLEZ GUERRERO 1945, p. 104.

[233] ADIB 1949, p. 319-321.

[234] Ibid., p. 313. Se trata de HUFF 1948.

[235] En Nueva Revista de Filología Hispánica, 3 (1949) 90-91.

[236] He manejado la edición de BECKETT 1970, p. 61-64.

Heráclides D'Acosta, autor de media docena de antologías, publicó en 1962 una de poetas mexicanos, en la que encontramos el *No me mueve, mi Dios* bajo la firma de Fr. Miguel de Guevara[237].

Salvador Novo López (1904-1974), poeta, ensayista y dramaturgo mexicano, publicó varias antologías y, entre ellas, *Mil y un sonetos mexicanos del siglo XVI al XX*, en 1963. En esta incluye a Miguel de Guevara con el *No me mueve* y otras poesías de su manuscrito[238].

Dos diccionarios biográficos. El *Diccionario de escritores mexicanos* de Ocampo & Prado (1967) y el *Diccionario Porrúa* en su edición de 1995. Los textos de los dos son muy parecidos, aunque el primero es más extenso y ha consultado más bibliografía. Por eso es quizás más prudente: presenta la autoría de Guevara favorablemente, pero sin dar un juicio definitivo[239]. El segundo afirma: «Hasta hoy ningún autor tiene a su favor las pruebas con que él [Guevara] cuenta para que se le considere autor del ejemplar soneto»[240]. Un afirmación como esta en 1916 (Carreño) era temeraria, pero repetirla en 1995 es una señal de desconocimiento de las investigaciones posteriores.

Félix Blanco. En 1967 publicó por primera vez una antología de Poetas mexicanos, varias veces reeditada. Incluye a fray Miguel de Guevara con el *No me mueve* en la reimpresión que he visto de 1970[241].

Francisco Montes de Oca. Es un caso interesante. En 1968 publicó una antología de *Poetas mexicanos*, que ha tenido muchas reediciones, por lo que su influjo ha sido importante. Y en ella puso bajo el nombre de Miguel de Guevara el Soneto *A Cristo crucificado* y dos sonetos más del *Arte doctrinal*[242]. Pero en 1982 publicó otra antología, *Poesía hispanoamericana*, que incluye de nuevo a Guevara, aunque con un cambio muy importante: incluye esos dos sonetos de su manuscrito, pero suprime el *No me mueve*[243]. Se ve que conoció los argumentos en contra.

Miguel Gussinyé Alfonso está también, por excepción, en contra de Miguel de Guevara, pues no lo incluyó en 1971 en su *Antología de la poesía mexicana*[244]. (La primera edición, que no he visto, es de 1964).

---

[237] D'Acosta 1962, p. 30.
[238] Novo 1963, p. 169-170.
[239] Ocampo & Prado 1967, p. 161.
[240] *Diccionario Porrúa* 1995, t. 2, p. 1613.
[241] Blanco 1970 (2.ª reimpresión), p. 27.
[242] Montes de Oca 1968, p. 9-10.
[243] Montes de Oca 1982, p. 2
[244] Gussinyé 1971. Se trata de la tercera edición.

P. Salazar dio a luz en México en 1973 y 1975 unas *Poesías religiosas escogidas*. Naturalmente no podía faltar el *Soneto al Crucificado*, pero lo pone como «anónimo español»[245], lo que constituye otro caso inusual en el ámbito mexicano.

Antología de la lengua española (1971). Que una antología sea de «nivel de bachillerato», como se dice en la misma obra, no menoscaba sino aumenta su interés para este estudio. Pues indica hasta donde se ha extendido la atribución a Guevara. Por eso nos importa saber que en esta antología para bachilleres, que abarca también la poesía de la península ibérica, se pone como de Guevara el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*[246]. Es lo que se enseñaba en las escuelas mexicanas.

Manuel Ponce Zavala publicó en 1993 un artículo sobre la poesía religiosa en México. En él dedica un apartado a fray Miguel de Guevara, reproduciendo como suyo el *No me mueve* y dos sonetos más de su manuscrito[247].

Raymundo Ramos. Pasamos al siglo XXI con una antología publicada al mismo tiempo en Argentina y México (2003). En ella, después de tratar sobre la autoría de Guevara en la introducción, publica el Soneto y otras dos poesías del *Arte doctrinal* bajo su patrocinio[248].

Juan Domingo Argüelles. Llegamos a nuestros días. En su gran antología de la poesía mexicana, de casi 900 páginas, publicada en 2012, presenta a Guevara con el *No me mueve* y otros dos sonetos de su manuscrito[249].

Arnulfo Herrera Curiel. Como profesor universitario, sus trabajos muestran conocer la bibliografía pertinente. En 1989 publicó un estudio titulado *El estado de cuenta de fray Miguel de Guevara*. Es decir, sobre la poesía *Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta*, una de las del manuscrito de nuestro fraile agustino. Se trata de una erudita investigación sobre la fugacidad del tiempo. Como conoce la *Biblioteca* de Gallardo, que trata de este soneto, puede decir Herrera: «El poema del "tiempo y la cuenta" era muy conocido en España. Los incrédulos pueden consultar el tomo IV de Gallardo [de 1889] y cancelar de este modo sus dudas»[250]. En cuanto al *No me mueve*, conoce la tesis doctoral de Huff y el estudio del hispanista Marcel Bataillon, que adelanta el Soneto a la época de San Juan de Ávila por una frase muy parecida del *Audi, filia*, de 1560. Y, respecto a la publicación de Rojas en 1628, dice Herrera:

[245] SALAZAR 1975, p. 9.
[246] *Antología* 1971, p. 161.
[247] PONCE ZAVALA 1993, p. 63-65.
[248] RAMOS 2003, p. 18, 57-58.
[249] ARGÜELLES 2012, p. 106-107.
[250] HERRERA 1991, p. 145.

«Hay varias razones para sospechar que el soneto llevaba ya muchos años circulando en España de muy diversas formas y que su anonimato obedece a cuestiones de censura religiosa»[251]. Añade a continuación que «la idea del amor desinteresado no tenía ninguna novedad», remontándose al siglo XII y citando a diversos autores antiguos y comentaristas modernos, por lo que piensa que nuestro Soneto no pudo pertenecer a Guevara. Resumido en una sola frase: «Le hemos quitado la paternidad del soneto "A Cristo crucificado" y la de "El tiempo y la cuenta" con fundamentos filológicos»[252].

En 1996 escribió Herrera Curiel un libro en el que dedica una sección al mismo soneto *Pídeme a mí mismo el tiempo cuenta* en Guevara[253], soneto que veremos en su lugar. Pero ahora, siete años después, ha cambiado de opinión: «No es difícil que fray Miguel de Guevara pueda ser el autor de los poemas que están en su manuscrito». No solo del soneto anterior, sino también del No me mueve, cuyos principales opositores a esta paternidad, dice, son los estudiosos españoles[254]. Aunque solo lo afirma como sugerencia.

En 2003 vuelve a tratar de las poesías del manuscrito de fray Miguel de Guevara, de las que se ha hecho especialista. De nuestro Soneto solo dice de pasada, nombrando a Guevara: «el probable autor del famoso "No me mueve, mi Dios, para quererte"»[255].

Y en 2007, en otro estudio sobre el *No me mueve*, vuelve a su posición inicial: su ambiente cultural es más antiguo, como mostraron Bataillon y Huff, por lo que «la autoría de fray Miguel de Guevara quedó muy debilitada»[256].

Conclusión. Tras este recorrido está claro que en México se considera y se enseña en general el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte* como obra de fray Miguel de Guevara, así como se le adjudican las otras poesías de su manuscrito. En parte es explicable porque el *debate* se produjo sobre todo en España con poca repercusión en México. Es tan firme esta cuasi unanimidad que, cuando el autor de estas líneas lo ha puesto en duda en una conversación con un mexicano, se ha encontrado con un gesto de sorpresa o de rechazo. De ello se sigue una conclusión: que Carreño ha conseguido su objetivo. En México pasan de generación en generación las antologías con las mismas atribuciones a Guevara. Fuera de los investigadores, como el citado Arnulfo Herrera, no han llegado al gran público los estudios posteriores so-

[251] Ibid., p. 147. Creo que no es cierta la heterodoxia y la censura del Soneto en aquel tiempo, pero no es el momento de tratarlo.

[252] Ibid., p. 148-149.

[253] Herrera 1996, p. 66-76: «3. El tiempo como "pasa-tiempo"».

[254] Ibid., p. 75.

[255] Herrera 2003, p. 227.

[256] Herrera 2007, p. 127.

bre el Soneto, de los que ofrezco una parte en el apartado siguiente. Por ejemplo, antólogos mexicanos posteriores a 1950 no han dado muestra de conocer la bibliografía moderna, como el artículo de Bataillon.

2) Fuera de México

A continuación van a predominar los estudios sobre las antologías, aunque al final echaremos una mirada de conjunto sobre ellas. La lista siguiente es muy irregular: mezcla pequeñas notas de divulgación con investigaciones de gran calado. Se podría haber hecho una selección entre los estudios académicos y los de divulgación o con carencias bibliográficas. No tienen el mismo valor y sería lícito prescindir de los segundos, pero he querido aducir todos los que se centran en Guevara. Por eso mismo he excluido otros estudios importantes sobre el Soneto que no tratan de Guevara, aunque esto influiría en el asunto de la autoría.

Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), miembro de la Academia de la Historia y de la Real Academia, ilustre polígrafo. En sus *Flores de poetas ilustres de los siglos XVI y XVII*, de 1917, antologiza el Soneto bajo el nombre de fray Miguel de Guevara, aunque con una interrogación y citando en una nota el libro de Carreño[257]. Fue quizás la primera reacción positiva al libro del autor mexicano, al año siguiente de su obra (1916), lo que le llenó a este de satisfacción[258].

Juan Hurtado y Ángel González Palencia, tratando de la paternidad del Soneto[259], ya en 1920 se hacen eco con cierta amplitud de los argumentos de Carreño a favor de Guevara y examinan también las otras atribuciones, para concluir: «En definitiva, el autor de tan notable soneto es hoy incierto y desconocido»[260].

Domingo Hergueta y Martín (1856-1940) en un erudito artículo de 1927 sobre el Soneto se muestra disconforme con Carreño[261]. Repite argumentos conocidos, como los del libro de Rojas de 1928, el de Malvezzi, el manuscrito de El Escorial, etc. Pero tiene una aportación novedosa sobre Juan Martínez de la Parra, que ya hemos visto en páginas anteriores.

Eduardo de Ory y Sevilla (1884-1939), gaditano, publicó seis antologías, entre ellas una de poesía mexicana, en 1936. No incluye en esta ni a fray Miguel de Guevara ni nuestro Soneto[262].

---

[257] BONILLA 1917, p. 194 y 229.

[258] CARREÑO 1920, p. 21 (reimpreso en ID, 1921, p. 15). Pero da mal el título de la antología de Bonilla.

[259] HURTADO & GONZÁLEZ PALENCIA 1921, p. 468-469. Lo mismo repiten en las reediciones de esta *Historia de la literatura española*.

[260] Ibid., p. 469.

[261] HERGUETA 1927, p. 103-106.

[262] ORY 1936.

Roque Esteban Scarpa (1914-1995). Americano, chileno en concreto, miembro de la Academia Chilena de la Lengua. En su magna antología *Voz celestial de España* (1944), pone el Soneto como «anónimo», aunque en una nota indica conocer la atribución a Guevara[263].

Luis Martínez Kleiser (1883-1971) publicó en el ABC de Madrid en 1948 una columna en la que, apoyado en Carreño, Bonilla San Martín y Gómez Restrepo, dice que por fin se ha descubierto al «oscuro fraile» de Menéndez Pelayo autor del Soneto: fray Miguel de Guevara[264].

Sister Mary Cyria Huff. Esta religiosa norteamericana publicó en 1948 su tesis doctoral sobre el Soneto, sin duda el estudio con conocimientos bibliográficos más amplios hasta entonces. Aunque hay que disentir de algunas de sus conclusiones, contiene una mina de información histórica y bibliográfica sobre todos los aspectos del Soneto, muy útil para cualquier estudioso, pero su objeto principal aparece en el subtítulo: *Its Theme in Spanish Tradition*. Es decir, el tema del amor desinteresado en la literatura teológica y literaria española desde San Isidoro hasta el siglo XVII, con especial énfasis en el periodo clásico, de 1500 a 1650. Con ello demuestra que el puro amor a Dios estaba entrañado en la tradición española y era muy común desde el siglo XVI. Como Huff también toca todos los temas, dedica unas páginas a las principales atribuciones, empezando por la de Guevara, que es a la que dedica menos atención, ocho líneas[265], porque no le da valor. Concluye que el himno es anónimo[266]. Lo importante es que muestra cómo desde mucho antes de Guevara el amor desinteresado era muy común en España. (¡Hasta lo conoce Sancho Panza![267], en 1605, treinta y tres años antes que el manuscrito de Guevara).

Marcel Bataillon (1895-1977) escribió en 1950 un artículo transcendental y de gran repercusión sobre el Soneto. Algunas de sus afirmaciones ya se han expuesto en páginas anteriores. El gran hispanista examina muchas hipótesis para decantarse por el siglo XVI, en el que era muy común el amor desinteresado, sobre todo en la escuela de San Juan de Ávila (1500-1569), el cual tiene expresiones muy parecidas como la siguiente: «Aunque no hubiese infierno que amenazase, ni paraíso que convidase, ni mandamiento que constriñese, obraría el justo por solo el amor de Dios lo que obra»[268].

[263] SCARPA 1944, p. 330.

[264] MARTÍNEZ KLEISER 1948, p. 3.

[265] HUFF 1948, p. 29.

[266] Ibid., p. 37-38.

[267] «Con esa manera de amor —dijo Sancho— he oído yo predicar que se ha de amar a Nuestro Señor, por sí sólo, sin que nos mueva esperanza de gloria o temor de pena» (Quijote I, 31). Además Sancho no alude a tratados místicos o teológicos, sino a la predicación popular desde el púlpito.

[268] BATAILLON 1950, p. 256.

Examina la hipótesis de fray Miguel de Guevara[269]. Cree que, según las dos poesías *Del autor a su Arte*, versificaba «con mediana gracia»[270] pero no más. Por otra parte, afirma —al contrario que Carreño y de acuerdo con estas páginas— que las otras poesías del *Arte* «no se dan [en el manuscrito] por obra de Guevara», añadiendo que «la inspiración es común a una amplia corriente de espiritualidad y a una escuela de sonetistas cristianos que florece durante bastantes decenios después de mediados del siglo XVI»[271]. En cuanto al argumento de que Guevara dio el nombre del tratado del Apocalipsis que incluye en su manuscrito, pero no el de los sonetos, afirma: «La diferencia se explica muy bien si estas poesías llegaron anónimas a las manos de fray Miguel»[272], lo que deshace el argumento de Carreño. Añade: «En la hipótesis de copiar el autor poesías propias sorprenden las imperfecciones en el texto de los sonetos», imperfecciones que detalla[273]. Termino con esta frase de Bataillon:

> «Estas poesías nos remiten, más bien que a una personalidad de escritor, a una corriente viva de la espiritualidad católica. Poesía inspirada y utilitaria a un tiempo, puede decirse que versos de esta índole fueron el mejor vehículo del sentimiento religioso que alentaba en ellos. No es de extrañar que muchas poesías de éstas, y no de las peores, circularan anónimas. Ni a los autores les interesó firmarlas ni les importaba el nombre del autor a los que las copiaban y recitaban»[274].
>
> «No les importaba el nombre del autor a los que las copiaban». A los copistas les importaba simplemente la edificación. Esto deshace el repetido argumento de que Guevara no da los autores de las poesías (fuera de las de fray Bernardo de Alarcón, secretario de su Padre Provincial, con el que estaba obligado), porque eran suyas. Pero es que no pretendía más que enfervorizar.

Ángel Custodio Vega (1894-1972). El ilustre investigador agustino escribió en 1951 dos páginas sobre Guevara y el *No me mueve* en la magna *Historia general de las literaturas hispánicas* dirigida por Guillermo Díaz-Plaja[275]. El planteamiento del P. Vega es simple y extraño. Después de repetir la afirmación de Carreño sobre el parecido del *No me mueve* con los

[269] Ibid., p. 266-269.
[270] Ibid., p. 267.
[271] Ibidem.
[272] Ibid., p. 267, nota 42.
[273] Ibid., p. 267, nota 43.
[274] Ibid., p. 268.
[275] Uso la reimpresión de VEGA 1968. Hay que advertir que su estudio del Soneto es un subepígrafe dentro del capítulo dedicado a fray Luis de León.

sonetos «hermanos» de Guevara (cosa muy discutible, como veremos detenidamente), compara las dos versiones del Soneto según Antonio de Rojas (1628) y Miguel de Guevara (1638). Constata que el texto de Rojas es más deficiente, luego el autor debe ser Guevara (hermano de orden del P. Vega): «No quedan ya en pie más que dos competidores, entre los muchos que había antes: Guevara y Rojas, y excluido éste por las malas transcripciones de que da pruebas el ejemplar único que se conserva en la Biblioteca de San Isidro, quien mejores títulos puede alegar es nuestro padre Guevara»[276]. No veo lógica en su argumento. Que Rojas copiara el Soneto imperfectamente y Guevara más perfectamente solo permite deducir que Rojas depende de una copia inferior y Guevara de otra mejor (de las muchas que había), pero no que lo escribiera antes. Y si Guevara lo escribió antes y —sin publicarlo, lo que es difícil— le llegó a Rojas (como supone Carreño), ¿por qué no lo reprodujo tal cual?, ¿por qué Rojas iba a estropear a Guevara? Además *datur tertium*: la poesía no es de ninguno de los dos, la poesía corría y cada uno se ha servido de una versión distinta, mejor o peor. Su exposición no concuerda con la erudición de los otros escritos del docto agustino. Su planteamiento es dicotómico: o Guevara o Rojas; por tanto, si el Soneto no es de uno, es del otro. Pero, como no es de Guevara, según veremos al final, tendría que ser de Rojas, según su planteamineto, lo que es falso. Compárese con el artículo que escribió Bataillon un año antes y que el P. Vega no conoce (ni el libro de Huff).

Isaac J. Barrera. El largo artículo de Barrera, publicado en el Ecuador en 1953 no aporta nuevas ideas. Se limita a exponer y defender «los estudios de Carreño, que me han satisfecho por completo y entusiasmado, al punto de querer compartir este entusiasmo con los lectores ecuatorianos», según sus palabras finales[277].

Guillermo Ávila publicó en una revista literaria en 1955 un breve artículo de tres páginas sobre el Soneto y fray Miguel de Guevara. Sus únicas fuentes son la *Historia de la Literatura española* de Hurtado y González Palencia, ya vista, y el Espasa, de los que copia varios párrafos; como se ve, dos escritos muy secundarios. Lo sorprendente es que siendo negativos los textos y los párrafos copiados, concluye lo contrario de lo que dicen las dos fuentes en que ha bebido: «de lo que dice Carreño en su mencionada obra [obra que él no conoce] el famoso soneto debe tenerse como autor al P. misionero Fray Miguel de Guevara»[278].

[276] VEGA 1968, p. 664.
[277] BARRERA 1953, p. 209.
[278] ÁVILA 1955, p. 22.

Andrés González. En 1960 publicó fray Andrés González en la revista agustiniana *Casiciaco* un artículo sobre la paternidad del Soneto. El autor examina todas las opciones, procurando mantenerse en una ponderada imparcialidad. Dice que lo determinante para formarse un juicio no ha de ser el contenido místico sino la forma. Esto le lleva a concluir, aunque solo como sugerencia, que Guevara tiene a su favor «la capacidad de composición (en su obra se insertan otros sonetos de bellísima factura y elevado sentido místico)»[279]. O sea, para asignar el Soneto a Guevara, se funda en las otras poesías del *Arte doctrinal*, que veremos que no son de él. Dice González que hay que basarse en la forma, pero las otras poesías, como también consideraremos, no coinciden en la forma con el No me mueve. Y termina apelando al fondo, que había descalificado como prueba, el «elevado sentido místico». Además, varias poesías «místicas» no tienen por qué ser del mismo antor.

Augusto Iglesias Mascaregno (1897-1975). Ya conocemos distintas declaraciones de este académico chileno en su larga investigación de 1970 sobre el Soneto y fray Miguel de Guevara. Refuta a los que defienden su autoría: Gómez Restrepo, G. de Santiago, Bonilla y Méndez Plancarte[280]. Y termino con sus últimas palabras: «Lo más prudente, hasta la fecha en que damos término a estas páginas, es seguir considerando el *Soneto A Cristo Crucificado* como de autor Anónimo»[281].

Frank Dauster, profesor e hispanista norteamericano. Publicó en 1970 una antología de poesía mexicana[282]. En ella no aparece fray Miguel de Guevara, lo que muestra que no le asigna nuestro Soneto ni ninguna de las poesías de su manuscrito.

Agustín del Saz publicó varias antologías de poesía: argentina, panameña, mexicana, hispanoamericana. Nos interesa la del país azteca, que es de 1972. Incluye a Miguel de Guevara con el No me mueve y tres sonetos más de su manuscrito[283]. Parecería haberse limitado a seguir las antologías publicadas en México.

Hugo Emilio Pedemonte publicó en El Salvador para el Ministerio de Educación en 1973 una *Antología del soneto hispanoamericano*[284]. Se esperaría que contuviera el *No me mueve*, pero no aparece. Luego no lo consideraba hispanoamericano ni mexicano.

---

[279] GONZÁLEZ 1960, p. 82.
[280] IGLESIAS 1970, p. 270-273.
[281] Ibid., p. 274.
[282] DAUSTER 1970.
[283] SAZ 1972, p. 51-53.
[284] PEDEMONTE 1973.

Juan Luis Alborg (1914-2010) en su gran *Historia de la literatura española* (en la edición de 1975) dedica cinco páginas al Soneto, colocándolo en el siglo XVI. Estudia ampliamente todas las asignaciones y dice: «La atribución de Carreño a fray Miguel de Guevara se considera hoy inadmisible»[285].

Bartolomé Mostaza (1907-1982) publicó dos voluminosos tomos en 1981 y 1982 de una de las mayores antologías de la poesía española, que su muerte el 2 de abril de 1982 lamentablemente no le permitió terminar. En ambos volúmenes dedica bastante espacio al estudio de nuestro Soneto, pero apenas unas líneas a Miguel de Guevara: «De este manuscrito no se tuvo noticia hasta 1915, en que Alberto M. Carreño lo dio a conocer y sobre el cual siguió después publicando otros trabajos de aire más polémico que científico»[286].

John V. Falconieri (1920-2009), norteamericano, fue un incansable buscador de manuscritos del Soneto (descubrió seis manuscritos del original y diez traducciones al italiano)[287], y publicó en 1982 (aunque su ponencia la pronunció en 1971) un artículo de gran importancia sobre las fuentes del Soneto. En él dedica una página al libro de Carreño, que «hizo estallar una guerra bibliográfica en 1915», que era «un gran palacio de erudición», pero que empezó a derrumbarse, dice, el año siguiente con la recensión del P. Atanasio López. «Carreño trata de reconstruir su edificio en 1942 pero con las mismas piedras que antes. Ya nadie reacciona»[288].

José María Valverde (1926-1996), poeta y escritor, en su *Antología de la poesía española e hispanoamericana* de 1986 incluye a fray Miguel de Guevara con el *Soneto a Cristo crucificado* y otros dos sonetos más de su *Arte doctrinal*[289]. Extraña que en la bibliografía solo menciona el artículo de Adib (y sin poner su nombre).

Conclusión. En cuanto a los *estudios*, notamos que los grandes especialistas suelen estar en contra de Guevara. Respecto a las *antologías*, he seleccionado dos grandes antologías modernas (las de Mostaza y Valverde). También hemos visto la antología de Bonilla y San Martín, publicada inmediatamente después del libro de Carreño, y las de Ory y Agustín del Saz, por referirse a México. De estas cinco españolas dos son favorables a Guevara, dos contrarias y una con interrogación. Pero las americanas, las de Chile (Scarpa), El Salvador (Pedemonte) y Estados Unidos (Dauster), son contrarias a él. Fuera de estas, he examinado *más de cincuenta antologías* publicadas en España a

[285] Alborg 1975, p. 839.
[286] Mostaza 1981, t. 1, p. XXXI.
[287] Falconieri 1982, p. 497.
[288] Ibid., p. 493-494.
[289] Valverde 1986, p. 283-284.

partir del año de Carreño de 1916, también por autores extranjeros, y en *ninguna* de ellas se pone a fray Miguel de Guevara como autor. Ni a otro. Casi en su totalidad ponen el Soneto como anónimo.

El contraste con México es notable, que aún en el siglo XXI sigue poniendo a Guevara como autor del Soneto y de las otras poesías de su manuscrito. Pasemos a considerar estas últimas.

Las otras poesías del Arte doctrinal que Carreño atribuye a Guevara

Preliminares

Llegamos al fulcro de esta investigación. Guevara titula dos poesías como *Del autor a su Arte*, o sea, a su libro. Y, en efecto, ambas se refieren a su obra. Y son de «mediana gracia» según Bataillón[290]. Incluso Carreño reconoce: «Los cuartetos [redondillas, Del autor a su Arte] no constituyen precisamente un modelo de poesía»[291]. (A las que que añadir la octava real *Esta corona celestial formada*, que es de Guevara y ocultó Carreño por su baja calidad). Atanasio López dijo: «El autor de *Joyas literarias* hace esfuerzos supremos para demostrar que dicho soneto no desdice de otras composiciones poéticas indubitablemente de Fr. Miguel de Guevara, pero las razones que presenta a favor de éste no tienen valor»[292]. ¿Y se van a poner las poesías medianas de Guevara a la altura de las otras, que son tan superiores?

Repasemos la argumentación global de Carreño respecto a las poesías anónimas antes de examinarlas individualmente.

1) Las poesías que siguen a la segunda poesía que tiene el mismo título que la del principio, *Del autor a su Arte*, también serían *del autor*: «Bajo el mismo encabezamiento *del autor a su Arte*, vienen tres importantísimos sonetos [pero son dos en ese contexto], una décima y una octava real, y uno de esos sonetos es nada menos que aquel cuyo autor ha sido discutido por más de dos siglos»[293], es decir, el *No me mueve, mi Dios, para quererte*.

Pero no es «bajo el mismo encabezamiento». En el folio 7 recto, y sigo en la foliación a Adib[294], viene una poesía (A gran peligro vais, hijo querido) con un encabezamiento que se le adapta: *Del autor a su Arte*; pero a partir del folio 7 verso vienen otras poesías con otro encabezamiento, *Décimas y*

[290] BATAILLON 1950, p. 267.
[291] CARREÑO 1916, p. 170.
[292] A. LÓPEZ 1916, p. 439.
[293] CARREÑO 1916, p. 173.
[294] ADIB 1949, p. 316.

ofrecimiento del libro a Jesucristo N. S. Las décimas se refieren a la primera poesía (Murió Dios, sí, cierto, cierto) y el Ofrecimiento a Jesucristo a las poesías que siguen, que son una octava real (El tiempo vuela como el pensamiento) y dos sonetos (el No me mueve y Poner al Hijo en cruz, abierto el seno). ¿Cómo el primer encabezado va a presidir el conjunto, incluyendo las poesías que después ya tienen su propio título común, y que es más adecuado porque son poesías que no se relacionan ni por asomo con el *Arte*? Ya vimos en la descripción de Adib las poesías que abarcaba cada encabezamiento.

También vimos que Carreño no se sentía tan seguro, porque dice que las otras poesías —que atribuía a Guevara con tanta firmeza— las buscó —por si acaso— en la Biblioteca Nacional de México y en la de la Universidad Pontificia[295]. Todo este debate es inútil si resulta que algunas de estas poesías tienen autor —como veremos que ocurre—, pero quería mostrar, antes de verlas, que el planteamiento de Carreño, que tantos han repetido, no se sostiene y que debe ser rechazado por sí mismo sin necesidad de las pruebas externas que seguirán.

Carreño, además de este grupo (con una décima, la octava real y los dos sonetos), atribuye también a Guevara otras dos poesías que están fuera de ese contexto en otras partes del manuscrito (los sonetos *Levántame, Señor, que estoy caído y Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta*), ocultando en el sitio que le correspondía la octava real *Esta corona celestial formada*, por considerarla indigna del conjunto[296], lo que no es correcto.

2) Por otra parte, está el asunto de los errores en las poesías. Bataillon dice, como hemos visto: «En tal caso [si el manuscrito es autógrafo de Guevara, como cree], y en la hipótesis de copiar el autor poesías propias, sorprenden las imperfecciones en el texto de los sonetos. Entre las dos copias del soneto *No me mueve…* hay variantes más serias que las de mera grafía»[297]. El P. Atanasio López advierte: «El religioso agustino omite un *me* en el verso noveno, lo cual casi no se concibe, si el soneto fuese suyo. Estas omisiones y distracciones se padecen en copia de obras ajenas, pero más rara vez en las de propio ingenio»[298]. Gómez Restrepo señala dos erratas en *Levántame, Señor, que estoy caído*, que piensa que «no pueden imputarse al autor»[299] porque defiende la tesis de Carreño. Si las erratas no son del autor, ¿es que el manuscrito no es autógrafo? Es difícil que el autor se equivoque al copiar una poesía propia. Por último están las erratas mayores de la octava real *Esta co-*

[295] CARREÑO 1916, p. 181-182.
[296] Ibid., p. 226.
[297] BATAILLON 1950, p. 267, nota 43.
[298] A. LÓPEZ 1922, p. 143.
[299] GÓMEZ RESTREPO 1917, p. 215-216.

rona celestial, formada, que sí es de Guevara, pues en ella ofrece a la Virgen su tratado del rosario. Carreño piensa en un descuido, «como los numerosos errores de mera escritura, que [Guevara] dejó sin enmienda»[300]. O el manuscrito no es de la mano de Guevara, en contra de lo que se suele admitir, o los errores lo descalifican como autor de las poesías.

3) Por último tenemos la cuestión del estilo entre las poesías atribuidas a Guevara. Adib señala entre el Soneto y dos de las poesías que se le asignan algunos versos que tienen ciertos puntos de contacto temático, aunque matizando: «esta relación temática, aun leve». Pero la coincidencia temática entre dos poesías —por ejemplo amorosas— no significa que pertenezcan al mismo autor, y menos si es *leve*. La concordancia o la dependencia tiene que ser *estilística* para que las poesías correspondan a un mismo poeta, y una coincidencia estilística en palabras o frases muy significativas o de gran extensión. El mismo Adib reconoce: «En el plano estilístico, no existen rasgos precisos que sean comunes a ellas [las otras poesías] y al soneto [*No me mueve*]. Por tanto, debe considerarse infundada en parte la afirmación de Carreño: "la *factura* de todas estas composiciones revela que ellas son producto igual al soneto, con el que están en consonancia por el fondo y por la *forma*, y no permiten dudar de que son obras de un solo autor"»[301]. Por lo que, según Adib, la afirmación de Carreño es «infundada».

La negativa de Adib la recoge y hace suya («y así nos parece en verdad»[302]) el profesor José Pascual Buxó (Pascual de primer apellido), nacido en Cataluña en 1931, pero que salió de España antes de cumplir los ocho años, estableciéndose en México, donde se formó y cursó su vida académica. Lo que en Adib era una simple apreciación en Pascual Buxó se convierte en un análisis preciso[303]. Estudia la bimembración, las antítesis, las aliteraciones y paronomasias, para mostrar la diversidad que se da entre el *No me mueve* y el soneto *Levántame, Señor, que estoy caído*, que se creía que era de Guevara (también por Buxó). Para concluir: «De hecho un escritor puede cambiar de estilo —y hasta tener varios— aunque no parece ser éste el caso de Guevara […] no siendo el autor del preciado soneto»[304].

En cuanto al soneto *Pídeme a mí mismo el tiempo cuenta* y la octava *El tiempo vuela como el pensamiento*, Arnulfo Herrera señala que, aunque los dos tratan sobre el tiempo no se pueden emparejar como de un mismo autor:

[300] CARREÑO 1916, p. 226.

[301] ADIB 1949, p. 318. Las cursivas son de Adib. El texto que cita de Carreño y que considera infundado está en CARREÑO 1916, p. 230.

[302] PASCUAL BUXÓ 1975, p. 25.

[303] Ibid., p. 25-27.

[304] Ibid., p. 26.

«No tiene ningún peso como prueba en favor de las autorías de fray Miguel, puesto que el texto, aun cuando se refiere al mismo asunto, tiene otro sonido y no sigue la técnica conceptista del soneto»[305].

Veamos por fin esas poesías. Van a aparecer primero como están en el manuscrito, no en una transcripción modernizada, como hacen Carreño y los que dependen de él.

Antes advierto y agradezco que algunas localizaciones se las debo a la *Bibliografía de la Poesía Áurea (BIPA)*, que preparan José J. Labrador Herraiz y Ralph A. DiFranco, con el patrocinio de la National Endowment for the Humanities y las Universidades de Denver y Cleveland. Es una ingente base de datos de poesías del Siglo de Oro, reunidas de multitud de fuentes.

1) ¿Murió Dios? Sí. ¿Cierto? Cierto (1619)

Es la primera de las «otras» poesías de Guevara: una décima, como dice el título. Carreño da una foto de la poesía y una copia modernizada de ella[306]. Veamos el texto del manuscrito:

Murio Dios Si cierto. cierto.
Jesus Dios Muerto eso. No.
Es muy sierto. Que Murio
Por Vida Del Hombre Muerto
O Puerta del Alma y puerto.
De el cuerpo en su Despedida
Dulce Muerte de mi Vida
Quien sien mill Vidas tubiera
Conq[ue] en Amor os Pudiera
Pagar Senso De Por Vida.

Lo primero que se advierte es el seseo: *sierto* por *cierto*, *sien* por *cien*, *senso* por *censo*.

Carreño estudia esta décima en su contexto histórico[307], comparándola con otras poesías de la época, y muestra el gran amor del fraile agustino hacia el Dios sacrificado, en consonancia total con el *No me mueve*. Pero esta consonancia no prueba, naturalmente, que el autor de las dos poesías sea el mismo. Sin embargo, la da como suya[308].

[305] HERRERA 1996, p. 72.

[306] La foto, en CARREÑO 1916, lámina junto a la p. 192; la transcripción modernizada, en p. 175. No está reproducida entre las fotos de las dos obras de Carreño de 1942.

[307] Ibid., p. 201-214.

[308] También en CARREÑO 1942a, p. 45; y en 1942b, p. 30.

Pero resulta que esta décima se había publicado en 1619, diecinueve años antes que el manuscrito de Guevara, y que tiene un autor completamente seguro. Este es el agustino madrileño fray Hernando de Camargo y Salgado (1572-1652).

Décima que encontré gracias a Harold G. Jones en su artículo del Soneto[309], aunque ya la había citado una década antes José Simón Díaz, pero sin relacionarla con Guevara[310], y que mencionaba el P. Gregorio de Santiago: «del autor a la muerte de Dios por vida del hombre»[311], pero sin dar el comienzo y sin percatarse de que era la misma poesía del manuscrito de Guevara, lo que hubiera obstaculizado su decidida defensa de la autoría de este respecto al *No me mueve*. (Antes de seguir sepamos que, por ahora, Camargo es, después de Antonio de Rojas, el tercer autor que publicó el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, en 1641[312]. El segundo, con música, fue el sacerdote y compositor italiano Domenico Mazzocchi (1592-1665), en 1640, y también el primero que lo puso bajo el nombre de San Francisco Javier[313]). Fray Hernando de Camargo publicó esta décima en la siguiente obra (que está digitalizada en Internet, en la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España):

> *Mverte de Dios por vida del hombre dedvzida de las postrimerias de Christo Señor nuestro. Primera Parte. En qve se tratan los mysterios de nvestra Redencion, con variedad de conceptos diuinos, y humanos, principalmente los de la Semana Santa; hasta la institucion, y excelencias del Santissimo Sacramento. Poema en Decimas. Por el Padre F. Hernando de Camargo Predicador de la Orden de S. Augustin. […] En Madrid, Por Iuan de la Cuesta, Año 1619.*

Después de los preliminares publica cuatro décimas sobre la muerte de Dios. Cada una con el nombre de su autor: de Lope de Vega, de Guillén de Castro, de Mira de Mescua [sic], y otra titulada *El avtor a la muerte de Dios*

---

[309] JONES 1978, p. 312.

[310] SIMÓN DÍAZ, t. 7 (1967), p. 341, donde describe esta obra y da el íncipit de esta décima.

[311] G. DE SANTIAGO 1913, t. 1, p. 541-542, donde trata sobre esa obra de Camargo.

[312] *Escala de la Penitencia para el cielo, Deducida de los siete Psalmos Penitenciales, pia y deuotamente parafraseados, sin salir del espiritu y sentido dellos. Con siete Exclamaciones del alma a su Dios, que siruen de descanso en la Escala* […] *Por el P. F. Hernando de Camargo, Predicador de la* [Orden] *de San Agustin. En Madrid, por Iuan Sanchez, 1641.* Después del prólogo y una xilografía de la crucifixión, aparece el Soneto bajo el epígrafe «Acto de amor y temor de Dios, a Christo en la Cruz».

[313] VERD 2008, p. 488. Se trata de *Musiche sacre e morali. A una, due, e tre voci. Di Domenico Mazzocchi. In Roma Nella Stamperia di Lodouico Grignani. MDCXL.* (Existe una edición facsímil en Firenze, S.P.E.S. [Studio Per Edizioni Scelte], 1988). El Soneto aparece musicalizado y se le atribuye en el índice a «San Francesco Xauiero». La letra del Soneto está en español y con este título: *Amar a Dios por Dios*.

por vida del hombre. Y, como el «autor» es Camargo, no nos queda ninguna duda de que es de él. Dice:

Murio Dios? Si. Cierto? cierto.
Iesus, Dios muerto, esso no:
Es tan cierto, que murio
Por vida del hombre muerto.
O puerta del alma, y puerto
Del cuerpo en su despedida,
Dulce muerte de mi vida,
Quien cien mil vidas tuuiera,
Con que en amor os pudiera
Pagar censos de por vida

La poesía de Guevara solo cambia en dos palabras. En el verso 3.º Guevara pone *muy cierto* por *tan cierto;* en el último verso dice *censo* en singular. Pero el cambio más significativo está en las dos interrogaciones del primer verso, que aclaran el tomo de las frases, y que hasta ahora, siguiendo a Carreño, se ha difundido sin ellas. Adib pone en cursiva los versos de la décima que tienen relación temática con el Soneto, porque cree que «contribuye a aclarar la paternidad del soneto, a favor de Guevara»[314]. Pero este débil argumento interno queda anulado por el externo del autor y su fecha.

¿Cómo conoció Guevara la décima de Camargo? Seguramente porque tenía el libro, lo que es comprensible porque los dos son agustinos. Hay que añadir que hoy es una obra bastante rara[315].

2) El tiempo vuela como el pensamiento (1589)

La segunda poesía del folio 7 verso de Miguel de Guevara es una octava real sobre la brevedad de la vida: *El tiempo vuela como el pensamiento*, y Carreño la colocó entre las del fraile agustino. Tiene la particularidad de que fray Miguel la repite en el último folio del manuscrito[316]. Dice así en la primera copia que hace de ella:

El tienpo buela Como el Pensamiento
Huie la Vida Sin Parar Un Punto
Todo esta en Continuo Mobimiento

[314] ADIB 1949, p. 317-318.

[315] Solo he localizado tres ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, otro en la Real Academia Española, y un quinto en la Universidad de Cagliari.

[316] La foto, en CARREÑO 1916, láminas junto a las p. 192 y 208 (las dos copias); la transcripción modernizada, en p. 175. La foto de la segunda copia está reproducida en CARREÑO 1942a, lámina junto a la p. 41; en 1942b, p. 37, pero en un tamaño menor y menos legible.

el nacer del Morir esta tan Junto
q[ue] de Vida Sigura No ay Momento
Y aun el q[ue] Vibe enparte es ya Difunto
Pues como bela ardiendo se deshaze
comencando a morir desde q[ue] Nace

Solo hay que notar otra duda en una sibilante. Si antes era *s* por *c*, ahora es *c* por cedilla o *s*: el *comencando* del último verso, o sea, *començando*/*comensando* (comenzando). La segunda copia del final del manuscrito es sustancialmente igual a la primera. Cambian las mayúsculas y la ortografía de algunas palabras: tiempo, *Puncto, segura, bela*. Se mantiene el comencando.

Carreño comenta esta octava, que da como de Guevara[317], la compara con una poesía anónima mediana sobre la fugacidad del tiempo, afirmando «que no he logrado encontrar otro que lo iguale en la forma en que lo expresó él»[318]. (Pero ¿se puede comparar esta octava de Horozco con las *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique y con otras poesías sobre la brevedad de la vida del Siglo de Oro, como el *Salmo* XIX de Quevedo?).

Pues esta poesía se había publicado en Segovia treinta y nueve años antes que el manuscrito de Guevara, en 1589, y tiene autor. Se trata de Juan de Horozco y Covarrubias (ca. 1540-1608), nacido en Toledo y obispo de Guadix, donde murió. Era hermano del gran lexicógrafo y capellán de Felipe II, Sebastián de Covarrubias (1539-1613)[319].

La octava se encuentra en sus *Emblemas morales*, cuya primera edición es de 1589: Emblemas morales de *Don Ivan de Horozco y Couarruuias Arcediano de Cuellar en la santa Yglesia de Segouia* […] *En Segouia. Impresso por Iuan de la Cuesta. Año de 1589.* Nuestro emblema con la octava está en el Libro Segundo, Emblema IX, fol. 17r-18v.

Como sabemos, el emblema clásico se compone de un título, de un lema o sentencia (frecuentemente paradójico o enigmático), de un dibujo que lo representa y de un texto en verso que lo desvela, terminando con un comentario en prosa. En el Emblema IX de Horozco se representa un pedestal sobre el que se colocan de forma ascendente «una calavera, coronada de un reloj de arena alado y encima un vela cuya llama, torcida, parece presta a apagarse»[320]. Tiene por lema o mote *QVOTIDIE MORIMVR*, le sigue un epigrama y un largo comentario en prosa. El epigrama es la siguiente octava:

[317] CARREÑO 1916, p. 204-206.

[318] Ibid., p. 204.

[319] Autor del famoso *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). Parece ser que la alteración de los apellidos por parte de Sebastián fue para evitar que se les confundiese.

[320] GÁLLEGO 1988, p. 161.

El tiempo buela como el pensamiento,
huye la vida sin parar vn punto,
todo està en vn contino mouimiento,
el nacer del morir està tan junto:
que de vida segura no ay momento,
y au[n] el que biue en parte es ya difunto
Pues como vela ardiendo se deshaze,
començando a morir desde que nace.

El texto de Guevara coincide, fuera de la ortografía y de una palabra (continuo por contino), con el de Horozco.

De esta octava se conocen además algunos manuscritos.

1) Ms. 7741 de la Biblioteca Nacional de España. En el folio 91r. El códice es de Poesías anécdotas de santa [Teresa], según el lomo[321]. Aunque, naturalmente, tiene poesías que no son de la santa, como la presente.

2) También está en la Real Academia Española, ms. 6633, 274[322].

Según Gállego, «la semejanza con los muy posteriores sonetos de Quevedo salta a la vista»[323]. Por otra parte, ya Arnulfo Herrera había sospechado que esta octava del Arte de Guevara no era suya[324], como leímos anteriormente.

El hermano de Horozco, Sebastián de Covarrubías, también escribió un libro de emblemas. Lo señalo porque el Emblema 8 trata sobre el mismo tema del tiempo y está escrito y comentado con gracia. El epigrama es otra octava, con este lema: Fallit volatilis aetas , y este comienzo: *El tiempo buela, sin pararse un ora*[325].

3) Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta

Es frecuente nombrar este soneto abreviadamente como El tiempo y la cuenta porque son las dos palabras que se repiten reiteradamente en sus versos y porque es una síntesis denominativa muy clara, aunque históricamente se ha titulado así y de otros modos[326]. No se encuentra entre las poesías que

[321] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 4, p. 2398, 2402.

[322] Según información del ya mencionado *BIPA* (Labrador/DiFranco).

[323] GÁLLEGO 1988, p. 162.

[324] HERRERA 1996, p. 72.

[325] *Emblemas morales de don Sebastián de Couarrubias Orozco* […] *En Madrid por Luis Sanchez, año 1610*; en fol. 208r-208v.

[326] Con un título casi igual, *Soneto entre la qüenta y el tiempo*, ya en *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 2, p. 1128 (ms. 3922, fol. 230v., de la Biblioteca Nacional de España). Se tradujo al francés en el Setecientos también con el mismo título: *Sonnet du tems* [sic] *e du compte* (FUCILLA 1962, p. 109). Título de Caramuel: *Del tiempo perdido*. Otros: *Soneto al tiempo*, *Soneto de un pecador tomándose cuenta*, *Soneto al desengaño de la vida humana*, etc.

Carreño atribuye directamente a Guevara, porque no esta dentro del grupo, por lo que en un primer momento se limita a constatar que se encuentra en el último folio del manuscrito[327]. Lo que concuerda con lo que señala Bataillon respecto a las poesías que no son de ese grupo y están repartidas por el manuscrito: «Su colocación […] hace suponer que el misionero aprovechó unas páginas en blanco para copiar poesías de su predilección más bien que para recopilar poesías propias»[328]. Sin embargo, más adelante Carreño dedica unas páginas a este soneto para compararlo con otros de parecida factura[329], que considera inferiores, porque no pueden parangonarse con «el de nuestro poeta Guevara», con lo que demuestra «ser también un exquisito cultivador de las letras castellanas»[330]. «Guevara, en efecto, juega habilísimamente con dos vocablos: *tiempo y cuenta*»[331]. Como vemos, se lo atribuye y no encuentra un obstáculo en la gran diferencia estilística entre este extraño soneto y los otros que antes le había asignado. En consecuencia, esta atribución también ha pasado a otros estudiosos. Ya hemos visto que los antólogos mexicanos recogen con frecuencia varias poesías del manuscrito de Guevara, no solo el *No me mueve*, y algunos incluyen entre ellas *El tiempo y la cuenta*, como el influyente Méndez Plancarte, los prestigiosos Octavio Paz/Samuel Beckett, Ponce Zavala, y el poeta español José María Valverde.

Es un soneto que tuvo gran difusión en España (y Portugal[332]) si atendemos a los no pocos manuscritos que lo contienen. Caramuel lo incluyó en el tomo II (1665) de su obra monumental *Primus calamus*[333]. Y en 1889 apareció impreso en la *Biblioteca Española* de Gallardo, que lo tomó de un manuscrito de 1670 del trinitario fray Bartolomé Serrano[334]. Ninguna de estas dos ediciones impresas las conocía Carreño. Además se publicó dos veces, en 1647 y 1659, en *El Padre Nuestro glossado*, una obra muy rara, que solo tiene dos hojas y que únicamente la he hallado en Madrid[335].

---

[327] CARREÑO 1916, p. 178.

[328] BATAILLON 1950, p. 267.

[329] CARREÑO 1916, p. 208-211.

[330] Ibid., p. 210.

[331] CARREÑO 1942a, p. 46-47; y en 1942b, p. 36-38.

[332] MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1900 y 1910.

[333] CARAMUEL 1665, p. 45; CARAMUEL 2007, p. 59.

[334] GALLARDO 1863, en t. 4 (1889), n. 3924, cols. 586-600 (sobre el manuscrito del trinitario Fr. Bartolomé Serrano, de 1670), con el soneto en la col. 598.

[335] Se halla en Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España. SIMÓN DÍAZ, t. 16 (1994), p. 407, conoce la primera edición. La describo del original: *El Padre Nuestro glossado, qve dixo Pedro Andres estando en el arbol de la justicia para espirar. Con otras dos glossas mvy importantes para qualquiera pecador enmendar su vida. Con Licencia. En Madrid por Alonso de Paredes. Año 1647*. [2] h. Al fin, al verso de la hoja 2, se encuentra *El tiempo y la cuenta*.

En cuanto a los manuscritos, según el catálogo de poesías en los 12.000 primeros manuscritos de la Biblioteca Nacional de España, *El tiempo y la cuenta* se encuentra en ellos una docena de veces[336]. También está en la Real Academia de la Historia y en la Biblioteca Nazionale Braidense de Milán[337]. Asimismo se halla en manuscritos portugueses, reseñados por Carolina Michaëlis[338]. Me comunica por carta Antonio Carreira: «Anónimo está también en el ms. CCX de la Hispanic Society, fechado en 1625». Sobre este soneto han escrito Michäelis de Vasconcellos, Fucilla, Antonio Carreira y Arnulfo Herrera[339]. Carolina Michäelis y Méndez Plancarte mencionan otras poesías sobre el mismo tema[340]. Incluso se escribieron sonetos de respuesta[341].

Pero lo que nos interesa es aproximarnos al autor y a la fecha. Empezando por el portugués[342], se ha atribuido a Miguel Leitão de Andrade (1553-1630), autor de una Miscellanea (1629), y a Martim de Castro do Rio (ca. 1553-1613)[343]. Lo cual puede ser cierto, porque serían los autores de las versiones portuguesas correspondientes. Pues parece que el español es la lengua original por la cantidad de testimonios y manuscritos. Es lo que piensa Fucilla, que la mayor abundancia de manuscritos españoles sobre los portugueses tiende a probar que el original se escribió en español[344], y eso que Fucilla conocía bastante menos manuscritos que los que se conocen ahora. (Y más antiguos: hay manuscritos en español de 1625 y 1604). Entre los autores españoles tenemos a Agustín de Almazán, que parece ser el que publicó un libro en 1553[345]. En los manuscritos de la Biblioteca Nacional de

[336] *Cat. mss. BN* (Jauralde), véanse en el índice del tomo 5, p. 3253. Son el ms. 3884, fol. 287; ms. 3895, fol. 60v; ms. 3899, fol. 318; ms. 3922, fol. 230v y fol. 408v; ms. 4078, fol. 14v; ms. 4140 fol. 7v. y fol. 10; ms. 4154, fol. 279v-280; ms. 7741, fol. 245v. Además hay que añadir, el ms. 2883, p. 240, que se lo atribuye a Lope de Vega, con un íncipit distinto: *El tiempo de mí mismo pide qüenta*. Según el BIPA (Labrador/DiFranco), ya mencionado, estaría también en el ms. 22.852, fol. 20v.

[337] Según el BIPA (Labrador/DiFranco): Real Academia de la Historia, 9/5156, 86: *Soneto de un pecador tomándose cuenta*; Braidense, AD.XI.57, 26: *Soneto al desengaño de la vida humana*.

[338] MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1900, p. 113-116: sobre el soneto de *El tiempo y la cuenta*; y 1910, p. 545: «43. *Pideme de mi mismo el tiempo cuenta = Pede-me de si mesmo o tempo conta*».

[339] MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1900, Ibid., y 1910, Ibid. ; FUCILLA 1962; CARREIRA 1990, p. 96; HERRERA 1991, 1996 y 2003. Además de algunos comentarios en CARREÑO 1916, p. 208-216, y MÉNDEZ PLANCARTE 1942, p. 141 (y en sus reediciones).

[340] Por ejemplo las dos que transcribe CAROLINA DE MICHÄELIS 1900, p. 115-116, una a lo divino. MÉNDEZ PLANCARTE 1942, p. 141, señala otros poemas parecidos. Véase también otra poesía sobre la *cuenta* en CARREÑO 1916, p. 211.

[341] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 2, p. 1008 (ms. 3895, fol. 60v: «Respuesta del duque de Lerma»). FUCILLA 1962, p. 109, publica una respuesta a una traducción francesa.

[342] MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1900, p. 114.

[343] Sobre su vida y sus obras, aunque sin fechas, en MACHADO 1741, t. 3 (1752), p. 437.

[344] FUCILLA 1962, p. 108.

[345] MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1910, p. 545. En cuanto a la fecha, Michäelis solo conoce al Agustín de Almazán que tradujo del italiano y publicó en 1553 *El Momo* de Leon Battista Alberti (1404-1472). Véanse las dudas de FUCILLA 1962, p. 108.

España se atribuye directamente al duque de Lerma (1553-1625)[346], o bien, se le dirige a él: «Soneto que enbio vn amigo christiano al mayor priuado del rey de España, estando enfermo de vna grande enfermedad», al que le sigue otro soneto de contestación del duque-cardenal[347]. Dos veces se le asigna a Lope de Vega (1562-1635): como «Soneto célebre de Lope de Vega Carpio»[348] y con el primer verso invertido: *El tiempo de mí mismo pide qüenta*[349]. Incluso a Santa Teresa de Jesús (1515-1582), en pleno siglo XVI[350]. También se le atribuye a monseñor Galcerán Albanell (1561-1626), barcelonés y arzobispo de Granada[351]. Muchos otros aparecen como anónimos. Como vemos, casi todas las fechas fluctúan entre el siglo XVI y principios del XVII. Ya tardíamente, el trinitario fray Bartolomé Serrano lo copió en un manuscrito de 1670, que reproduce Gallardo[352].

Visto lo anterior, es indudable que el soneto de *El tiempo y la cuenta* no es de fray Miguel de Guevara, como piensan Carreño y los antólogos Méndez Plancarte, Ponce Zavala, Beckett/Octavio Paz y José Marìa Valverde. Es un soneto que corría por España y Portugal bastantes años antes del manuscrito del fraile mexicano. La *Miscellanea* de Miguel Leitão de Andrade fue impresa en 1629. Hemos visto que, según Antonio Carreira, el manuscrito que contiene el soneto en la Hispanic Society está fechado en 1625. Y otro manuscrito de la Biblioteca Nacional de España también tiene año: 1604[353].

Ha llegado el momento de ver El tiempo y la cuenta tal como aparece en el manuscrito de fray Miguel de Guevara, que, como ya sabemos, cierra el manuscrito[354]. (Después lo leeremos con ortografía moderna).

Pideme De mi Mismo el Tiempo cuenta
Si a darla Voy la Cuenta Pide Tiempo.
q[ue] quien Gasto sin Cuenta Tanto Tiempo
como dara Sin Tiempo Tanta Cuenta
tomar no quiere el Tienpo Tienpo en cuenta

[346] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 3, p. 1989 (ms. 4140, fol. 7v).

[347] Ibid., t. 2, p. 1008 (ms. 3895, fol. 60v).

[348] Ibid., t. 2, p. 927 (ms. 3884, fol. 287).

[349] Ibid., t. 2, p. 275 (ms. 2883, p. 240).

[350] Ibid., t. 4, p. 2398 y 2409 (ms. 7741, fol. 245v).

[351] Según me escribe Antonio Carreira: «En algún sitio se atribuye también a Monseñor Galcerán Albanell, y así figura en el *Cancionero de príncipes y señores* [Madrid 1892] publicado por Juan Pérez de Guzmán [y Gallo (1841-1923)]». Sobre él véase LÓPEZ 1993, p. 129: «Galcerán Albanell».

[352] GALLARDO 1863, en t. 4 (1889), col. 598.

[353] *Cat. mss. BN* (Jauralde), t. 4, p. 2037: ms. 4154, *Jardín divino*; «hecho el año de Christo de 1604» (p. 2038).

[354] La foto del texto, en CARREÑO 1916, lámina junto a la p. 208; su transcripción, en p. 178-179. También está fotografiado el original en CARREÑO 1942a, lámina junto a la p. 41, y en CARREÑO 1942, p. 37.

Porq[ue] la cuenta no ze hizo en tiempo.
Que el tienpo Reciuiera en cuenta Tiempo
Si en la Cuenta de el Tienpo Vbiera cuenta
Q[ue] cuenta a de Vastar a Tanto Tiempo:
q[ue] tienpo A de bastar a tanta cuenta
Q[ue] quien sin Cuenta Vibe esta sin tienpo.
Estoy Sin tener Tienpo Y sin dar Cuenta
Sabiendo que e de dar Cuenta del Tienpo
Y a de llegar el Tiempo De la Cuenta

Vuelve a aparecer un cambio de sibilante en ze por se. Más normales son otras fluctuaciones como *tiempo/tienpo*, *b/v*. Faltan los signos de interrogación, lo que dificulta la comprensión.

¿A cuál de las versiones impresas se parece? (Prescindo de los manuscritos no impresos, pues no se trata de hacer una investigación ni una edición crítica de este soneto). Pues esta poesía aparece con muchas variantes, empezando por el primer verso de Caramuel[355], que tiene la particularidad de un *sí* por *mí*: *Pídeme a sí mismo el tiempo cuenta*; igual que en Edmundo de Ory[356], aunque ambos sonetos son muy distintos en el resto; y en portugués también se encuentra con *sí*[357]. Pero siempre aparece con mi en los numerosos manuscritos españoles conocidos, en el mexicano de Guevara, y en los impresos en España, que es lo que creo que tiene más sentido: *Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta*.

Las distintas versiones tienen suficientes variantes como para pensar —indicialmente— que el tema sedujo a distintos poetas, que hicieron su propia versión o modificaron por sí mismos la que conocían. Es quizás lo que explique la tardía versión de Caramuel (1665)[358], que es muy distinta de las demás; fuera del primer cuarteto (también con variantes significativas), las otras estrofas parecen otra poesía. Las demás versiones impresas muestran una base fundamental, aunque con no pocas variaciones menores. Fucilla transcribe la dos atribuidas a Lope de Vega en los manuscritos 2883 y 3884 de la Biblioteca Nacional[359] (con considerables variantes entre sí). A continuación viene la de El Padre Nuestro glossado de 1647. Después, la de Gallardo (1889)[360], tomada de un manuscrito de 1670, ya tardío. Sigue la del curioso libro de Eduardo de

[355] CARAMUEL 1665, p. 45; CARAMUEL 2007, p. 59.

[356] ORY, *Rarezas,* p. 185.

[357] En MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1900, p. 545, aparece con *mí* en español y con *si* en portugués. Igualmente en portugués, en MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1910, p. 113.

[358] CARAMUEL 1665, p. 45; CARAMUEL 2007, p. 59.

[359] FUCILLA 1962, p. 106-107.

[360] GALLARDO 1863, en t. 4 (1889), n. 3924, en la col. 598.

Ory[361], que la atribuye sorprendentemente al decimonónico, curioso y polifacético personaje Wenceslao Ayguals de Izco (1801-1875)[362].

De estas, la versión que más se parece a la de Guevara es la del Padre nuestro glossado, de Madrid 1647 (en una obra de solo dos hojas); es casi igual y creo que vale la pena copiarla, marcando con negrita las diferencias con el manuscrito de Guevara:

Pideme de mi mismo el tiempo cuenta.
Si a darla voy, la cuenta pide tiempo,
Que quien gastò sin cuenta tanto tiempo,
Como darà sin tiempo tanta cuenta?
Tomar no quiere el tiempo tiempo en cuenta,
Por que la cuenta no se hizo en tiempo,
Que tiempo recibiera en cuenta ***el*** *tiempo,*
Si en la cuenta del tiempo huuiera cuenta.
Que cuenta ha de bastar a tanto tiempo?
Que tiempo ha de bastar a tanta cuenta?
Que a quien sin cuenta viue ***falta*** *tiempo.*
Y *estoy sin tener tiempo, y* ***tener*** *cuenta,*
Sabiendo que he de dar cuenta del tiempo,
Y ha de llegar el tiempo de la cuenta.

En la comparación siguiente modernizo la ortografía. No tiene importancia el por que separado del verso 6.º, pues es solo una diferencia ortográfica, ya que, aunque sea causal, así se escribía entonces muy frecuentemente.

En el verso 7.º se da un cambio en la colocación del artículo: *Que tiempo recibiera en cuenta* ***el*** *tiempo*, frente a Guevara: *Que* ***el*** *tiempo recibiera en cuenta tiempo*. Son equivalentes («tiempo recibe el tiempo», «el tiempo recibe tiempo»), pero con otro orden entre el sujeto y el predicado, puestos al principio o al final.

En el verso 11.º: *Que* ***a*** *quien sin cuenta vive* ***falta*** *tiempo*, frente a Guevara: *Que quien sin cuenta vive* ***está sin*** *tiempo*. Las dos frases son correctas, pero prefiero la de 1647: *falta* es más preciso.

En el verso 12.º: *Y estoy sin tener tiempo, y* ***tener*** *cuenta* (se entiende: y sin tener cuenta), frente a Guevara: *Estoy sin tener tiempo y* ***sin dar*** *cuenta*.

[361] ORY, *Rarezas*, p. 185. Es un libro de rarezas poéticas, como poesías acrósticas, disparatadas, con eco, encadenadas, formando dibujos, sobre las letras del alfabeto, sin alguna de las cinco vocales, numeradas (sin 0 = sincero, ning 1 = ninguno…), etc. Entre las poesías con repetición coloca nuestro soneto.

[362] Tiene una larga entrada en la Enciclopedia *Espasa*, pero bajo el apellido Izco (t. 28/2, p. 2304). Es recomendable su artículo en la Wikipedia. Sería interesante saber dónde se asoció a Ayguals con *El tiempo y la cuenta*.

El verso de Guevara es más claro, pero el doble *tener* le da más fuerza a mi parecer.

El *Y* del comienzo del último terceto es un buen arranque para bien el final. (Como en el primer verso de la poesía a la Ascensión de fray Luis de León: ¿*Y dejas, pastor santo*. Sin el y, tan poca cosa, pierde toda su fuerza). En fin, aunque son dos versiones muy parecidas y la de Guevara es muy aceptable, prefiero la de 1647.

Sin embargo, termino copiando este soneto de la antología de Marcela López Hernández para tener la poesía de Guevara (dice en una nota que la ha tomado de él[363]) en ortografía moderna y con las pedagógicas cursivas que le pone la antóloga. Además se mantiene así la unidad de este apartado sobre Guevara. Lo transcribo tal cual[364].

Pídeme de mí mismo el *tiempo cuenta*;
si a darla voy, la *cuenta* pide *tiempo*:
que quien gastó *sin cuenta* tanto *tiempo*,
¿cómo dará, sin tiempo, tanta cuenta?
Tomar no quiere el *tiempo tiempo* en *cuenta*,
porque la *cuenta* no se hizo en *tiempo*
que el *tiempo* recibiera en *cuenta tiempo*
si en la *cuenta* del *tiempo* hubiera cuenta.
¿Qué *cuenta* ha de bastar a tanto *tiempo*?
¿Qué *tiempo* ha de bastar a tanta *cuenta*?
Que quien sin *cuenta* vive está sin *tiempo*.
Estoy sin tener *tiempo* y sin dar *cuenta*,
sabiendo que he de dar *cuenta* del *tiempo*
y ha de llegar el *tiempo* de la *cuenta*.

Es una poesía de alto conceptismo, un modelo de acrobacia conceptual y verbal, y que, sin embargo, sedujo a muchos lectores. Se usa la palabra *cuenta* en varios sentidos; «la razón o el motivo de lo que se ha hecho» (pedir o dar), «responsabilidad», «acción de contar». Trata del final de la vida, en el que hemos de dar cuenta de nuestros actos, y de la dificultad de hacerlo en ese momento si hemos vivido descuidados.

Métricamente, Eduardo de Ory pone este soneto entre las «poesías con repetición». Marcela López Hernández, más técnicamente, señala en él dos características. 1) «Soneto continuo que alterna al final de los catorce endeca-

[363] LÓPEZ HERNÁNDEZ 1998, p. 114 y 130 (dos páginas, pues se repite en distintos apartados, pero en la p. 130 falta una palabra en el verso 5.º).

[364] Ibid., p. 114.

sílabos sólo dos únicos vocablos»[365]; aunque no hacía falta tanto, pues basta con que las rimas de los tercetos sean las mismas que las de los cuartetos[366], por lo que este es un soneto continuo llevado al máximo, pues no solo repite las rimas sino las mismas palabras. Sobre poetas españoles que usaron el soneto continuo véase Fucilla[367]. 2) «Soneto con rimas internas», lo que de nuevo se lleva aquí al extremo, pues no son solo rimas lo que se repite dentro del mismo verso (como serían *amor* y *flor*)[368], sino las mismas palabras *tiempo* y *cuenta* en el interior de los catorce versos: si un verso termina en *tiempo*, dentro tiene *cuenta*, y viceversa. 3) Otros comentaristas indican que es un soneto machihembrado porque alterna palabras masculinas acabadas en *o* con otras femeninas terminadas en a; podemos añadir que muy rigurosamente, pues la rima machofembra puede alternar palabras de distinta categoría gramatical, como sustantivo (*cautivo*) y verbo (*me cautiva*)[369].

Se tradujo al francés en el Setecientos con este título: *Sonnet du tems* [sic] *e du compte*, y con este comienzo: *Le tems m'a demandé da ma vie le compte, / et moi j'ai répondu, le compte veut du tems*, al que se le contestó con una réplica[370]. También ha sido traducido al inglés por Samuel Beckett bajo el título *Time and account* y con estos dos primeros versos: *Times requires me give account; / The account, if I would give it, requires time*[371].

4) Poner al Hijo en cruz, abierto el seno

Una de las poesías del manuscrito de Guevara que Carreño incluye en el grupo de las suyas es el soneto que empieza *Poner al Hijo en cruz, abierto el seno*[372]. Aparece en la misma página del *No me mueve, mi Dios, para quererte*. Después Carreño se la asigna explícitamente a Guevara[373]. La foto del original se puede ver en las obras de Carreño[374]. Además es la poesía que aparece más veces en las antologías, sobre todo mexicanas, como de Guevara[375]. La transcribo del manuscrito:

---

[365] Ibidem.

[366] DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999, p. 410.

[367] FUCILLA 1962, p. 108.

[368] DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999, p. 332-334, sobre los diversos tipos de rimas internas.

[369] Ibid., p. 225.

[370] FUCILLA 1962, p. 109, reproduce la traducción francesa, que fue impresa dos veces en el siglo XVIII, así como su réplica (*Du tems mal employé je trouve le mécompte*). Recordemos que en un manuscrito español el soneto también fue seguido de una respuesta.

[371] BECKETT 1970, p. 63-64.

[372] CARREÑO 1916, p. 176, donde lo transcribe con ortografía moderna.

[373] Ibid., p. 206-207. Y, años más tarde, en CARREÑO 1942a, p. 45-46; y en 1942b, p. 33-34.

[374] Ibid., lámina junto a la p. 112. En CARREÑO 1942a, en la lámina junto a la p. 40; en 1942b, en p. 21.

[375] Se le adjudica en las antologías, ya vistas, de García Gutiérrez, Méndez Plancarte, Montes de Oca, Novo, Ponce Zavala, Ramos, Saz, Valverde y la muy reciente de Argüelles de 2012.

Poner al Hijo en crus abierto elseno,
sacrificallo Porque yo, no muera.
Prueba es mi Dios De Amor muy Verdadero
mostraros para mi De Amor tan lleno
Que hazer [a ser] yo Dios y Vos Hombre terreno
Os diera el ser De Dios que yo tubiera
Y en el que tengo De Hombre me pusiera
A trueque de Gocar de Vn Dios tan bueno
Y aun no era Vuestro amor Reconpensado
Pues ami en exellencia me aveys hecho
Dios Y a Dios al ser de honbre abeys vajado.
Deudor quedare sienpre Por Derecho
de la Deuda que en crus por mi apagado [ha pagado]
El Hijo Por dejaros satisfecho.

Como es habitual, Guevara duda en las sibilantes: *crus, gocar* por *gozar.* Confesaba Carreño que el error *hazer* por a *ser* «causaba honda preocupación a un estimable amigo mío respecto de la cultura de Guevara», aunque él no le daba importancia[376]. Desde luego no parece un modelo de corrección ortográfica.

El soneto anterior en ortografía moderna diría:

Poner al Hijo en cruz, abierto el seno,
sacrificarlo por que yo no muera
prueba es, mi Dios, de amor muy verdadera,
mostraros para mí de amor tan lleno.
Que, a ser yo Dios, y Vos hombre terreno,
os diera el ser de Dios que yo tuviera
y en el que tengo de hombre me pusiera
a trueque de gozar de un Dios tan bueno.
Y aún no era vuestro amor recompensado,
pues a mí en excelencia me habéis hecho
Dios, y a Dios al ser de hombre habéis bajado.
Deudor quedaré siempre por derecho
de la deuda que en cruz por mí ha pagado
el Hijo por dejaros satisfecho.

Sin duda es un soneto de muy alta espiritualidad y de excelso puro amor a Dios. La edición de la Liturgia de las Horas en español promovida por México y Colombia lo incluye como himno del Oficio de lectura del

[376] CARREÑO 1916, p. 176, nota 1.

Martes Santo. Lo copian de Carreño, creo que manteniendo una inexactitud[377].

Al contrario que las anteriores, es una poesía de autor desconocido o sin datos fuera del manuscrito. Lo cual no avala la paternidad de Guevara, pues, si forma parte del grupo de las poesías que Guevara —supuestamente— afirmaba como suyas (*Del autor a su Arte*), según Carreño, y eran seguras del agustino mexicano, al resultar que las poesías que la acompañan tienen autor y son anteriores a él, se sigue que la autoría guevariana del grupo se disuelve.

Buscando algún paralelo, dice Méndez Plancarte: «"Poner al Hijo en cruz, abierto el seno" recuerda en este v. 1 (y rivaliza con todo él) el más profundo de los sonetos religiosos de Góngora: "Pender de un leño, traspasado el pecho"… »[378]. Pero, fuera del primer verso, son poesías completamente distintas y esta no puede rivalizar con la de Góngora. El «parentesco [entre ambas poesías] es superficial tanto en el tema como en la forma», dice Arnulfo Herrera[379]. Bataillon señala en él algunas reminiscencias de otros autores[380]. Carreño también dedica unas páginas a comentarla y poner su amor sobre todo amor en relación con el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, para concluir que es de Guevara[381]. Pero este argumento no prueba: si nos encontramos con dos poesías de puro amor a Dios, ¿tenemos base para pensar que son de un mismo poeta? San Ignacio de Loyola tiene expresiones de purísimo amor a Dios[382] y no es el autor del Soneto, aunque en siglos pasados algunos se lo adjudicaron.

El contenido no es un argumento, sino la forma. Pues la alta espiritualidad de *Poner al Hijo en cruz, abierto el seno* no llega a alcanzar el mismo nivel formal que el de sus sentimientos: el cuarto verso enlaza mal con los anteriores. Por otra parte, siendo una poesía de máximo amor desinteresado a Dios, es muy distinto del *No me mueve*, pues este se dirige a Cristo y el del manuscrito de Guevara al Padre, lo que influye totalmente en su desarrollo. Por eso no es precisa la frase de Carreño: «¡Qué gran amador del Crucificado se muestra en esta bellísima composición!»[383]. La poesía del manuscrito de Guevara no es de amor al Crucificado sino a Dios. Por último, es tan perfecta la conjunción de fondo y forma en el No me mueve, mi Dios, para quererte, que está a años luz de este otro soneto.

---

[377] En la transcripción modernizada de Carreño y en este Oficio divino se mantiene el *porque* del manuscrito, pero creo que debe escribirse *por que*, pues no es causal, sino final.

[378] MÉNDEZ PLANCARTE 1942, p. 141 (y en las reediciones).

[379] HERRERA 1991, p. 146.

[380] BATAILLON 1950, p. 268.

[381] CARREÑO 1916, p. 206-208.

[382] VERD 2012, p. 135-154.

[383] CARREÑO 1916, p. 206.

Samuel Beckett lo tradujo al inglés con este comienzo: *To Crucify the Son and pierce his breast, / to sacrify him that I might not die*[384].

5) Levántame, Señor, que estoy caído

Antes del último opúsculo sobre el Apocalipsis del P. Gregorio López insertó fray Miguel de Guevara un hermoso soneto en el que pide a Dios enmienda y arrepentimiento[385]. Está escrito con una letra más clara y con particular esmero, no sabemos si por otro amanuense[386]. El original dice lo siguiente:

Lebantame señor q[ue] estoy caydo
sin Amor sin temor sin fee sin Miedo
quierome lebantar y estoyme q[ue]do
yo propio lo desseo y yo lo Ympido
estoy siendo Vno solo diuidido
A un tienpo muero Triste Y ledo
lo q[ue] Puedo Hacer eso no puedo
Huyo del mal y estoy en el metido
tan obstinado estoy en mi porfia
q[ue] el temor de perderme y de perderte
Jamas de mi mal Vso me desbía.
Tupoder, itu Bondad trueq[uen] mi suerte
Q[ue] en otros Veo enmienda cada Dia
Y en mi nuebos deseos de offenderte

Al revés que en otras poesías anteriores, no hay problemas con las sibilantes. Pero tiene varios errores métricos. Pero véamosla antes en ortografía moderna:

Levántame, Señor, que estoy caído,
sin amor, sin temor, sin fe, sin miedo;
quiérome levantar y estoyme quedo,
yo propio lo deseo y yo lo impido.
Estoy, siendo uno solo, dividido,
a un tiempo muero triste y ledo;
lo que puedo hacer, eso no puedo,
huyo del mal y estoy en él metido.

[384] BECKETT 1970, p. 63.

[385] CARREÑO 1916, p. 178, lo transcribe modernizando la ortografía.

[386] La lámina de la foto está junto a la p. 176 del libro de Carreño de 1916. En CARREÑO 1942a se reproduce en la lámina junto a la p. 41; en 1942b, en la p. 31.

Tan obstinado estoy en mi porfía
que el temor de perderme y de perderte
jamás de mi mal uso me desvía.
Tu poder y tu bondad truequen mi suerte
que en otros veo enmienda cada día
y en mí nuevos deseos de ofenderte.

Se puede observar que al verso 6.º (*a un tiempo muero triste y ledo*) le faltan dos sílabas para ser endecasílabo. Pero Méndez Plancarte intenta enmendarlo: «suplimos: *muero* y *vivo*, para la integridad del verso y de la antítesis»[387], con lo que queda así: *a un tiempo muero y vivo, triste y ledo*. Bataillon sugiere otra corrección: «a un tiempo muero triste y vivo ledo»[388]. La corrección de Bataillon me parece que suena mejor que la de Méndez Plancarte. Sin embargo la Liturgia de las Horas de México y Colombia ha tomado esta poesía como himno según la redacción de Méndez Plancarte, seguramente porque era la que se conocía en México, y no la de Bataillon.

Bataillon sugiere otra corrección en el verso siguiente. En lugar de «lo que *puedo* hacer eso no puedo» propone «lo que *quiero* hacer eso no puedo»[389], remitiendo a San Pablo, Rom 7,19: «Porque no hago el bien que quiero; mas el mal que no quiero, éste hago»[390]. Prescindiendo del antecedente paulino, así el verso cobra sentido y queda muy mejorado. El verso original, con los dos *puedo* tiene un mal significado y es pobre. De modo que, según Bataillon, la estrofa quedaría de este modo:

Estoy, siendo uno solo, dividido,
a un tiempo muero triste y vivo ledo;
lo que quiero hacer, eso no puedo,
huyo del mal y estoy en él metido.

Pero... al verso 7.º le sigue faltando una sílaba en una lectura espontánea y además con acento en la 5.ª sílaba, lo que es excepcional. Un hiato entre *quiero* y *hacer* sería violento. Hay una explicación congruente con la época: que la *h* de *hacer* no fuera muda (según la norma de Castilla la Vieja) sino aspirada (según la norma de Toledo), pues entonces fluctuaba su pronunciación, como se puede ver en las poesías de la época, hasta que se impuso la norma castellana. (Guevara no aspiraba, como se ve por la falta de haches en sus poesías, pero es que esta no es de él). Aunque hay que reconocer que en la

[387] MÉNDEZ PLANCARTE 1942, p. 141.
[388] BATAILLON 1950, p. 267, nota 43.
[389] Ibidem.
[390] Ibid., p. 268, nota 45.

lectura normal no se advierte (ni Méndez Plancarte ni Bataillon lo notaron) y así se reza sin dificultad en el Oficio divino de México y Colombia. Pues es un hecho experimentado que a veces un verso distinto pero bien acentuado o con rima no se percibe como diferente en el conjunto

También hay otro verso mal medido que los autores anteriores no han percibido, pero que señaló Gómez Restrepo. Dice de otro verso: «sobra una sílaba por repetición indebida de un pronombre»[391]. Se trata del verso 12.º: *Tu poder y tu bondad truequen mi suerte* tiene doce sílabas. También lo señala Carreño, intentando justificarlo sin mucho acierto[392]. Habría que suprimir el segundo *tu*, con lo que gana el soneto. Pero reconozcamos de nuevo que, como está, pasa desapercibido, pues en la Liturgia de las Horas de México y Colombia está tal cual, lo que significa que sus editores y los orantes no encuentran tropiezo.

Carreño lo considera de fray Miguel, pues dice respecto a este soneto: «nadie podrá sostener, con razón, que *el de Guevara* desmerece junto a cualquiera de los que he citado, y antes la comparación pone de resalto la importancia de la obra de nuestro agustino»[393]. Y más rotundamente, en 1942[394]. De hecho los antólogos lo colocan entre las poesías de Guevara[395]. Pero el argumento de Carreño no tiene base. Dice que no desmerece de las otras poesías, pero es que las otras poesías no son suyas. Por otra parte, hay dos factores que hacen dudar de su autoría. El principal es que su nivel y su estilo es completamente distintos de las tres poesías que son ciertamente de Guevara (las dos *Del autor a su Arte* y la del rosario). Además su ubicación extemporánea en el manuscrito, «hace suponer —como decía Bataillon— que el misionero aprovechó unas páginas en blanco para copiar poesías de su predilección más bien que para recopilar poesías propias»[396].

Recordemos, por último, que la comparación estilística que Pascual Buxó realizó, y vimos, entre este soneto y el *No me mueve* mostraba la gran diferencia entre ambos[397]. Lo que le llevaba a concluir a Pascual Buxó (que creía en la paternidad guevariana del soneto *Levántame, Señor, que estoy caído*) que el *No me mueve, mi Dios, para quererte* no podía ser de Guevara. Sin duda, los dos, contra lo que creía Carreño, no pueden pertenecer al mismo

[391] Gómez Restrepo 1917, p. 216.

[392] Carreño 1916, p. 224.

[393] Carreño 1916, p. 208. La cursiva está añadida.

[394] Carreño 1942a, p. 45-46; en 1942b, p. 30-33.

[395] Como en las antologías de García Gutiérrez, Méndez Plancarte, Montes de Oca, Novo, Ramos, Saz y la muy reciente de Argüelles de 2012.

[396] Bataillon 1950, p. 267.

[397] Pascual Buxó 1975, p. 25-27.

poeta. ¿Cómo puede decir Carreño en sus conclusiones lo siguiente? «Porque la factura de todas estas composiciones revela que ellas son producto igual al soneto, con el que están en consonancia por el fondo y por la forma»[398]. Frase que considera «infundada» su adicto Adib[399].

Este soneto ha sido traducido al inglés por Samuel Beckett con este íncipit: *Raise me up, Lord, who am fallen down, / void of love and fear and faith an awe*[400].

El *No me mueve, mi Dios, para quererte* del manuscrito de Guevara

El manuscrito de Guevara contiene dos veces el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, lo que no tiene sentido si lo copió él para la imprenta o si hubo un solo amanuense. Aparece por primera vez en el grupo de las poesías que Carreño atribuye a Guevara tras la segunda poesía *Del autor a su arte*, en la misma página de *Poner al Hijo en cruz, abierto el seno*, que está puesto a continuación[401]. La segunda vez, tras el tratado *Para el Rosario de Ntra. Señora*, con mucho más esmero caligráfico[402]. Sin embargo, la transcripción del Soneto en ortografía moderna la coloca Carreño en su libro fuera de contexto y sin confrontar las dos copias del manuscrito[403]. Por eso reproduzco los originales por separado a continuación. Como siempre, pongo entre corchetes el desarrollo de las abreviaturas; y, esta vez, entre paréntesis angulares las palabras que faltan. Primero reproduzco la copia del folio 8r (la del grupo de las poesías supuestamente auténticas de Guevara).

No me muebe Mi Dios Para quererte
el cielo que me tienes Prometido.
ni me muebe el infierno tan temido
Para Dejar Por eso De Offenderte.

[398] CARREÑO 1916, p. 230. Conclusiones que repite en 1920, p. 27-28; en 1921, p. 21-22; en 1942a, p. 55-56; y en 1942b, p. 76-78, aunque suprimiendo en 1942 la última frase del punto I.

[399] ADIB 1949, p. 318.

[400] BECKETT 1970, p. 62-63.

[401] CARREÑO 1916, p. 175. Según ADIB 1949, p. 316: «En el folio 8 r». La lámina con la foto de esa página está en CARREÑO 1916, junto a la p. 112. Y en CARREÑO 1942a, en la lámina junto a la p. 40; en 1942b, en la p. 21.

[402] CARREÑO 1916, p. 177. ADIB 1949, p. 316: «En el folio 295 v», o sea en el folio siguiente de la octava real *Esta corona celestial formada*. La lámina con la foto, en CARREÑO 1916, junto a la p. 256. Y en CARREÑO 1942a, en el frontispicio de la revista *Divulgación Histórica*; en 1942b, al comienzo del libro.

[403] En CARREÑO 1916, p. 115-116, en el capítulo de Santa Teresa. Sí señala las variantes con respecto a Caramuel, Menéndez Pelayo y otras ediciones modernas. NEGRETE 1916a, p. 484; y en 1916b, p. 292-293, transcribe la copia de Carreño.

tume mueves Señor muebeme elverte
clauado en Vna crus yescarnesido
muebeme el Ver tu cuerpo tan herido
muebenme tus afrentas y tu Muerte
muebe <me> en fin tu amor en tal manera
q[ue] aunque no Vbiera cielo Yo te amara
y aunq[ue] no Vbiera infierno te temiera
no tienes que medar Porque te quiera
Porq[ue] aunque quanto espero no esperara
lo mesmo q[ue] te quiero te quisiera

La copia (tras al tratado del Rosario) está escrita con mejor caligrafía y separando las estrofas. Dice:

Nome mueue Mi Dios Para q[ue]rerte.
elcielo q[ue] me tienes prometido
ni me mueue el infierno tan temido
para dejar Por esso de ofenderte

tume mueues señor mueueme el verte
clauado en Vna crus <y> escarnesido
mueueme el Ver tu Cuerpo tan Herido
mueuenme tus afrentas Y tu Muerte

Mueueme en fin tu amor en tal manera
q[ue] aunq[que] no Vuiera Cielo yo te Amara
y aunq[ue] no Vbiera Infierno te temiera

no tienes q[ue] me dar Porq[ue] te quiera
porq[ue] aunq[ue] quanto espero no esperara
lo mismo q[ue] te quiero te quiziera.

Como en las otras poesías de Guevara hay problema con las sibilantes: *crus, escarnesido, quiziera*. A Bataillon le parece un error serio[404], pero es que así escribía Guevara o su copista. Desde luego era un pésimo ortógrafo: *Vbiera*/*Vuiera* (hubiera)[405]. También censura Bataillon la falta del pronombre en el verso 9.º de la primera copia: *muebe* <me> *en fin tu amor en tal manera*, pero no ha reparado en la falta de una conjunción en el verso 6.º de la segunda copia: *clauado en Vna crus* <y> *escarnesido*, que no falta en la primera. Ya hemos visto que algunos estudiosos le niegan a Guevara la paternidad de las

[404] BATAILLON 1950, p. 267, nota 43.
[405] A ello dedica un apartado CARREÑO 1916, p. 211-224.

poesías con errores en su manuscrito, impropios de un autor, pero corrientes en un copista.

Doy una versión modernizada ortográficamente del Soneto del manuscrito de Guevara. La palabra que falta en cada copia se suple por su existencia en la otra.

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme el ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme en fin tu amor en tal manera
que aunque no hubiera cielo yo te amara
y aunque no hubiera infierno te temiera.

No tienes que me dar porque te quiera,
porque, aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Prescindiendo de la ortografía, hay que decir que este texto del Soneto es bastante moderno. Se parece al que hemos visto de Berkeley, cuyo comentario se puede leer más arriba. Como él, dice *No tienes que* ***me dar*** *porque te quiera*, con la construcción arcaica del pronombre delante del infinitivo.

Parece que no hay que insistir en que el *No me mueve, mi Dios, para quererte* no es de Guevara. Está en el grupo de poesías que Carreño considera que el poeta de *El autor a su arte* pone como suyas. Ya hemos visto que no existe tal grupo como de poesías de Guevara, pero además en él se encuentran poesías que son de otros autores y han sido impresas bastante antes, como la décima de fray Hernando de Camargo, de 1619, y la octava real de Juan de Horozco y Covarrubias, de 1589. Con ello se ha deshecho el grupo. Si el *No me mueve* era de Guevara, como decía Carreño, porque estaba en el grupo, y en el grupo hay poesías ajenas a él, se rompe el argumento. Lo publicó Antonio de Rojas en 1628, diez años antes que Guevara, y se encuentra en el manuscrito de Berkeley, que es al menos de 1622, aparte de que está en docenas de manuscritos. ¿Cómo se explica que en 1640 (Mazzocchi) ya se imprimiera en Italia como de San Francisco Javier? Por otra parte, de

ninguna manera hay ningún parentesco *estilístico* entre el *No me mueve* y todas las otras poesías, aunque se parezcan a veces en algo *tan irrelevante literariamente* como el fervor religioso.

También hay que preguntarse por el hecho de que el Soneto y la octava real *El tiempo vuela como el pensamiento* estén copiados dos veces. Es frecuente que los códices de poesías repitan algunas, siempre por descuido del amanuense o porque la recopilación se haya hecho durante años y no se recuerda que tal poesía ya estaba copiada. Pero un autor no cae en esta repetición de su propia obra y además con tan pocas poesías. Parece, como dice Bataillon, que la segunda vez están de relleno, volviendo a copiar Guevara poesías de su predilección.

Recapitulación

En un estudio largo una recapitulación es útil, aunque repita lo que se ha ido diciendo anteriormente. Pero, en vez de hacer un resumen de los argumentos de este estudio, me voy a limitar a comentar las conclusiones de Alberto María Carreño, conclusiones que publicó varias veces[406].

«Debemos tener a Fr. Miguel de Guevara como autor del famoso y discutido soneto: *No me mueve, mi Dios, para quererte*,

I. Porque el solo códice hasta hoy conocido, es el que posee la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, original de Fr. Miguel de Guevara, y que lleva la fecha de 1638, antes de la cual no existe huella ni noticia alguna respecto del soneto».

[«El solo códice hoy conocido». Lo repite en su artículo definitivo de 1942, pero hemos visto que veinte años antes el P. Atanasio López ya había dado a conocer en 1922 un manuscrito con el Soneto de El Escorial, y en 1923 varios manuscritos de la Biblioteca Nacional de España. ¿No se enteró Carreño? Además hoy están localizadas varias docenas de códices con el Soneto[407], en España, en Europa, en Estados Unidos y en el mismo México[408]. Aunque los desconociera Carreño, su argumentación queda anulada.

Pero resulta que Carreño repitió estos siete puntos al final de las dos ediciones (como artículo y como libro) de su escrito de 1942, que lleva el

[406] Carreño 1916, p. 229-230. Conclusiones que repite en 1920, p. 27-28; en 1921, p. 21-22; en 1942a, p. 55-56; y en 1942b, p. 76-78, aunque suprimiendo en 1942 la última frase del primer punto.

[407] Se señalaban 32 manuscritos en Verd 2001, p. 3608, número que desde entonces se ha ido acrecentando.

[408] Se edita uno de ellos en Verd 2014. Pero hay más en México, D.F., y en Puebla.

subtítulo de *Consideraciones nuevas sobre un viejo tema*. Ahora bien, los repite con una salvedad: «Creo que bien puedo reproducir las conclusiones a que llegué en mi primer estudio, modificando solo ligerísimamente la primera de las razones aducidas»[409]. La palabra «ligerísimamente» se refiere nada menos que a la omisión de esta frase: «que lleva la fecha de 1638, antes de la cual no existe huella ni noticia alguna respecto del soneto»[410]. Carreño, con perdón, no juega limpio, pues oculta que el Soneto (aparte de Malvezzi y Nieremberg, cuyas obras conocía) había sido impreso en Madrid en 1628, diez años antes, cosa que discutió y que sabía de sobra. Es más, en ese estudio de 1942, que pretende ser una recopilación clara y ordenada, definitiva, de todos sus escritos anteriores, incluidas las láminas facsímiles, no menciona la edición de Antonio de Rojas de 1628, lo que es una importante ocultación a sus lectores].

«II. Porque ha quedado demostrado que no fué escrito por ninguno de los santos a quienes impropiamente ha sido atribuido, ni hay fundamento para juzgarlo obra del siglo XVI; y antes todo indica que debe tenérsele como correspondiente al siglo XVII».

[Que no fuera escrito por San Francisco Javier, San Ignacio o Santa Teresa, no apoya en absoluto que fuera escrito por Guevara. Lo da como un argumento, cuando no lo es. En cuanto al siglo, son muchos los especialistas que lo consideran más propio del siglo XVI, por ejemplo Bataillon (escuela de San Juan de Ávila), pero no es este el momento de dilucidarlo].

«III. Porque las composiciones consagradas por Guevara a su *Arte*, lo acreditan no sólo de hábil versificador, sino de pensador profundo y de sentido poeta».

[Las dos composiciones ciertamente suyas y con el mismo título, *Del autor a su Arte*, muestran que fray Miguel solo era capaz de versificar con mediana gracia, como dice Bataillon. Incluso Carreño reconoce, como hemos visto, que «los cuartetos [redondillas, *Del autor a su Arte*] no constituyen precisamente un modelo de poesía». Son mediocres y están a una distancia sideral de las otras poesías que Guevara inserta en su manuscrito. Y la octava real, con la que dedica a la Virgen su escrito del Rosario, *Esta corona celestial formada*, que semiocultó Carreño, le mereció a él este juicio: «A no dudarlo, si esta sola composición hubiera encontrado de Guevara, no lo hubiera considerado autor del disputado soneto castellano». Luego, nada de «pensador profundo y de sentido poeta», como acaba de afirmar en esta conclusión].

[409] CARREÑO 1942a, p. 55; y en 1942b, p. 75-76.
[410] CARREÑO 1916, p. 229.

«IV. Porque independientemente de las composiciones especialmente consagradas a su Arte, su libro contiene otras entre las cuales se halla el soneto y que a no dudarlo, son también del propio Guevara».

[Dicho más claramente, retomando su argumentación: hay un grupo de poesías que indudablemente pertenecen a Guevara (las que están tras el segundo título *Del autor a su Arte*) y , como en ese grupo está el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, este también es suyo. Es la teoría del grupo que he mencionado tantas veces. Primero, hemos visto que no forman un grupo dependiente de Guevara porque no están bajo su nombre, sino que tienen un título común independiente (*Ofrecimiento del libro a Jesucristo N.S.*). Segundo, estas poesías, acaba de decir, «a qué no dudarlo, son también del propio Guevara». (Otras veces en sus escritos dice que se trata de una hipótesis). Pues no. Hemos visto que la décima *¿Murió Dios?, Sí. ¿Cierto?, Cierto* es de su compañero de orden fray Hernando de Camargo, que la publicó como suya en Madrid 1619. La octava real *El tiempo vuela como el pensamiento* es de Juan de Horozco y Covarrubias, que la publicó nada menos que en 1589. El soneto *Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta* era muy conocido en España y Portugal, lo publicó en portugués Miguel Leitão de Andrade en 1629, y está en español en manuscritos fechados en 1625 y en 1604. Hay otras dos poesías que no se han localizado, pero que parece que no son de Guevara por las razones dichas en su momento. En todo caso el grupo de poesías de Guevara ni es un grupo homogéneo ni es de Guevara, por lo que no hay razones para que el *No me mueve, mi Dios, para quererte*, que está dentro del grupo, sea de él, que era la base de su argumentación].

«V. Porque la factura de todas estas composiciones revela que ellas son producto igual al soneto, con el que están en consonancia por el fondo y por la forma, y no permiten dudar de que son obras de un solo autor».

[Lo del fondo no tiene ningún valor, pues tanto en poesía religiosa como amatoria, etc., hay poemas similares en las ideas o los sentimiento y que son de distintos autores. Santa Teresa dice al Señor en una poesía: *Dadme infierno, o dadme cielo*, pero esta muestra de amor desinteresado, tan afín al Soneto, no la hace acreedora del No me mueve, que, desde luego, no es suyo. Lo importante es la semejanza en la forma, mostrada en textos largos o significativos, y es erróneo que las poesías del manuscrito de Guevara tengan parentesco formal con el Soneto a Cristo crucificado. Pascual Buxó lo mostró analíticamente en su comparación con el soneto *Levántame, Señor, que estoy caído*. El muy conceptuoso soneto de *El tiempo y la cuenta* tiene un estilo diametralmente opuesto al de todas las otras poesías del manuscrito. Ya señaló Víctor Adib, fiel partidario de la tesis de Carreño: «En el plano estilístico,

no existen rasgos precisos que sean comunes a ellas [las otras poesías] y al soneto [*No me mueve*]», por lo que concluye que la frase anterior de Carreño es «infundada»].

«VI. Porque la cultura general de los hombres de letras en la Nueva España y especialmente de los frailes agustinos en la época en que Guevara escribió su libro, justifica del todo la aptitud del mismo Guevara para componer el soneto».

[Es un argumento muy extraño. Es como si se dijera que la cultura general de los franceses justifica la aptitud «de tal persona» para componer una gran obra de arte. Entre los agustinos de Nueva España habría sabios y no tan sabios, como en todas las corporaciones, y aun el más sabio no tenía por qué ser el autor del *No me mueve*].

«VII. Porque Guevara da el soneto como obra suya, no obstante que fué demasiado cuidadoso para expresar de modo claro cuáles trabajos de los que comprende su libro no salieron de su pluma».

[Pero, primero, Guevara en ningún momento «da el soneto como obra suya», como he intentado mostrar reiteradamente. Escribió una poesía titulada *Del autor a su Arte*, o sea a su libro, y esa poesía sí es suya, pero no las siguientes, que tienen un título común propio: *Ofrecimiento del libro a Jesucristo*. En cuanto a que era muy cuidadoso en señalar los autores de las poesías ajenas (argumento que otros han repetido), probablemente tuvo que conocer quién era el autor de la poesía de 1619 ¿Murió Dios?, Sí. ¿Cierto?, Cierto, pues también era agustino, y, sin embargo, no dio su nombre. Pues lo que él intentaba era simplemente edificar y enfervorizar a sus lectores. Lo hemos leído en Bataillon: «No es de extrañar que muchas poesías de éstas, y no de las peores, circularan anónimas. Ni a los autores les interesó firmarlas ni les importaba el nombre del autor a los que las copiaban y recitaban.»].

Creo que de todo lo anterior se desprende que hay que quitar de las antologías y de las historias de la literatura el nombre de fray Miguel de Guevara respecto a las siguientes poesías:

1) La décima *¿Murió Dios? Sí. ¿Cierto? Cierto* (de Hernando de Camargo 1619).

2) La octava real *El tiempo vuela como el pensamiento* (de Juan de Horozco y Covarrubias, 1589).

3) El Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, que pertenecería al grupo anterior de poesías ciertas de Guevara, según Carreño, grupo que ha quedado desmentido con las dos poesías anteriores con autor conocido;

aparte de que el Soneto ya fue publicado en 1628, corría en manuscritos por España e Italia (frente al único de Michoacán de 1638), uno de ellos fechado en 1622. Y ya en 1640 se publicó en Italia, siendo notable que apareciera bajo el nombre de San Francisco Javier, lo que no iba a tomar de Guevara.

4) Por la misma razón hay que desvincularle del soneto *Poner al Hijo en cruz, abierto el seno*, del mismo grupo anterior de poesías que Guevara supuestamente se habría autoatribuido. Además su estilo no tiene ningún parentesco con el de las otras composiciones.

5) También hay que quitar su nombre del soneto *Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta*, muy difundido en España y Portugal antes de Carreño, impreso en 1629 y que consta en manuscritos fechados en 1625 y 1604.

6) En cuanto al soneto *Levántame, Señor, que estoy caído*, no hay argumentos externos en contra, pero sus errores métricos hacen dudar de que, si Guevara era su autor, lo copiara él mismo con tales errores. También su estilo es muy diferente del de las otras poesías. Y su colocación excéntrica en el manuscrito hace pensar que no era una poesía suya sino que rellenaba una página en blanco.

Con esto se termina esta investigación. Pero, a pesar de mi disconformidad con don Alberto María Carreño, quiero expresar mi profunda y muy sincera estima hacia su persona y sus estudios, a los que tantas horas he dedicado y de los que tanto he aprendido. Su libro fue un poderoso acicate en la investigación sobre el Soneto y era, para su tiempo, una obra monumental, pero tras un siglo ha quedado desfasado. Admiro su constancia y el hermoso y tenaz deseo de que la mejor poesía religiosa de la lengua española perteneciera a su patria. Pero es una poesía anónima. Incluso pudo componerse en Italia, dada la gran cantidad de manuscritos con el Soneto que se encuentran en la península itálica[411], aunque, naturalmente, por un escritor de lengua española.

Carreño defendió la autoría de Guevara hasta el final de su vida, hasta 1961[412] (murió en 1962). Se podría decir que hasta después de su muerte, pues en su sepulcro aparece un gran libro abierto con el texto del Soneto firmado por fray Miguel de Guevara. (Véanse la foto en Carreño 1965, páginas preliminares).

[411] VERD 2001, p. 3608: en los primeros decenios el Soneto se publicó más en Italia que en España. En cuanto a los manuscritos, de los 32 localizados entonces, 14 estaban en Italia.

[412] CARREÑO 1961, p. 184-185

Referencias bibliográficas

ADIB 1949 = VÍCTOR ADIB, *Fray Miguel de Guevara y el soneto a Cristo Crucificado*: Abside (México), 13 (1949) 311-326.

ALBORG 1975 = JUAN LUIS ALBORG, *Historia de la literatura española*, t. 1: Edad Media y Renacimiento, 2.ª ed. ampliada, 2.ª reimpresión (Madrid, Gredos, 1975), p. 838-842: «El "Soneto a Cristo Crucificado"».

ALONSO RUIZ 2006 = FRANCISCO ALONSO RUIZ, *Un soneto sin autor*: Auca. Revista literaria y artística, 8 (2006) 28-29.

Antología 1971 = A*ntología de la poesía en lengua española (Siglos XVI y XVII)* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971).

ARGÜELLES 2012 = JUAN DOMINGO ARGÜELLES, *Antología general de la poesía mexicana de la época prehispánica a nuestros días* (México, Océano, 2012).

ÁVILA 1955 = GUILLERMO ÁVILA, *Un soneto célebre atribuido al P. Miguel de Guevara*: Estrofa [Burgos], n. 16 (febrero 1955) 21-22.

BARRERA 1953 = ISAAC J. BARRERA, *Un soneto famoso y discutido*: Revista de la Sociedad Jurídico Literaria [Quito], 51 (1953) 180-209. Artículo sin firmar, cuyo autor consta solo en el Sumario de la revista.

BATAILLON 1950 = MARCEL BATAILLON, *El anónimo del soneto «No me mueve, mi Dios...»*: Nueva Revista de Filología Hispánica, 4 (1950) 254-269. (Reeditado en ID., Varia lección de clásicos españoles, Madrid, Gredos, 1964, p. 419-440). Cito por la revista.

BECKETT 1970 = *Anthology of Mexican Poetry*, translated by SAMUEL BECKETT, compiled by OCTAVIO PAZ (London, Calder and Boyars, 1970). Se publicó por primera vez en 1959.

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

BLANCO 1970 = FÉLIX BLANCO, *Poetas mexicanos*, 2.ª reimpresión (México, Diana, 1970). La 1.ª edición es de 1967.

BONILLA 1917 = ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN, *Flores de poetas ilustres de los siglos XVI y XVII* (Madrid, Ruiz Hermanos, 1917).

CARAMUEL 1665 = *Joannis Caramvelis Primvs calamvs. Tomvs II. Ob ocvlos exhibens Rhythmicam* (Apud Sanctvm Angelvm della Fratta, M.DC.LXV). El primer tomo es de 1663.

CARAMUEL 2007 = JUAN CARAMUEL, *Primer Cálamo de Juan Caramuel. Tomo II: Rítmica*. Introducción y edición al cuidado de Isabel Paraíso (Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007).

CARREIRA 1990 = ANTONIO CARREIRA, *Nuevos textos y nuevas atribuciones en la lírica áurea*: Voz y Letra, 1/2 (1990) 15-142.

CARREÑO 1916 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, J*oyas literarias del siglo XVII encontradas en México. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «No me mueve, mi Dios, para quererte»* (México, Imprenta Franco-Mexicana, 1916). NOTA: 3 de abril de 1916 en el colofón, aunque en la portada, que es un grabado, aparece 1915, fecha con la que se le suele citar indebidamente (se realizó el grabado con el año, pero la edición se retrasó). El manuscrito se terminó en mayo de 1915 (p. 264). Cito por esta primera edición, la publicada en vida del autor. Contiene fotograbados del original, principalmente de sus poesías.

CARREÑO 1920 = A. M. CARREÑO, *Sobre el soneto atribuído a Santa Teresa*: Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Bogotá), vol. XV, n. 141, 1º de febrero de 1920, p. 13-36. Este artículo se reproduce, con algún añadido, al principio de CARREÑO 1921, p. 7-30.

CARREÑO 1921 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Fray Miguel de Guevara. Un poeta del siglo XVII, una denuncia y un ynquisidor del siglo XX* (México, Pedro Robredo, 1921). En p. 7-30 se reproduce, algo ampliado, CARREÑO 1920.

CARREÑO 1942a = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *«No me mueve, mi Dios, para quererte». Consideraciones nuevas sobre un viejo tema*: Divulgación Histórica. Revista mensual ilustrada, Año IV, No. 1 (15 de noviembre de 1942), p. 39-56, con la foto del Soneto No me mueve del manuscrito en la cubierta de la revista. Es un resumen asequible de sus escritos anteriores, añadiendo datos de otros autores que aparecieron después. Con fotograbados de manuscritos. Reeditado a continuación.

CARREÑO 1942b = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *«No me mueve, mi Dios, para quererte». Consideraciones nuevas sobre un viejo tema* (México, Imprenta A. Mijares y Hermano, 1942). Es una reimpresión como librito (77 págs.) del artículo anterior, del 26 de noviembre de 1942 según el colofón. Con fotograbados de manuscritos. Está en la Real Academia Española y en la Biblioteca de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, del C.S.I.C. en Sevilla.

CARREÑO 1961 = ALBERTO MARÍA CARREÑO, *Misioneros en México*: col. Figuras y episodios de la historia de México, vol. 95 (México, Jus, 1961); en p. 174-185: «Evangelizadores agustinianos en Nueva España».

CARREÑO 1965 = 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»* 2.ª ed. (México, Ediciones Victoria, 1965). NOTA: Se repite como portada el mismo grabado de la 1.ª ed., con la fecha de 1915. Esta segunda edición, póstuma, coincide página por página con la 1.ª, a pesar de haberse compuesto tipográficamente de nuevo. Sin embargo no coincide en la paginación, a causa de los preliminares y por contar

las láminas, antes exentas. Esta 2.ª ed. es póstuma, pues Carreño murió en 1962.

CASTRO LEAL 1945 = ANTONIO CASTRO LEAL, *Las cien mejores poesías (líricas) mexicanas*. 3.ª edición corregida (México, Porrúa, 1945).

Cat. mss. BN (Jauralde) = C*atálogo 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.

D'ACOSTA 1962 = HERÁCLIDES D'ACOSTA, *Poetas mexicanos. Sus mejores poesías*. Antología (México, El Libro Español, 1962).

DAUSTER 1970 = FRANK DAUSTER, *Poesía mejicana (Antología)*: col. Biblioteca Clásica Ebro, vol. doble 113-114. (Zaragoza, Ebro, 1970).

DÍAZ PLAJA 1968. Vease VEGA 1968.

Diccionario Porrúa 1995 = *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, 6.ª edición corregida y aumentada, 4 vols. (México, Porrúa, 1995); en t. 2, p. 1613: «Guevara, Miguel de».

DÍEZ FERNÁNDEZ 1997 = J. [JOSÉ] DÍEZ FERNÁNDEZ, *Textos literarios españoles en la Fernán Núñez Collection (Bancroft Library. Berkeley)*: Dicenda, 15 (1997) 139-182. Artículo reproducido en DÍEZ FERNÁNDEZ 2003.

DÍEZ FERNÁNDEZ 2003 = J. [JOSÉ] DÍEZ FERNÁNDEZ, *Viendo yo esta* [sic] *desorden del mundo: Textos literarios españoles de los Siglos de Oro en la Colección Fernán Núñez*: col. Beltenebros, 2 (Burgos, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2003), p. 31-107: «Capítulo I. Textos literarios españoles en la Colección Fernán Núñez». Es el artículo de 1997, retocado.

DIHIGO 1916 = J. [JUAN] M. [MIGUEL] DIHIGO, Recensión a: *Fray Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve mi Dios para quererte». Apuntaciones por Alberto M. Carreño*. Méx. 1915: Revista de la Facultad de Letras y Ciencias (Universidad de La Habana), 23 (1916) 141-144.

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS 1999 = JOSÉ DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Diccionario de métrica española* (Madrid, Alianza Editorial, 1999).

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. Hay que tener en cuenta que la ponencia es de 1971, once años antes de su publicación. Está digitalizado en el Centro Virtual Cervantes.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO 1920 = FRANCISCO FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, *Doña Catalina Xuarez Marcayda, primera esposa de Hernán Cortés y su familia* (México 1920). Se hizo una reimpresión facsímil en México, Cosmos, 1980.

FUCILLA 1962 = JOSEPH G. FUCILLA, *Two sonnets ascribed to Lope de Vega*: Hispanófila, 16 (1962) 103-109.

GALLARDO 1863 = BARTOLOMÉ JOSÉ GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, 4 vols. (Madrid 1863-1889); en t. 4 (1889), cols. 586-600.

GÁLLEGO 1988 = JULIÁN GÁLLEGO, L*os emblemas morales de don Juan de Horozco*: Cuadernos de Arte e Iconografía, 1/2 (1988) 159-164.

GARCÍA GUTIÉRREZ 1919 = *La poesía religiosa en Mexico (siglos XVI a XIX)* (México, México Moderno, 1919).

GARCÍA ICAZBALCETA 1970 = JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*: col. Burt Franklin Bibliography & Reference Series, vol. 335 (New York, Burt Franklin, 1970), p. 105-107: «122. Guevara». [El original es de: México, 1866. «Se han impreso 60 ejemplares en la imprenta particular del autor»].

GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ 1912 = *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy, con introducciones y notas del Padre GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, carmelita descalzo, 3 vols. (Toledo 1912-1914).

GÓMEZ RESTREPO 1917: ANTONIO GÓMEZ RESTREPO, *Un soneto célebre*: La Revista Nueva. Ciencias, Literatura y Artes [Panamá], tomo 3/Número 3 (Septiembre 1917) 213-218. Por una cita de CARREÑO 1920, p. 19 (reimpreso en CARREÑO 1921, p. 13), que coincide con este escrito, parece que Gómez Restrepo publicó también este artículo, al menos parcialmente, en *El Nuevo Tiempo* de Bogotá, el 27 de agosto de 1917, número 5.263.

GONZÁLEZ 1960 = ANDRÉS GONZÁLEZ, (O.S.A.), *Fray Miguel de Guevara y el soneto: "No me mueve…"*: Casiciaco, 14, n.º 157 (marzo 1960), p. 79-82.

GONZÁLEZ GUERRERO 1945 = FRANCISCO GONZÁLEZ GUERRERO, *Sonetos mexicanos* (México, Chapultepec, 1945).

GUEVARA 1862 = MIGUEL DE GUEVARA, (O.S.A.), A*rte doctrinal y modo general para aprender la lengua matlaltzinga […] hecho y ordenado por el padre Fr. Miguel de Guevara […] prior actual del convento de Santiago Undaméo. Año de 1638*: Boletín de la la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Primera época, tomo IX (México 1862), p. 197-252. Carece de página de título; en la p. 197 hay una «Introducción» y en la p. 198 empieza el tratado con su título, que es el que copiado antes; con el añadido final de un complemento ajeno sobre los «Modos y tiempos del verbo» (p. 253-254). Contiene la obra de Guevara, aunque incompleta y sin las poesías. Se encuentra en la Biblioteca de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, del C.S.I.C. en Sevilla.

GUZMÁN BETANCOURT 2002 = IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT, L*os estudios sobre las lenguas indígenas, en Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días,* volumen 2, *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, coordinadora Raquel Chang-Rodríguez (México, Siglo XXI, 2002), p. 477-509.

GUSSINYÉ 1971 = MIGUEL GUSSINYÉ, *Antología de la poesía mexicana*, 3.ª edición (México, Azor, 1971). La primera edición se publicó en 1964.

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 1991 = ARNULFO HERRERA CURIEL, *El estado de cuenta de fray Miguel de Guevara, en Tiempo y Arte (XIII Coloquio Internacional de Historia del Arte)*: col. Estudios de Arte y Estética, vol. 32 (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1991), p. 131-149.

HERRERA 1996 = ARNULFO HERRERA, *Tiempo y muerte en la poesía de Luis de Sandoval Zapata. (La tradición literaria española)*: col. Estudios de Literatura, vol. 5 (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1996), p. 66-76: «3. El tiempo como "pasatiempo"», en fray Miguel de Guevara.

HERRERA 2003 = ARNULFO HERRERA, *Dos apuntes sobre el influjo de Quevedo en los poetas novohispanos*: La Perinola, 7 (2003) 209-239.

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).

HURTADO & GONZÁLEZ PALENCIA 1921, 1932 = JUAN HURTADO Y J. [JIMÉNEZ] DE LA SERNA & ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la Literatura española* [1.ª ed] (Madrid 1921), p. 467-469; 3ª ed., corregida y aumentada (Madrid 1932), p. 433-435. Entre ambas ediciones hay adiciones y supresiones al tratar del No me mueve. En esto la 5.ª ed. (de 1943) es igual a la 3.ª, hasta en la paginación.

IGLESIAS 1970 = AUGUSTO IGLESIAS, *A propósito del soneto anónimo «A Cristo crucificado» y algunas apostillas sobre el misticismo literario español en*

sus vinculaciones con el «manierismo» americano: Boletín de la Academia Chilena correspondiente de la Real Española, 59 (1970) 163-274.

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

LAZCANO 1993 = RAFAEL LAZCANO, [O.S.A.], B*ibliographia missionalia augustiniana. America Latin*a. (1533-1993) (Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1993); en p. 344-348: «Miguel de Guevara (+ 1640)».

A. LÓPEZ 1916 = A. [ATANASIO] LÓPEZ, [O.F.M.][413], recensión de la obra de CARREÑO 1916, en *El Eco Franciscano*, 33 (1916) 439-440.

[A. LÓPEZ] 1920 = *Crítica literaria: Archivo Ibero-Americano*, 13 (1920) 311-314. Igual que en los dos artículos siguientes, se trata de un apartado dentro de la *Crónica franciscana anónima* que publicaba habitualmente la revista, cuyo director era el P. Atanasio López[414].

[A. LÓPEZ] 1922 = *El soneto «No me mueve mi Dios»*: Archivo Ibero-Americano, 18 (1922) 140-143.

[A. LÓPEZ] 1923 = *El soneto «No me mueve, mi Dios...»*: Archivo Ibero-Americano, 20 (1923) 136-140.

LÓPEZ 1993 = *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas* (Granada 1993).

LÓPEZ HERNÁNDEZ 1998 = MARCELA LÓPEZ HERNÁNDEZ, *El soneto y sus variedades (Antología)* (Salamanca, Colegio de España, 1998).

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

MANRIQUE 1972 = A. [ANDRÉS] MANRIQUE, [O.S.A.], *Guevara, Miguel de*, en *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, t. 2 (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972), p. 1067.

[413] También aparece como Atanasio López Fernández, aunque su nombre completo era Atanasio López-Ordóñez Fernández. Nació en Boñar (León), 1876, y murió en Santiago de Compostela, 1944.

[414] Tras dedicar tiempo y consultas para poder poner un nombre propio a las *Crónicas franciscanas* de estos años, parece seguro que su autor era el P. Atanasio López. Desde 1920 estas crónicas aparecen sin firma (no así antes: véase infra NÚÑEZ 1916), pero parece seguro que desde ese año eran obra del que fue director de la revista de 1919 a 1930, el P. Atanasio López (1876-1944). En su bibliografía, MANUEL DE CASTRO, O.F.M., *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid* (Valencia 1973), p. 236, atribuye la autoría del texto de 1923 al P. Atanasio López, lo cual parece indudable, pues desde 1922 el P. Núñez, el anterior director de la revista, ya no vivía en Madrid. Y el P. Castro me confirmó por carta su opinión de que las tres *Crónicas* sobre el Soneto de 1920, 1922 y 1923, pertenecen al P. López. También consulté al entonces director de Archivo Ibero-Americano, P. Antolín Abad Pérez (1918-2007), el cual me respondió (5-VIII-1996): «Mi conclusión es que el autor de tales Crónicas no puede ser otro que el P. Atanasio López, y ello por su forma de escribir, de investigar, la línea de su estudio, la información que recoge y hasta las fuentes que cita o reseña». En efecto, dentro de su concisión, el autor de estas notas sobre el Soneto muestra gran autoridad y erudición.

MARTÍNEZ KLEISER 1948 = LUIS MARTÍNEZ KLEISER, *La paternidad de un soneto célebr*e: ABC, 12 de agosto de 1948, p. 3.

MÉNDEZ PLANCARTE 1942 = *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621). Estudio, selección y notas de Alfonso Méndez Plancarte* (México 1942); en p. XXXV-XXXVII, 139-141. Reeditado en 1964 y 1991.

MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1900 = CAROLINA MICHAËLIS DE VASCONCELLOS, *Notas aos 'Sonetos anonymos'*: Revue Hispanique, 7 (1900) 98-118; p. 113-116: sobre el soneto de El tiempo y la cuenta.

MICHAËLIS DE VASCONCELLOS 1910 = CAROLINA MICHAËLIS DE VASCONCELLOS, *Investigações sobre sonetos e sonetistas portugueses e castelhanos*: Revue Hispanique, 22 (1910) 509-614; en p. 545: «43. Pideme de mi mismo el tiempo cuenta = Pede-me de si mesmo o tempo conta».

MONTES DE OCA 1968 = FRANCISCO MONTES DE OCA, *Poesía mexicana* (México, Porrúa, 1968). Varias veces reeditado.

MONTES DE OCA 1982 = FRANCISCO MONTES DE OCA, *Poesía hispanoamericana* (México, Porrúa, 1982).

MORAL 1904 = BONIFACIO DEL MORAL, O.S.A., *Escritores agustinos españoles, portugueses y americanos*: La Ciudad de Dios, 64 (1904) 477-482; en p. 479-480: «Guevara».

MOSTAZA 1981 = BARTOLOMÉ MOSTAZA RODRÍGUEZ, P*anorama de la poesía española en castellano*, 2 vols. (Madrid, Ediciones Rioduero, 1981-1982), t. 1, p. XXXI-XXXIII; t. 2, p. XXXVIII-XXXIX, p. 485-488.

NEGRETE 1916a = P. E. [EUSEBIO] NEGRETE, [O.S.A.], *Una joya que vuelve a su dueño. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «No me mueve, mi Dios, para quererte...»*: España y América, Año 14 (1916), tomo 3, p. 481-487. Reproducido en NEGRETE 1916b.

NEGRETE 1916b = P. E. NEGRETE, *Una joya que vuelve a su dueño. Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano «No me mueve, mi Dios, para quererte...»*: La Basílica Teresiana, 33 (1916) 289-295. Es una reproducción de NEGRETE 1916a.

NEGRETE 1920 = EUSEBIO NEGRETE, [O.S.A.], *Rectificando, pero insistiendo*: España y América, Año 18 (1920), tomo 4, p. 81-86, 174-185.

NOVO 1963 = SALVADOR NOVO, *Mil y un sonetos mexicanos del siglo* XVI al XX (México, Porrúa, 1963).

NÚÑEZ 1916 = LUCIO M.ª NÚÑEZ, O.F.M., *Una joya que vuelve a su dueño*: Archivo Ibero-Americano, 6 (1916) 341-342. Se trata de un apartado dentro de la habitual *Crónica franciscana* de la revista (p. 338-350), entonces firmada por él. Véase supra ATANASIO LÓPEZ.

OCAMPO & PRADO 1967 = AURORA M. OCAMPO DE GÓMEZ & ERNESTO PRADO VELÁZQUEZ, *Diccionario de escritores mexicanos* (México, UNAM, 1967); en p. 161: «Guevara, (Fray) Miguel de».

ORY, Rarezas = EDUARDO DE ORY, *Rarezas literarias. Florilegio de composiciones curiosas y extravagantes de autores antiguos y modernos* (Cádiz, Cerón Bohórquez, s. a. [192-?]).

ORY 1936 = EDUARDO DE ORY, *Antología de poesía mexicana* (Madrid, Aguilar, 1936).

PASCUAL BUXÓ 1975 = JOSÉ PASCUAL BUXÓ, *Muerte y desengaño en la poesía novohispana (siglos XVI y XVII)* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975).

PEDEMONTE 1973 = HUGO EMILIO PEDEMONTE, *Antología del soneto hispanoamericano* (El Salvador, Ministerio de Educación, 1973).

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.*

PONCE ZAVALA 1993 = MANUEL PONCE ZAVALA, *La poesía religiosa en México o la herencia impalpable*: Efemérides Mexicana, 11 (1993) 49-72.

RAMOS 2003 = RAYMUNDO RAMOS, *Deíctico de poesía religiosa mexicana* (Buenos Aires-México, Grupo Editorial Lumen, 2003).

RANDOLPH 1998 = JULIAN F. RANDOLPH, Francisco Carenas. «*Poesías recopiladas*». *Un manuscrito poético del siglo XVII*: Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, 74 (1998) 65-154.

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

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 una reimpresión de RESTREPO 1919a, aunque, según la entradilla, no se transcribió del artículo de 1919, sino de una copia de la carta de 1918.

SALAZAR 1975 = P. SALAZAR, *Poesías religiosas escogidas*, 2.ª edición (México, Editores Mexicanos Unidos, 1975). (La primera edición fue de 1973).

G. DE SANTIAGO 1913 = GREGORIO DE SANTIAGO VELA, [O.S.A.], *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, 8 vols. (Madrid 1913-1931). En t. 3 (1917), p. 499-505: «Guevara (Fr. Miguel de)».

G. DE SANTIAGO 1920a = P. G. de S. [GREGORIO DE SANTIAGO, O.S.A.], *El Padre Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, 13 (1920) 282-290. Se reimprime en el artículo siguiente, excepto en su final, donde se suprime la traducción al tagalo.

G. DE SANTIAGO 1920b = P. G. de S. [GREGORIO DE SANTIAGO, O.S.A.], *El Padre Miguel de Guevara y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*: La Basílica Teresiana, 7 (1920) 225-233. Es una reproducción del artículo anterior.

G. DE SANTIAGO 1922 = P. G. de S. [GREGORIO DE SANTIAGO, O.S.A.], *Otra vez Fr. Miguel de Guevara*: Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, 18 (1922) 87-100.

SAZ 1972 =AGUSTÍN DEL SAZ, *Antología general de la poesía mexicana (siglos XVI-XX)* (Barcelona, Bruguera, 1972).

SCARPA 1944 = ROQUE ESTEBAN SCARPA, *Voz celestial de España. Poesía religiosa* (Santiago de Chile, Zig-Zag, 1944).

SIMÓN DÍAZ = JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la literatura hispánica*, obra inacabada con 16 t. en 19 vols. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950-1994); t. 11 (1976), p. 401: «Guevara (Fr. Miguel de)».

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

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).

VALVERDE 1986 = *Antología de la poesía española e hispanoamericana. Primera parte. Desde los orígenes hasta la guerra civil*. 1. *Desde los orígenes hasta el Modernismo*. Prólogo y selección de textos de JOSÉ M.ª VALVERDE (Barcelona, Anthropos, 1986).

VEGA 1968 = ÁNGEL CUSTODIO VEGA, «Fray Miguel de Guevara y el soneto "No me mueve mi Dios"» (como subepígrafe del capítulo dedicado a fray Luis de León), en *Historia general de las literaturas hispánicas*, publicada bajo la dirección de GUILLERMO DÍAZ PLAJA, t. 2, reimpresión (Barcelona, Vergara, 1968), p. 663-664.

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); en vol. 4, p. 3607-3610.

VERD 2008 = G. M. VERD, S.J., *San Francisco Javier y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte», en Congreso Internacional Los Mundos de Javier, Pamplona, 8 a 11 de noviembre de 2006* (Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008), p. 487-508.

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

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

VIÑAZA 1892 = CONDE DE LA VIÑAZA, *Bibliografia española de lenguas indígenas de América* (Madrid, 1892); en n.º 173 (p. 92-93); n.º 534 (p. 210-211); n.º 1.160 (p. 328). (Hay una edición facsímil en Madrid, Atlas, 1977).

Archivo Teológico Granadino 77 (2014) 93-162

Coordenadas de los jesuitas en Andalucía

Wenceslao Soto Artuñedo, si

En 2014 la histórica provincia Bética se ha integrado en una única provincia de España, junto con las de Aragón, Castilla, Loyola y Tarraconense. Ocurrió en una eucaristía presidida por el P. General en el colegio Nuestra Señora del Recuerdo, Madrid, el 21 de junio, en la que se leyó el decreto de erección de la nueva Provincia y el nombramiento del Provincial. Esto cierra un ciclo histórico, al ser la segunda vez que la provincia Bética deja de existir.

También el 27 de septiembre de 2014 se celebro en la iglesia del Gesù (Roma) el segundo centenario de la reconstitución de la Compañía el 7 de agosto de 1814, después de ser expulsada de varios países y suprimida por el papa. El acto consistió en un *Te deum* presidido por el Papa Francisco. A continuación. El Papa bendijo un lienzo de Safet Zac a modo de retablo en la capilla de la Pasión, que representa el descendimiento de la cruz, poniendo a los protagonistas rostros de tres jesuitas enterrados en esa capilla: San José de Pignatelli y los superiores generales Jan Roothaan y Pedro Arrupe. Este óleo se convierte así en un icono de la reconstitución de la Compañía al incluir en él al facilitador de la restauración, al organizador de la Compañía restaurada y al promotor del profundo *aggiornamiento* de esta orden religiosa.

Ambos acontecimientos son la ocasión de este artículo en el que se da cuenta, a modo de balance, de la grande y larga historia de la Provincia Bética en el momento en que renace de otra forma en una estructura distinta. Es un trabajo de síntesis, difícil, como todos ellos, que posiblemente deje lagunas e insatisfechos a los protagonistas de la última parte, la historia contemporánea. Sólo pretende ser un adelanto de lo que otros con más mérito completarán.

1. Llegada de los jesuitas a Andalucía

En un sentido amplio se puede considerar al bachiller Diego de Hoces como el primer jesuita andaluz. Era presbítero de la diócesis de Málaga y, después de peregrinar a Tierra Santa, se agregó al grupo de los diez compañeros de París, en Venecia en 1536, pero murió en Padua en 1538 antes de la fundación canónica de la Compañía en 1540[1].

Otro tipo de precedente es que Francisco de Borja, siendo aún IV duque de Gandía, antes de ser jesuita, experimentó en Granada una vivencia que lo llevaría a un cambio radical de vida, con motivo del depósito del cadáver de la emperatriz Isabel en 1539[2].

El 1 de septiembre de 1547 se creó la unidad administrativa o provincia de Hispania, siendo su primer provincial el P. Antonio Araoz, y en 1552 se decidió su partición en Aragón y Castilla, nombrando provincial de Aragón al P. Simón Rodrigues, quien, tras una toma de contacto, pidió volver a Portugal. Ignacio de Loyola nombró provincial interino de Aragón al P. Araoz. Así, aunque había dos provincias, en la práctica, todo el territorio español estaba bajo el mismo provincial.

Francisco de Borja había iniciado unos primeros contactos con nobles andaluces para fundar en Sevilla; también se estudió la opción de partir de la plataforma de los colegios fundados por san Juan de Ávila en ciudades como Jerez de la Frontera o Baeza, y el arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, estaba interesado en contar con miembros de la Compañía de Jesús. Pero, de hecho, la primera fundación en Andalucía fue el colegio de Santa Catalina, de Córdoba. Se inauguró el 25 de noviembre de 1553, y fue nombrado como rector el novicio P. Don Antonio de Córdoba[3], hijo de los condes de Feria y marqueses de Priego. Aunque el proyecto de fundación lo ideó la marquesa, lo ejecutó finalmente fue su pariente, el deán don Juan Fernández de Córdoba, abad y señor de las villas de Rute y Zambra. Posteriormente, la marquesa de Priego llevó a los jesuitas a Montilla, y su hija, doña María de Toledo, duquesa consorte de Arcos, fundó el colegio de Marchena. También ayudó a traer a los jesuitas a Andalucía la condesa de Niebla, doña Ana de Aragón, tía de san Francisco de Borja. El duque de Osuna también quería a los jesuitas en sus estados, y les ofreció reiteradamente la universidad que había fundado[4].

---

[1] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *La fundación del colegio de San Sebastián. Primera institución de los jesuitas en Málaga*, Servicio de Publicaciones Universidad / Real Academia de Bellas Artes de San Telmo, Málaga 2003, 63-82.

[2] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Francisco de Borja y Andalucía", *Proyección: Teología y mundo actual*, 238 (2010), 241-270.

[3] Bernabé COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Gráficas Alcalá, Málaga 1944, 123-153.

[4] Martín de ROA, *Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1662)*, edición, introducción y notas de Antonio Martín Pradas, Inmaculada Carrasco Gómez,

El colegio de Córdoba fue la puerta de ingreso de los jesuitas en Andalucía, que encontraron un terreno ya abonado por san Juan de Ávila, "*que, estando muy enfermo, quiere dexar por heredera á la Compañía de sus discípulos en los colegios y assí, por el fructo que se espera, escribe al Padre Provincial [Antonio Araoz]*[5]". Ávila colaboró en el establecimiento de los jesuitas en Córdoba y Montilla, los trató familiarmente, hasta darles pláticas de comunidad, y se retiró a veces a la finca del colegio de Montilla para reponer su salud. A la Compañía envió una treintena de sus discípulos[6]. Había conocido a los jesuitas a través de sus discípulos de Salamanca y Alcalá, y quizás también por Borja. Ignacio mismo le escribió ya en 1549 para agradecerle su benevolencia y comunicarle los pasos que pensaba dar para contrarrestar la persecución de Melchor Cano hacia la Compañía de Jesús en Salamanca. Ya desde 1549, quiso entregar a la Compañía el colegio de Jerez y otros, entre ellos el de Baeza y él mismo pensó entrar en la Compañía, como atestiguaron Antonio de Córdoba y Jerónimo Nadal. Quiso ser enterrado en la iglesia del colegio jesuita de Montilla[7].

San Ignacio escribió el 7 de enero de 1554 a Jerónimo Nadal (por entonces en España para promulgar y declarar las *Constituciones*) para que antes de su partida dejara establecidas las tres nuevas provincias hispanas: Aragón, Toledo y Andalucía[8]. El territorio de la provincia andaluza era "*Andaluzia, á la qual se ayuntará, si os pareziere, Salamanca, y lo que se hiziere en Estremadura y Gra-*

Asociación de Amigos de Écija, Écija 2005; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Coordenadas histórico-geográficas de la provincia Bética de la Compañía de Jesús", en GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando (Coordinador), *El arte de la Compañía de Jesús en Andalucía (1554-2004)*, CajaSur, Córdoba 2004, 15-56; Manuel REVUELTA, "Coordenadas históricas de una provincia ignaciana que renace y perdura", en *Once calas en la historia de la Compañía de Jesús*, Universidad Comillas, Madrid 2006, 43-76; Borja MEDINA, "El proceso fundacional de la provincia de Andalucía (1545-1554)" en Wenceslao Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad de Granada-Facultad de Teología, Granada, 2007, 49-162; Manuel REVUELTA, "Coordenadas históricas de la provincia de Andalucía (1554-2004)", en *ídem*, 13-46.

[5] Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Vergara 05.12.1552, *Monumenta Historica Societatis Iesu, Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*, 5 vol Madrid, 1894-1911 (en adelante Borgia) III, 128.

[6] Véase su elenco provisional en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 39 (1970) 158; también Manuel RUIZ JURADO, "San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús", *Archivum Historicum Societati Iesu* 40 (1971) 153-172.

[7] Manuel RUIZ JURADO, "Juan de Ávila", en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*", IHSI / Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2001, 305-306; Antonio GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *El sepulcro y el cuerpo de San Juan de Ávila*, Imprenta Montilla Agraria, Montilla 1986. Ver también Juan ARANDA DONCEL y Antonio LLAMAS VELA (Eds.), *San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia. Actas del congreso internacional*, Diputación, Córdoba 2013.

[8] El documento ordenando la organización de España en las tres provincias dichas, con sus respectivos provinciales y el comisario para las cuatro provincias, con Portugal, era una carta firmada por Ignacio de Loyola dirigida al P. Jerónimo Nadal, su comisario en España y Portugal. Hasta 1665, la carta en cuestión se encontraba en el archivo de la casa profesa del Gesù, sede del gobierno de la Compañía de Jesús en Roma. El 29 de diciembre de ese año

nada[9]", siendo nombrado el P. Miguel de Torres, como primer provincial. Lo dispuesto por san Ignacio se ejecutó en una reunión en los primeros días de abril de 1554 en Medina del Campo (Valladolid), donde se decidió no separar Salamanca de Castilla[10]. A Francisco de Borja le pareció que el colegio de Plasencia, cuya fundación se gestionaba el mismo año, estaba lejos de la provincia de Andalucía, por lo que habría dificultad para comunicarse con él, y así pareció mejor que perteneciera a la provincia de Castilla[11]. Así, la provincia de Andalucía se limitó a los antiguos reinos medievales de Jaén, Córdoba, Granada y Sevilla (que incluía la comarca de Fregenal, al sur de Badajoz). Las Islas Canarias no se mencionan en estos primeros documentos, pero quedaron incorporadas a la provincia, como lugar de misión, desde 1567, en cuanto diócesis sufragánea de Sevilla, hasta el establecimiento de comunidades permanentes a finales del siglo XVII.

Los límites jurisdiccionales estaban tan difusos que cuando se piensa en fundar un colegio en Murcia dice San Ignacio que se puede adscribir a la provincia de Aragón, a la de Toledo o a la de Andalucía, pero por estar más cerca de Valencia era mejor que perteneciera a Aragón[12]. La línea divisoria entre la provincia de Toledo y Andalucía seguía tan poco definida, que en 1625 no se había decidido aún a cuál de las dos competía la fundación de Llerena (Badajoz)[13]. Hubo intentos de reformar las demarcaciones, y así, en 1590 se propuso que la división entre las dos provincias de Toledo y Andalucía fuese el río Guadiana, y, aunque el superior general no lo asumió, lo remitió al visitador P. Gil González[14]. La congregación provincial de marzo de 1594 insistió proponiendo al general que el límite de la provincia fuese una línea

1665, el P. general, Juan Pablo Oliva, la donó al P. Pedro Jerónimo Córdova, provincial de Castilla. Al tiempo del extrañamiento de la Compañía de los reinos de España e Indias, decretado por Carlos III (1767), se hallaba la carta en el colegio de Oviedo custodiada en un relicario manual de plata. Dos años antes de la expulsión, en marzo de 1765, la copió el entonces rector, P. Manuel Aguado, que la llevó consigo al exilio de Italia. De esta copia hizo el P. Roque Menchaca otra fiel el 3 de junio de 1795. Se conservan tres copias: una en el códice Vitelleschi (Archivum Romanum Societatis Iesu) la segunda en el códice Menchaca (Archivo Histórico de Loyola) y la tercera en el códice Thoubeau-Brotter (Bibliothèque National, París, sect. mss. Ms Espagne).

[9] Ignacio de Loyola a Nadal, 07.01.1554, *Monumenta Historica Societatis Iesu, Sancti Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968 (en adelante Epp. Ign.) VI, 151-152.

[10] Miguel de Torres a Ignacio de Loyola, Córdoba 21.05.1554, Monumenta Historica Societatis Iesu, Epistolae Mixtae ex variis europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, 5 vol. Madrid, 1898-1901 (en adelante Epp. Mixtae) IV, 192; Monumenta Historica Societatis Iesu, Vita Ignatii Loiolae et rerum societatis Iesu, Historia. Auctore Joanne Alphonsus de Polanco, 6 vol, Madrid 1894-1898 (en adelante Chronicon) IV, 483.

[11] Francisco de Borja a Ignacio de Loyola, Plasencia 23.03.1555, *Borgia* III, 207.

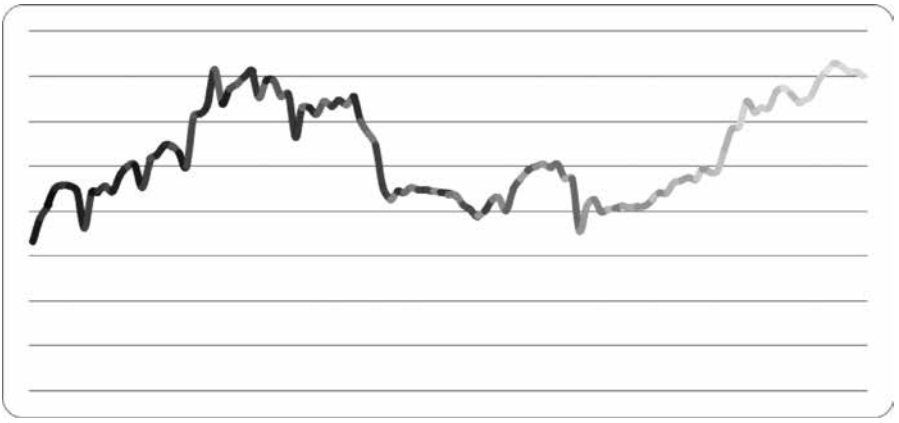
[12] Polanco a Francisco de Borja, 29.05.1555, *Epp. Ign.* IX, 83-88.

[13] A(rchivum) R(omanum) S(ocietatis) I(esu), Baet. 5 II, 69v.

[14] B(iblioteca) N(acional) de Madrid, Ms. 2307, 31: Respuestas al memorial firmado de los Padres Visitadores y provincial de Andalucía del año 1590.

desde el cabo de Gata hasta el nacimiento del río Guadiana y el cauce de este río, pero tampoco tuvo éxito este segundo intento[15].

2. Personas y lugares



1: Demografía de la provincia Bética 1581-1767

Al crearse la provincia jesuita de Andalucía existía sólo el colegio de Córdoba, con 8 sacerdotes y 10 hermanos[16], muchos de ellos estudiantes, pero pronto empezó un desarrollo imparable. En 1573 había en Andalucía algo más de 200 jesuitas, en 1580 eran unos 260. En 1590 había 14 casas, 159 sacerdotes (de ellos 56 profesos), 103 estudiantes, 146 coadjutores temporales y 32 novicios. En los colegios se atendía a 2.650 estudiantes no jesuitas y 1.150 niños que aprendían a leer y escribir[17].

2: Casas de la Compañía en Andalucía en 1967

El gráfico 1 representa el número total de jesuitas en Andalucía y Canarias. Se observa una fase inicial de crecimiento y desarrollo hasta 1620; es la época en la que se fundan la

[15] BN, Ms. 2307, 36v: Respuestas a los postulados de la Congregación provincial de marzo de 1594.

[16] Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol., Razón y Fe, Madrid, 1902-1925, II, 400-409.

[17] ASTRAIN, o. c., I, 435-437; II, 56-57, 236, 239, 240; Cándido DALMASES, "Estado de la Compañía al final del generalato de San Francisco de Borja", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 105 (1984), 55-83.

mayor parte de los colegios, entre ellos, los importantes. Una segunda fase de estancamiento algo decreciente hasta casi mediados del siglo XVII. Desde 1581, cuando empiezan a escribirse los catálogos, hasta 1649 obtenemos una media anual de 559,92 jesuitas que descienden a una media de 436,07 entre 1652 y 1694 reflejando la crisis de la segunda mitad del siglo XVII. Este descenso de efectivos personales se debe fundamentalmente a las bajas producidas por las epidemias que asolaron Andalucía, especialmente la de 1648 a 1650 en la que murieron unos 100 jesuitas. A esto se pudo sumar una cierta crisis institucional que también se expresa en la quiebra económica del colegio de San Hermenegildo de 1632-1645[18]. Finalmente, observamos una fase de recuperación a lo largo del siglo XVIII con un promedio anual de 594,08 que se interrumpe bruscamente por la expulsión de 1767.

A esa evolución corresponde también el ritmo de fundaciones[19]. Se creó una provincia con un solo colegio, el de Córdoba[20] (1953), para que se expandiera y fundase colegios que la llenasen. Ese mismo año ya estaban incoados los de Sevilla[21],

[18] Antonio Luis CORTÉS PEÑA, "La quiebra del Colegio de San Hermenegildo" en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*. Historia Moderna, Cáceres, 1983, 191-202; AGUADO DE LOS REYES, Jesús, "La actividad financiera de los jesuitas en Sevilla y su conexión con el tráfico indiano. El colegio de san Hermenegildo durante la procuraduría del padre Villar (1632-1645)", *Revista de Historia Económica y Social* 5 (2003), 9-34.

[19] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Fuentes para el estudio de los colegios jesuitas andaluces en la Edad Moderna", en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba 2001, Cajasur, Córdoba 2002, IV, 459-480.

[20] R. GÁLVEZ VILLATORO, "Memorias del colegio de la Compañía de Jesús en Córdoba, desde el año 1553 hasta 1714", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 23 (1952), 257-276; Miguel Ángel ORTI BELMONTE, *Córdoba monumental, artística e histórica*, Diputación, Córdoba 1980, 354-361; Juan ARANDA DONCEL, *Dos proyectos educativos en la Córdoba del siglo XVI: la creación de la Universidad y la dotación de una cátedra de medicina en el colegio de los jesuitas*, en FERNÁNDEZ ALBALADEJO Y OTROS (Coords.), *Política, Religión e Inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Ediciones de la Universidad Autónoma, Madrid 1996, 59-83; Soledad GÓMEZ NAVARRO, "Sólo unos pocos años antes d la expulsión: patrimonio de los jesuitas cordobeses a mediados del siglo XVIII", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 288-308; Julián SOLANA PUJALTE, "Obras gramaticales jesuitas en la biblioteca del colegio de Santa Catalina de la Compañía de Jesús en Córdoba", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 355-386; Julián SOLANA PUJALTE, Julián, El fondo del siglo XVI de la Biblioteca del antiguo colegio de Santa Catalina de la Compañía de Jesús de Córdoba, *AHSI* 151 (2007), 2007, 113-13; Rafael VÁZQUEZ LESMES "Extrañamiento de los jesuitas y desamortización de sus temporalidades en Córdoba (1767-1769), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.

[21] Pedro HERRERA PUGA, *Los jesuitas en Sevilla en tiempos de Felipe III*, Granada, 1971; Manuel MARTÍN RIEGO, "Cargas y dotaciones espirituales de los colegios de los jesuitas en el Reino de Sevilla en 1767", en José HERNÁNDEZ PALOMO y José del REY FAJARDO (coords.) Occidental durante el antiguo régimen" en Bibiano Torres Ramírez, *Andalucía y América. Propiedad de la tierra, latinfundios y movimientos campesinos: Actas de las VIII Jornadas de Andalucía y América*, Universidad de Santa María de la Rábida 1988, 1991, 197-214; Antonio Luis LÓPEZ MARTÍNEZ "El patrimonio económico de los jesuitas en el reino de Sevilla y su

Granada[22] y residencia de Sanlúcar de Barrameda[23] (Cádiz) que se fundan en 1554, si bien Sanlúcar se cerró a los pocos años y no se abrió otro colegio hasta 1627[24]; Montilla[25] (Córdoba) en 1558; Trigueros[26] (Huelva) en 1562; Cádiz[27] en 1564,

liquidación en tiempos de Carlos III", *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, 71 (1988), 35-60; J. M. PALOMERO PÁRAMO, «Hernán Ruiz II y las portadas de la iglesia de la Casa Profesa Jesuita en Sevilla», Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, Valladolid, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, XLVIII (1982), 374- 377; Antonio de SOLÍS, S.J., *Los dos espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla durante sus dos primeros siglos 1550-1767*, transcripción, edición y notas de Leonardo Molina García, Fundación Focus Abengoa, Sevilla, 2010.

[22] R. LOARTE, "Fundación de los jesuitas de Granada", *(A)rchivum (H)istoricum (S)ocietatis (I)esu* 45 (1976), 66 ss; *Historia del Colegio de San Pablo. Granada (1554-1765)*, edición del libro manuscrito 773 del fondo Jesuitas del Archivo Histórico Nacional, trascripción de Joaquín de Béthencourt, revisión y notas de Estanislao Olivares, Publicado por la Facultad de Teología de Granada. 1991; S. MARTÍN GUERRERO, "El ajuar de los jesuitas (Bagaje material y cultural de los colegiales de San Pablo, Granada, entre 1565 y 1583), en *Comunicaciones presentadas al XI Congreso de profesores-investigadores en Palos de la Frontera (Huelva)*, Granada, Hespérides 1994, 131-143; L. GILA MEDINA, "Contribución al estudio del antiguo colegio de San Pablo de los jesuitas –hoy Facultad de Derecho- de Granada", en A. L. CORTÉS PEÑA, y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE, (Eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Universidad, Granada 1999, 425-444; Miguel CÓRDOBA SALMERÓN, *Patrimonio artístico y ciudad moderna. El conjunto jesuítico y colegio de San Pablo entre los siglos XVI y XVIII*, Tesis doctoral, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005; Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA, "Lecturas de los superiores jesuitas de Granada en el siglo XVIII", en Antonio Luis CORTÉS PEÑA y Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE (eds.), *Estudios cobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Universidad Granada 1999, 267-288; M.ª A. BERMEJO IRAZUSTA, "La Compañía de Jesús en Granada en el siglo XVI. Fundación y primeros años", Memoria de licenciatura inédita, Granada 1960; J. ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, "Los jesuitas en Granada (1554-1600): la casa de la Compañía: proyección social", Memoria de licenciatura inédita, Granada 1973.

[23] A. M.ª GÓMEZ DÍAZ, *Guía histórico-artística de Sanlúcar*, segunda edición, Sanlúcar, Asociación Sanluqueña de Encuentros con la Historia, 1999, 119-121; M. MOLINA MARTÍNEZ, "Los proyectos de una casa-residencia de los jesuitas en Sanlúcar de Barrameda", en VV. AA. *Sanlúcar y el Nuevo Mundo*, Sanlúcar 1990, 39-44.

[24] J. P. VELÁZQUEZ GAZTELU, *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble y leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda (1785)*", edición con introducción y transcripción de Manuel Romero Tallafigo, Sanlúcar, Asociación Sanluqueña de Encuentros con la Historia, Sanlúcar 1995, 383-415.

[25] Bernabé COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Gráficas Alcalá, Málaga, 1944; Juan ARANDA DONCEL, "Bienes y rentas de la Compañía de Jesús en Montilla a mediados del s. XVIII", en *Montilla: historia, arte, literatura. Homenaje a Manuel Ruiz Luque*, Córdoba, 1988, 17-35.

[26] Colegios de Córdoba, Sevilla, Granada, Trigueros, Marchena y Segura de la Sierra pueden verse en: Alfonso RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *Bartolomé Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España*. IHSI, Roma, 1967; M. J. CARRASCO TERRIZA, J. M. GONZÁLEZ GÓMEZ, A. OLIVER CARLOS, A. PLEGUEZUELO HERNÁNDEZ Y J. M.ª SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Guía artística de Huelva y su provincia*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, y Huelva, Diputación Provincial de Huelva, 2006, 47; Miguel Ángel SÁNCHEZ HERRADOR, La biblioteca de la Compañía de Jesús en Montilla", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 387-398.

[27] Isabel AZCÁRATE RISTORI, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz* (1564-1767), Facultad de Teología, Granada 1996.

como consecuencia del trabajo de los jesuitas en la almadrabas[28]; Oficio de Indias[29] (Sevilla) en 1566, Marchena[30] (Sevilla) en 1567; Segura de la Sierra[31] (Jaén), perteneciente a la provincia jesuita de Toledo, en 1569; el colegio Santiago de Baeza[32] (Jaén) que había sido aceptado en 1569 y comenzó a funcionar en 1571; Málaga[33] en 1572; el colegio de la Asunción[34] en Córdoba en 1577. En 1580 se separan la casa profesa y el colegio San Hermenegildo[35], de Sevilla; Jerez[36] empieza en

[28] Pablo ANTÓN SOLÉ, Los pícaros de Conil y Zahara Texto impreso : estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del Duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI, Jerez Industrial, Cádiz, 1965.

[29] Agustín GALÁN GARCÍA, "El Hospicio de Indias de la Compañía de Jesús en Sevilla. Un proyecto de historia misional", *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos*, Madrid 1990, Tomo II, 35-46; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, "La procuraduría de Indias de la Compañía de Jesús de Sevilla", *Anuario de investigaciones ... de Andalucía Hespérides*. I. Homenaje a Antonio Herrera García, Jerez de la Frontera, Asociación Hespérides, 1994, 55-68; Agustín GALÁN GARCÍA, *El oficio de Indias de los jesuitas en Sevilla* 1566-1767, Fundación Fondo de cultura de Sevilla, Sevilla 1995.

[30] J. F. ALCAIDE AGUILAR, "La expulsión de los jesuitas de Marchena. Evolución de su patrimonio a finales del siglo XVIII", en *Actas de las III Jornadas sobre Historia de Marchena*, Ayuntamiento, Marchena 1998, 83-114; Manuel Antonio RAMOS SUÁREZ, *El colegio de la Encarnación de Marchena*, Codexa, Ingeniería y Control. Sevilla 2008; Julián José LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús en el estado de los duques de Arcos. El colegio de Marchena en el s. XVI y XVII*, Universidad, Granada 2002; Julián José LOZANO NAVARRO, "La Compañía de Jesús y la mujer en la Andalucía moderna: las duquesas de Arcos y el Colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)", en Wenceslao SOTO (Coord.), *Los Jesuitas en Andalucía…*, 499-512.

[31] Genaro NAVARRO, "El colegio de jesuitas de Segura de la Sierra", *Boletín de Estudios giennenses*, 65 (1970), 59-65; Sergio RODRÍGUEZ TAUSTE, *Historia de la fundación del Colegio de Segura*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 2008.

[32] M.ª Cruz GARCÍA TORRALBO, Baeza conventual. El espacio conventual en el contexto urbano de Baeza en los siglos XVI y XVII, Minerva, Úbeda, 1998, 118-124; R. RODRÍCUEZ-MOÑINO SORIANO, *Aproximación a la historia eclesiástica de la ciudad de Baeza (Jaén). (Del esplendorr renacentista y barroco a la crisis liberal del XIX)*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 2000, 377-402.

[33] Wenceslao SOTO ARTUÑES, *La fundación del colegio de San Sebastián, primera institución de los jesuitas en Málaga*, Universidad / Real Academia de Bellas Artes de San Telmo, Málaga, 2003; Idem, *La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna* (1572-1767), Publicaciones Obra Social y Cultural de CajaSur, Córdoba 2004; Idem, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión en tiempos de Carlos III*, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga 2004.

[34] J. M. REY DÍAZ, *El colegio de la Asunción de Córdoba, obra de siglos*, Publicaciones del Instituto Nacional de Enseñanza Media, Córdoba 1946; Juan ARANDA DONCEL, "Instituciones educativas andaluzas en el Antiguo Régimen: las constituciones del Colegio de la Asunción de Córdoba durante el siglo XVI", *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de ciencias, Bellas Artes y Nobles Letras*, LVIII, nº 112 (1987), 5-22.

[35] Fernando GARCÍA GUTIÉRREZ, "La iglesia de San Hermenegildo, de Sevilla", *Boletín de Artes, de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría*, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Sevilla 1997, 125-138; A. M.ª MARÍN FIDALGO, «Mas datos sobre el colegio de San Hermenegildo de Sevilla», Archivo Hispalense, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla 276-278 (2008), 303-325; Borja MEDINA, "La Compañía de Jesús en Sevilla", en *Órdenes y congregaciones religiosas en Sevilla*, Ateneo y Fundación Cajasol, Sevilla 2008, 356-391.

[36] Hipólito SANCHO DE SOPRANIS, "El colegio de Jerez", en *Establecimientos docentes de Jerez de la Frontera en la segunda mitad del siglo XVI*, Centro de Estudios Jerezanos, Jerez de la Frontera 1959, 51-75.

1583, y se convertirá en colegio en 1594; en 1584 comienza la residencia de Écija[37] (Sevilla); los colegios de Úbeda[38], Cazorla[39] (Jaén) y Guadix[40] (Granada) en 1591; el seminario de ingleses[41] en Sevilla en 1592; el colegio San Ignacio[42], de Baeza (Jaén), en 1596; Antequera[43] (Málaga) y Fregenal[44] (Badajoz) en 1599; el noviciado de Sevilla[45]

[37] Antonio MARTÍN PRADAS, "Inicios y fundación del colegio de San Fulgencio de la Compañía de Jesús de Écija (1573-1602)", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Buenas Letras* "Vélez de Guevara", 2, Écija (1998); Antonio MARTÍN PRADAS, Inmaculada CARRASCO GÓMEZ, La compañía de Jesús en Ecija: planos del colegio de San Fulgencio (1607-1627), Archivo hispalense: *Revista histórica, literaria y artística*, 88-89, (2005-2006), 225-241.

[38] Ginés TORRES NAVARRETE, *Historia de Úbeda* III, Gráficas Minerva. Úbeda (Jaén), 1997, 169-204, *Historia de Úbeda en sus documentos* III, Recurso electrónico, Úbeda 2007, 239-293; Adela TARIFA FERNÁNDEZ, «Los jesuitas de Úbeda», en *Actas Congreso «La Ilustración y Jaén»*. UNED. Úbeda (Jaén), 471-83.

[39] P. GALERA ANDREU, "La fundación del Colegio de jesuitas de Cazorla», *Anuario del Adelantamiento*, 22-23 (1980-1981), 126-133.

[40] M. QUESADA MARTÍNEZ, "Los jesuitas en Guadix y su comarca de las primeras misiones a la fundación del colegio", en *Actas del I Coloquio de Historia. V centenario de la entrada en Guadix de los Reyes Católicos (1489-1989)*, Guadix 1989, 147-162; M. QUESADA MARTÍNEZ, La Compañía de Jesús en Guadix (1590-1650). *El colegio de San Torcuato*, Granada 1993; M. QUESADA MARTÍNEZ, "El ocaso de los jesuitas en Guadix", en FERNÁNDEZ SEGURA, F. J., (Dir.), *Actas del II Coloquio de Historia. Guadix y el antiguo reino nazarí de Granada (ss. XVIII-XX)*, Guadix 1994, 99-106; J. M. RODRÍGUEZ DOMINGO y A. M.ª GÓMEZ ROMÁN, "El patrimonio artístico del colegio de San Torcuato de Guadix, de la Compañía de Jesús", *Boletín del Instituto de Estudios "Pedro Suárez"*, Año XII, nº 12 (1999), 137-160.

[41] E. HANSON, y A. J. LOOMIE, "A register of the Students at St. Gregory's College at Seville, 1591-1605)", *Recusant History* 10 (Caterham 1967-68), 163-170; Martin MURPHY, "Los comienzos del colegio inglés de San Gregorio en Sevilla" *Archivo Hispalense*, 204 (1981), 352-456; Martin MURPHY, *St. Gregory's College, Seville*, 1592-1767, Catholic Record Society, Southampton, 1992; Borja MEDINA, "El colegio inglés de San Gregorio Magno de Sevilla (Notas y comentarios)", *Archivo Teológico Granadino* 62 (1999), 77-105; Thomas MCCOOG, "Fomentando la armonía y el respeto: Jesuitas ingleses en Sevilla (1592-1605), en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 163-186; Martin MURPHY, *Ingleses de Sevilla: el colegio de San Gregorio, 1592-1767*, secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012.

[42] M.ª Cruz GARCÍA TORRALBO, *Baeza conventual. El espacio conventual en el contexto urbano de Baeza en los siglos XVI y XVII*, Minerva, Úbeda, 1998, 144-151.

[43] José M.ª FERNÁNDEZ, *Las iglesias de Antequera*, Centro de Estudios Andaluces, Málaga, 1943; J. ROMERO BENÍTEZ, *Guía artística de Antequera*, segunda edición corregida y aumentada, Antequera, Caja de Ahorros, 1989, 343-348. Rafael GÓMEZ MARÍN, "Desamortización del colegio de los jesuitas de Antequera (Málaga) y aplicación de la ley de temporalidades", *Memoria Ecclesiae*, XXIII (2003), 483-496.

[44] Pedro Pérez, "Colegio de jesuitas de Fregenal, La silla del patrono", *Revista de Estudios Extremeños*, XI (1937), 205-216.

[45] M. CASTRO ORELLANA, *El templo de San Luis, de Sevilla*, Imprenta provincial, Sevilla 1965; Antonio de la BANDA y VARGAS, *La iglesia sevillana de San Luis de los franceses*, Diputación, Sevilla 1977; J. M.ª CABEZA LAÍNEZ, «Rehabilitación y simulación ambiental del patrimonio. Noticia del Barroco: el caso de la Iglesia de San Luis de los Franceses», *Revista de Historia y Teoría de la Arquitectura*, Sevilla, Departamento de Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas, Escuela Técnica Superior de Arquitectura 0 (1998) 7-34; A. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Noticia gráfica de tres arquitecturas del barroco sevillano: el antiguo noviciado de los jesuitas, la iglesia de San Luis de los Franceses y las escuelas de primeras letras», *Archivo Hispalense*, 273-275, (2007) 335-349; Juan Luis RAVÉ PRIETO, *San Luis de los Franceses*, Sevilla, Servicio de Archivo y Publicaciones de la Diputación de Sevilla, 2010.

en 1600; Osuna[46] (1615); seminario de Irlandeses[47] (Sevilla) 1617; Carmona[48] y seminario Concepción[49] (Sevilla) en 1620.

En la segunda fase, en la que se mantiene el número de sujetos, con algún decrecimiento, se fundan Andújar[50] (1621), Lucena, Córdoba (1621-1639), Utrera[51], Sevilla (1625), Morón de la Frontera[52], Sevilla, (1625), Jaén[53] (1632). Du-

[46] Francisco Javier GUTIÉRREZ NÚÑEZ, "Origen y fundación del colegio de la Compañía de Jesús en Osuna en el primer tercio del siglo XVII", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 241-254; Antonio MARTÍN PRADAS, "La expulsión de la Compañía de Jesús de Osuna. El catálogo de pinturas del Colegio de San Carlos el Real", *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, 92 (2009), 317-333; Antonio MARTÍN PRADAS, "El inventario de pinturas de la Iglesia de San Carlos el Real", *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, ISSN, 9 (2007), 35-37; Antonio Joaquín SANTOS MÁRQUEZ, "Ventura y desventura del retablo mayor de la iglesia de la Compañía de Jesús de Osuna," *Temas de Estética y Arte, Real Academia Santa Isabel de Hungría*, Sevilla, XXI (2007), 151-165; Francisco Javier GUTIÉRREZ NÚÑEZ, "Origen y fundación del Colegio de la Compañía de Jesús de Osuna en el primer tercio del siglo XVII", *Apuntes 2*, Publicación de la Fundación de Cultura "García Blanco" Ayuntamiento de Osuna, 5 (2007) 169-184; Javier SERRANO, "El Colegio de la Compañía de Osuna. Fundación y primeros años de vida a través de los manuscritos de la Universidad de Granada y Real Academia de la Historia" *Apuntes 2*, Publicación de la Fundación de Cultura "García Blanco" Ayuntamiento de Osuna, 5 (2007), 209-236.

[47] J. J. SILKE, "The Irish College, Seville", *Archivum hibernicum* 24 (1961), 103-147; Martin MURPHY, "Los jesuitas ingleses e irlandeses en la provincia de Andalucía", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 187-201.

[48] Antonio MARTÍN PRADAS e Inmaculada CARRASCO GÓMEZ, "La iglesia del colegio de San Teodomiro de la Compañía de Jesús en la ciudad de Carmona: 1619-1754", *Laboratorio de Arte. Revista del Departamento de Historia del Arte* 11, Sevilla, (1998) 521-538; Antonio MARTÍN PRADAS e Inmaculada CARRASCO GÓMEZ, "Hacienda de San Juan Bautista de la Atalaya de la Compañía de Jesús de Carmona (1620-1754)", *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 14 (2012), 117-120; Antonio PIZARRO ALCAIDE, "Una fuente para profundizar en el estudio de la Compañía de Jesús: las historia de los colegios", *Tiempos Modernos* 17 (2008), 1-26.

[49] Antonio MARTÍN PRADAS e Inmaculada CARRASCO GÓMEZ, "El colegio de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, Nuestra Señora, de la Compañía de Jesús de Sevilla", A*trio: revista de historia del arte*, 12 (2006), 71-80.

[50] F. L. VICO GALLEGO, "La Compañía de Jesús en Andújar (1606-1767)", *Cuadernos de Historia Ciudad de Andújar*, nº 2, Año II (1983) 81-127; L. J. CORONAS VIDA, "La propiedad eclesiástica. La Compañía de Jesús. Andújar y Jaén", en *La economía agraria de las tierras de Jaén (1500-1650)*, Granada, 1994, 76-78; Andrés BORREGO TOLEDANO, "El padre Andrés de Cazorla, impulsor del colegio de los jesuitas en Andújar a comienzos del siglo XVII", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, CLXXXI (2002), 133-141.

[51] Francisco GARCÍA RAMÍREZ "Las temporalidades de los jesuitas y el statu en el contexto rural: estudio de un medio de la campiña bajoandaluza", 3° Congreso de Historia de Andalucía, 333-349.

[52] Salvador HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Noticias en torno al establecimiento y supresión de la compañía de Jesús en Morón de la Frontera: Vicisitudes de su patrimonio artístico (ss, XVII-XX)", en Actas de la V semana de temas moronenses 2001, Fundación Fernando Villalón, Patronato Municipal de Cultura, Morón de la Frontera, 2003, 161-175.

[53] M.ª Amparo LÓPEZ ARANDIA, "Los prolegómenos a la consolidación de la Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén: la misión continua (1611-1614)", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 201-222; M.ª Amparo LÓPEZ ARANDIA, *La Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén: El colegio de San Eufrasio (1611-1767)*, Ayuntamiento, Jaén 2005; M.ª Amparo LÓPEZ ARANDIA, "Apariciones y milagros en el Colegio de San Eufrasio de la Compañía de Jesús, en Jaén", *El Toro de Caña, Revista de Cultura Tradicional de la Provincia de Jaén*, nº 9, 523-547.

rante el tercer periodo de crisis demográfica se dan pocas fundaciones: Arcos de la Frontera[54], Cádiz (comenzó el proceso en 1653), Hospicio de Indias de El Puerto Santa María, Cádiz (1670), Cabra, Córdoba (1687-1691), Higuera La Real[55] (Badajoz) (1689). En la última fase de nueva expansión que comienza poco antes del siglo XVIII se fundan las casas de Canarias[56], comenzando con La Orotava, Tenerife (1691) y Las Palmas de Gran Canaria (1699); el seminario de los Santos Apóstoles San Bartolomé y Santiago[57], Granada (1701), Constantina[58], Sevilla (1702), Baena[59], Córdoba (1715), La Laguna, Tenerife, (1727), Loja,Granada (1729), colegio de El Puerto Santa María[60], Cádiz (1732) y Motril[61], Granada (1740). Incluso en el momento de la expulsión se estaban incoando nuevos colegios como Cabra (Córdoba), Quesada[62] (Jaén) y Estepa[63] (Sevilla), Zafra (Badajoz), Alcalá la Real (Jaén), Almonte (Huelva) y Almonaster (Huelva)[64]. Otros colegios estaban construyendo una nueva iglesia, como Arcos, el colegio Santiago de Baeza o Montilla. Llegó a

[54] *Obra selecta de Miguel Mancheño y Olivares Vol. 1, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera*, edición de José María Richarte García, Universidad-Ayuntamiento, Cádiz, 2002, 143-146, 173-180, 187-194, 201-206.

[55] Pedro PÉREZ, "El Colegio de Jesuitas de la Higuera", *Revista de Estudios Extremeños*, 12 (1938) 15-25; Francisco Tejada Vizuete, El Señor de la Humildad de Higuera la Real, Japasur, 1996; Matías SÁNCHEZ, *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Higuera la Real (Badajoz): manuscrito 20509 de la BNE*, transcripción y notas de Juan Alfonso LÓPEZ FUENTES, Higuera la Real, Badajoz, Ayuntamiento, 2010.

[56] Julián ESCRIBANO GARRIDO, *Los jesuitas y Canarias, 1566-1767*, Facultad de Teología, Granada 1987.

[57] F. MARTÍNEZ LUMBRERAS, *Historia del Real Colegio de S. Bartolomé y Santiago*, Granada, 19152; José Luis PÉREZ-SERRABONA GONZÁLEZ y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ, "El colegio mayor de San Bartolomé y Santiago y su vinculación con la orden de los jesuitas", en Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA (ed.), *La huella de los jesuitas en Granada. Del Colegio de San Pablo a la Facultad de Teología*, Facultad de Teología, Granada 2014, 379-406.

[58] Salvador HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Fundación y extinción del colegio la Compañía de Jesús en Constantina (Sevilla)", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 223-240.

[59] Francisco VALVERDE y PERALES, *Historia de la Villa de Baena*, Viuda e hijos de J. Peláez, Toledo, 1903, 215-218; Rafael RUIZ ARJONA, *Baena. Testimonio de su Historia*, Ayuntamiento de Baena, Diputación Provincial de Córdoba, Obra Cultural de la Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1986, 277-281.

[60] Agustín CASTRO y Leonardo MOLINA, *Dos estudios sobre la Compañía de Jesús en el Puerto de Santa María*, Fundación Municipal de Cultura y Juventud, El Puerto de Santa María 1991.

[61] Julián José LOZANO NAVARRO, "El expediente de incautación de temporalidades del colegio de San Luis Gonzaga de Motril: los libros de los jesuitas de un colegio del Reino de Granada en 1767", *Chronica nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 27 (2000), 285-304.

[62] Pedro Antonio Zamorano, vecino de Quesada nombró a la Compañía su heredera en su testamento de 1723, y la villa de Quesada pidió en 1820 que se iniciase el colegio tras la restauración, Archivo Histórico de la Compañía en Loyola, Colegios 53/15.

[63] Ezequiel A. DÍAZ FERNÁNDEZ, "La efímera presencia de la Compañía de Jesús en Estepa", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 255-268.

[64] Ver escrituras para estas fundaciones en AHN, Jesuitas, Leg. 851, núm. 1-10.

existir una auténtica red de unos 40 colegios en Andalucía, la mayoría en la rica zona del valle del Guadalquivir, que eran plataformas desde las cuales los jesuitas, además de educar a la juventud andaluza, evangelizaron con sus prácticas habituales[65]. Se disponía de una guía para los viajes que el provincial realizaba anualmente a lo largo y ancho de esa red de comunidades, con distancias y consejos prácticos. Debían pernoctar en los propios colegios, en sus haciendas[66] o en ventas como la de Cantarraiján (cerca de Almogía, Málaga), propiedad del colegio de Málaga[67].

3. Actividad de los jesuitas en la Edad Moderna

Aunque al principio este grupo apostólico descartó dedicarse a la **enseñanza**, la actividad más emblemática y trascendente de los jesuitas en la Edad Moderna fue la docencia en colegios gratuitos y abiertos a todo tipo de alumnos[68]. Eran colegios fundamentalmente de la enseñanza secundaria de la época (gramática latina en cinco niveles o años, más uno de retórica), si bien en muchos se impartía enseñanza universitaria (Artes o Filosofía y distintas disciplinas de Teología: Moral, Dogmática, Sagrada Escritura...) y en muchos se acabó impartiendo las primeras letras. El objetivo era procurar una educación integral cristiana ("educar en virtud y letras") utilizando un método y currículo propios, inspirado en el "modo de París", que cristalizó en la *Ratio Studiorum* (1599) o reglamentación de estudios de los jesuitas[69],

[65] Isidoro PINEDO IPARRAGUIRRE, "En torno a la expulsión de los jesuitas de España por Carlos III". *Memoria académica 1996-1997*, Universidad de Deusto, Bilbao; Bernabé BARTOLOMÉ, "Los colegios de jesuitas y la educación de la juventud", en Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I: Edades Antigua, Media y Moderna*, BAC, Madrid 1995, 652.

[66] Con la explotación de estas haciendas se financiaban los colegios. Ver, por ejemplo Jaime TORRES SÁNCHEZ, *Haciendas y posesiones de la Compañía de Jesús en Venezuela. El colegio de Caracas en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2001.

[67] *Luz y guía de caminantes jesuitas. por su provincia de Andalucía, de la Compañía de Jesús. en una exacta. y curiosa tabla. que demuestra las leguas por mayor. que entre si distan los Colegios todos y fundaciones de dicha Provincia: y un itinerario arreglado y distribuido en proporcionadas Jornadas. y caminos regulares. que conducen a sus respectivos términos, con algunas útiles advertencias. Assimismo Se advierten las Haciendas proprias de la Provincia, las Ventas. Lugares. y Sitios que median en las Jornadas. y pueden servir de algún descanso en ellas. y los Arroyos y Ríos que se passan. y deben precaverle. como arriesgados en tiempo de Aguas. Todo conforme al parecer. y dictamen de Sujetos los más prácticos en dichos Viages*, publicada por Antonio LÓPEZ ONTIVEROS, "Caminos e itinerarios andaluces en 1755 según «Luz y guía de caminantes jesuitas»" *Estudios Regionales*, 25 (1989), 203-216.

[68] Cfr. Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna (1572-1767)*, Cajasur, Córdoba 2004.

[69] F. GUERELLO y P. SCHIANOVE, *La pedagogía della Compagnia di Gesù. Atti del Convegno Internationale, Messina 14-16 novembre 1991*, ESUR – Ignatianum, Messina, 1992; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "La '*Ratio Studiorum*': La pedagogía de la Compañía de Jesús", *Proyección 66* (1999), 259-276; Eusebio GIL CORIA, "Educación y cultura. La Ratio Studio

que marcaba la organización, contenidos y metodología. La metodología incluía la prelección, composición, repetición y certámenes, con actos extraordinarios como las declamaciones y conclusiones. Se utilizaba para la gramática el manual del P. Manuel Álvarez, y para la Retórica el de Cipriano Suárez[70]. Estos colegios desarrollaron el teatro escolar, para transmitir valores encarnados en modelos a imitar. Varios autores jesuitas dejaron una gran producción teatral, como parte del teatro barroco español, entre los que destacamos al malagueño Hernando de Ávila[71] (1558-1603), jesuita hasta 1600 y profesor en Baeza, Córdoba y Sevilla, y al toledano Pedro Pablo de Acebedo[72] (1522-1573), profesor en Córdoba, Sevilla y Madrid.

Algunas casas estaban destinadas a la formación de los jesuitas exclusivamente, como el noviciado, la tercera probación y seminario de letras humanas (un claro precedente de las escuelas de magisterio).

Muchos jesuitas, que nacieron o vivieron en la provincia de Andalucía, dejaron una importante aportación al acervo cultural de la época. En Teología dogmática mencionamos a dos cardenales, Francisco de Toledo[73] (1532-1596) y Juan de

---

rum un sistema educativo católico", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 311-354; José M.ª MARGENAT PERALTA, *Competentes, conscientes, compasivos y comprometidos: La educación de los jesuitas*, PPC, Madrid, 2011.

[70] Marion REDER GADOW, "Fundación y erección de la escuela de primeras letras para pobres: Nuestra Señora del Carmen", *Baetica*, 10 (1987) 309-326; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Enseñanzas impartidas en el colegio de los jesuitas de Málaga (1572-1767)", en Javier VERGARA CIORDIA, (Coord.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (s. XVI-XVIII)*, UNED, Madrid 2003, 15-58.

[71] HERNANDO DE ÁVILA (1554-1603), *Tragedia de San Hermenegildo*, Introducción, edición y notas por Cayo González Gutiérrez, Gijón 1993; M. J. RUGGERIO, "History and invention in La Tragedia de San Hermenegildo", *Bulletin of the comediantes*, 41, 2 (1989), 197-210; C. GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, "Tragedia de San Hermenegildo", *Epos* 8 (1992), 261-289; C. GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, "La tragedia de San Hermenegildo", *Entemu*, 4 (1992), 299-311; J. ALONSO ASENJO, "La tragedia de San Hermenegildo: encrucijada de prácticas escénicas y géneros dramáticos", en *XVIII Convegno Internazionale. I Gesuiti e i Primordi del teatro barocco in Europa, Centro Studi sul Teatro Meioevale e Rinascimentale*, Roma 1994, 197-233; reciente estudio y edición crítica en J. ALONSO ASENJO, *La tragedia de San Hermenegildo y otras obras del teatro español de colegio*, 2 vol., UNED 1995, vol. II.

[72] J. ALONSO ASENJO, *La tragedia de San Hermenegildo y otras obras del teatro español de colegio*, 2 vol., Madrid UNED 1995; 87-212; A. DOMINGO MALVADI, "La producción escénica del P. Pedro Pablo Acevedo. Un capítulo en la pedagogía del latín de la Compañía de Jesús en el siglo XVI", tesis leída en la facultad de Filología de la Universidad de Salamanca en el curso 1996/97; VARIOS, *Teatro escolar latino del s. XVI: la obra de Pedro Pablo de Acevedo S. I. Lucifer furens, Occasio, Philatus, Charopus*, UAN Ediciones, Madrid 1997; V. PICÓN GARCÍA, "La comedia Philatus de Acevedo: sus deudas al 'Terencio cristiano' (Acolastvs de Gnaphaeus y.Samarites de Papevs)", en M. PÉREZ GONZÁLEZ, (Coord.), *Actas Congreso Internacinal sobre Humanismo y Renacimiento*, Vol. I, Universidad, León 1998, 599-610.

[73] Cfr. J. P. DONNELLY, "Francisco de Toledo", en O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín Mª. (Directores), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús [DHSI]*, 4 vol., Institutum Historicum S.I. / Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2001.

Lugo[74] (1583-1660) que no nació en Andalucía pero estudió en Sevilla, y también a Francisco Suárez[75] (1548-1617), Diego Ruiz de Montoya[76] (1562-1632), Miguel Vázquez de Padilla[77] (1559-1624), Diego Granado[78] (1571-1632), Jorge Hemelman[79] (1574-1637), etc. En Teología Moral incluimos a Tomás Sánchez[80] (1550-1610) y Juan de Cárdenas[81] (1612-1684). En Sagrada Escritura contamos con Luis del Alcázar[82] (1554-1613), Juan de Pineda[83] (1557-1637) y Jerónimo de Prado[84] (1547-1595). Por sus escritos espirituales podemos destacar al P. Alonso Rodríguez[85] (1538-1616), maestro de novicios y escritor espiritual, así como al erudito cordobés Martín de Roa[86] (1559-1637), al canonista José Aldrete[87] (1560-1616) o al científico Pedro Murillo Velarde[88] (1696-1753).

El prototipo de casa de jesuitas era el colegio, pero todos sus moradores no estaban dedicados exclusivamente a la enseñanza. Era una plataforma ministerial, desde donde los religiosos contribuían a la evangelización, configuración y mantenimiento de la mentalidad colectiva católica y al cultivo espiritual de los fieles. Siguiendo los cánones de Trento, ponían el énfasis en los sacramentos (especialmente la Eucaristía y el culto eucarístico con las Cuarenta Horas, y la confesión), la predicación y oratoria sagrada en sus múltiples formas, así como la instrucción cristiana y catequesis.

---

[74] Estanislao OLIVARES, "Juan de Lugo: datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía", *Archivo Teológico Granadino [ATG]* 47 (1984) 5-129; "Juan de Lugo", en *DHSI*.

[75] E. ELORDUY, "Francisco Suárez, en *DHSI*.

[76] Estanislao OLIVARES, "Diego Ruiz de Montoya. Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía", *ATG* 49 (1986) 5-118

[77] Eduardo MOORE (†) / Francisco Borja MEDINA, "Miguel Vázquez de Padilla" en *DHSI*.

[78] Estanislao OLIVARES, "Diego Granado: Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina", *ATG* 50 (1987) 111-184.

[79] Estanislao OLIVARES D'ANGELO, "Jorge Hemelman (1574-1637)", ATG 53 (1990), 77-130.

[80] Estanislao OLIVARES, "Bibliografía sobre la doctrina de Tomás Sánchez", *ATG* 45 (1982) 201-213.

[81] Francisco Borja MEDINA, "Juan de Cárdenas", en *DHSI*.

[82] Estanislao OLIVARES, "Luis de Alcázar. Biografía. Escritos. Bibliografía", *ATG* 52 (1989) 5-50.

[83] Estanislao OLIVARES, "Juan de Pineda. Biografía. Escritos. Bibliografía", *ATG* 51 (1988) 5-132.

[84] Feliciano DELGADO, "Jerónimo de Prado", en *DHSI*.

[85] J. P. DONNELY, "Alonso Rodríguez", en *DHSI*.

[86] Estanislao OLIVARES D'ANGELO, "Martín de Roa. Biografía, escritos", *ATG* 57 (1994), 139-236; Jorge GRAU JIMÉNEZ, "Nueva revisión del catálogo de la obra de Martín de Roa", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 399-414.

[87] Estanislao OLIVARES, "José Aldrete (1560-1616). Datos biográficos. Sus escritos", *ATG* 55 (1992), 29-92.

[88] Leandro SEQUEIROS SANROMÁN, "Nuevos datos sobre el jesuita andaluz Pedro Morillo Velarde (1696-1753) contenidos en la obra científica del franciscano granadino fray José Turrubia (1698-1761)", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 415-426.

Una de las estrategias apostólicas en las que destacaron los jesuitas fueron las misiones rurales y populares. Iban dirigidas a la población más sencilla por lo que tenía un esquema simple y lineal para presentar temas fundamentales de la vida y doctrina cristianas. Contenían una predicación efectista y plástica para conmover al auditorio hacia el cambio de vida. Los misioneros solían fundar congregaciones para mantener el fruto de la misión. Entre los jesuitas hubo grandes predicadores que ejercían su oficio tanto en templos como en plazas y lugares concurridos, con un éxito tal que muchos sermones pronunciados por jesuitas eran impresos. También predicaban la doctrina cristiana, en una procesión por la calle. Se intensificaba la predicación en el jubileo de la doctrina cristiana, en cuaresma, que posibilitaba la obtención del jubileo de la doctrina.

Otras ocupaciones espirituales de los jesuitas eran la confesión, el acompañamiento espiritual, los Ejercicios Espirituales (la más genuina herencia ignaciana), la reconciliación de enemigos y el apostolado entre extranjeros (aunque muy lejos del espíritu del diálogo ecuménico e interreligioso actual) especialmente en las ciudades de Cádiz, Málaga y Sevilla. Promovieron la devoción a la Inmaculada Concepción[89] (alineados con los franciscanos contra los dominicos), a las reliquias y a los santos, especialmente los de la Compañía de Jesús (San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Francisco de Borja, San Luis Gonzaga, San Estanislao de Kostka). Así mismo, difundieron la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, que tiene su origen en la Edad Moderna, aunque su auge corresponde a la Contemporánea.

Muchos laicos se vinculaban con la Compañía de Jesús a través de las congregaciones como la Anunciata, la Buena Muerte, el Espíritu Santo, San Juan Bautista Degollado, etc., que eran un instrumento para el cultivo espiritual personal y para orientar y organizar la asistencia social a la población[90].

[89] José GÁMEZ MARTÍN, "Fiestas de la Compañía de Jesús en Sevilla por el patronato de la Purísima Concepción en España y sus Indias", en Francisco Javier MARTÍNEZ NARANJO, "Las congregaciones jesuíticas y su atención a los encarcelados: la congregación de la visitación de Sevilla", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 447-458; Vicente RAMÓN ESCANDELL, "El inmaculismo y jesuitas en la Andalucía del siglo XVII", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 473-498.

[90] Miguel BATLLORI, "La Ratio Studiorum nella formazione della coscienza cattolica moderna", en *Atti del Convegno internazionale di studio, Pavia 1-3 ottovre 1981: Conscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna*, Brescia, Morcelliana, 1983, 59-69; Marion REDER GADOW, "Aplicación de las normas tridentinas en la diócesis de Málaga", en José Luis PEREIRA IGLESIAS y José Manuel GONZÁLEZ BELTRÁN, (Eds.), *Felipe II y su tiempo. Actas de la V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad / Asociación Española Historia Moderna, Cádiz 1999, I, 555-564; Marion REDER GADOW, "Felipe II, Trento y la diócesis de Málaga", *Hispania Sacra* 52 (2000) 389-401; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "La pastoral de los jesuitas en Málaga en la Edad Moderna", *Archivo Teológico Granadino* 64 (2001) 151-240; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Estrategias apostólicas de los jesuitas en la Málaga Moderna: las misiones populares y las congregaciones de laicos", *Archivo Teológico Granadino* 65 (2002), 71-128.

Los jesuitas y los laicos allegados atendían a la población en epidemias (peste, tabardillos, etc.) y en catástrofes naturales como terremotos (sobre todo los de 1680 y 1755), inundaciones, sequías, etc.

Hubo jesuitas moriscos, como el P. Ignacio de las Casas[91] (1550-1608) o Juan de Albotodo[92] (1527-1578). También los jesuitas se encargaron de evangelizar a esta población. Para ello crearon una escuela en el Albaicín, pero tuvieron que cerrarla por el levantamiento de los moriscos y su posterior destierro del reino de Granada (1570). No obstante, acompañaron a algunos grupos y los atendieron más tarde en el momento de su expulsión de España (1610), especialmente en Málaga[93].

También se ocupaban de los musulmanes esclavos o encarcelados, a los que intentaban catequizar y convertir. Aunque no era un ministerio propio de la Compañía, administraron varias obras pías para liberar cautivos cristianos, e incluso llevaron a cabo algunas campañas de rescate de cautivos[94].

Es preciso destacar la labor asistencial y espiritual con los encarcelados y condenados a muerte, en general, pues los jesuitas solían ser capellanes de las cárceles, para atender especialmente a los presos pobres. Destacamos a Pedro de León[95] (1545-1632) y Juan de Quijano[96] (1632-1704), con quien colaboró Miguel de Mañara (1627-1679). Para las cárceles se fundaron congregaciones como la de San Juan Bautista Degollado[97] para atender a presos pobres.

---

[91] Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, "Mesianismo y milenarismo morisco: los plomos del Sacromonte y la interpretación del jesuita Ignacio de las Casas" en Alfredo ALVAR, Jaime CONTRERAS y José Ignacio RUIZ (Eds.), *Política y Cultura en la Edad Moderna. Cambios de dinastías. Milenarismos, mesianismos y utopías*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2004, 635-644.

[92] F. B. MEDINA, "Juan Albotodo", en *DHSI*.

[93] MigueL LÓPEZ, "El colegio de los niños moriscos de Granada (1526-1576), *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1976, 33-68; J. Rosaura ÁLVAREZ, "La casa de la Doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos", *Cuadernos de la Alambra*,19 y 20, 1983-1984, 233-246; Borja MEDINA ROJAS, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57 (1988), 2-136.

[94] Ver, por ejemplo, Borja MEDINA, "Rescate de cautivos cristianos bajo Muamad Al-Mutawakkil. Misión a Tetuán y Fez del P. Gabriel Bautista del Puerto y H. Gaspar López (1574-1575)" *Archivo Teológico Granadino*, 58 (1995) 213-300.

[95] *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1761), Pedro de León*. Edición, introducción y notas de Pedro Herrera Puga; prólogo de Antonio Dominguez Ortiz; Facultad de Teología, Facultad de Teología, Granada 1981.

[96] Feliciano DELGADO, "Juan Quijano", en *DHSI*.

[97] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Los jesuitas y la pastoral penitenciaria en Málaga en la Edad Moderna", *Archivo Teológico Granadino* 66 (2003), 95-143; Francisco Javier MARTÍNEZ NARANJO, "Las congregaciones jesuíticas y su atención a los encarcelados: la congregación de la visitación de Sevilla", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía…*, 429-444.

El patrimonio artístico de Andalucía quedó sensiblemente aumentado por los jesuitas con los edificios de sus colegios y templos[98]. Se llegó a hablar de un "modo nuestro" propio de la Compañía, con un templo pensado para la predicación, anejo a los edificios de las escuelas y residencias de jesuitas. Los arquitectos jesuitas elaboraban los planos que eran aprobados en Roma, y dirigían las obras. Entre ellos podemos destacar a los que dejaron su trabajo en Andalucía: Bartolomé de Bustamante (1501-1570), el cordobés Juan Bautista Villalpando (1552-1608), Pedro Pérez (1556-1634), Pedro Sánchez (1569-1633), Alonso Romero (1575-1654), Francisco Gómez (1677-1749). También había otros jesuitas pintores y escultores, como el retablista granadino Alonso Matías (1580-1629), el pintor malagueño Andrés Cortés (1582-1649) o el escultor Francisco Díaz de Rivero (1593-1670)[99].

Gran parte de los jóvenes que entregaron su vida a la Iglesia en la Compañía fueron enviados a tierras de misiones, entre infieles, normalmente, a petición propia y, en muchos casos, para entregar su vida[100]. El organismo que tramitaba todo el embarque y ayuda a las misiones era el Hospicio de Indias, que tuvo sedes en Sanlúcar de Barrameda, Sevilla, Cádiz y El Puerto de Santa María[101]. También fue importante la actividad de los seminarios de

[98] Cristina García Oviedo, "García Alarcón y Giuseppe Valeriano en la evolución artística de la provincia de Andalucía, 1578", en Wenceslao Soto Artuñedo (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 271-287; Alfredo J. Morales, "La arquitectura jesuítica en Andalucía. Estado de la cuestión", en M.ª Isabel Álvaro Zamora, Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar (coords.), *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional celebrado en Zaragoza del 9 al 11 de diciembre de 2010*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 2012, 327-354.

[99] Alfonso Rodríguez Gutiérrez De Ceballos, "Juan de Herrera y los jesuitas Villalpando, Valeriani, Ruiz, Tolosa", *AHSI* 35 (1966) 1-37; *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España*, *IHSI*, Roma 1967; "Alonso Matías, precursor de Cano" en *III Centenario de la muerte de Alonso Cano en Granada, 1667-1967. Estudios*, Anel, Granada, 1969, 165-201; "El arquitecto hermano Pedro Sánchez", A*rchivo Español de Arte*, 43 (1970) 51-81.

[100] Juan Nepomuceno Vargas Vega, *Andaluces en el descubrimiento de América y Filipinas. Siglos XV al XVIII*, Caja de Ahorros Provincial San Fernando de Sevilla, Sevilla 1986; Idem, *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*, Facultad de Teología, Granada 2000; José del Rey Fajardo, "La huella de los jesuitas andaluces en la provincia del Nuevo Reino de Granada", en Wenceslao Soto Artuñedo (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 515-550; Francisco Luis Rico Callado, "El "deseo de Indias" entre los jesuitas de la provincia de la Bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII", en Wenceslao Soto Artuñedo (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 551-574; Hélène Vignaux, "La salvación de los negros y su referente sevillano en la obra de Alonso de Sandoval, S.J.", en Wenceslao Soto Artuñedo (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 575-598; Javier Burrieza Sánchez, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad, Valladolid, 2007; José J. Hernández Palomo y José del Rey Fajardo (EDS.), *Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S. I.*, Cajasur, Córdoba 2009.

[101] Agustín Galán García, *El oficio de Indias de los Jesuitas en Sevilla*, 1566-1767, Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, Sevilla 1995.

irlandeses y de ingleses[102] de Sevilla, uno de cuyos primeros profesores fue san Henry Walpole (1558-1595), donde se formaban sacerdotes para volver a sus lugares de origen, sabiendo que a muchos les esperaba la persecución y la muerte.

Entre los jesuitas destacables indicamos al beato granadino Baltasar de Torres (1563-1626), mártir en Nagasaki (Japón), al malagueño Luis de Medina[103] (1637-1670), primer jesuita muerto violentamente en las Islas Marianas; el palmero (Canarias) José Francisco de Arce y Rojas[104] (1651-1715) misionero en la chiquitanía (Bolivia) asesinado por los payaguás; y al Venerable granadino P. Manuel Padial (1661-1725), cuyo proceso de beatificación se introdujo en 1749 y quedó olvidado con la supresión de la Compañía.

San José de Anchieta nació en San Cristóbal de La Laguna (Tenerife) en 1534. Fue a estudiar a la universidad de jesuitas de Coimbra, y allí entró en la Compañía. Dedicó su vida a la evangelización de Brasil, donde fundó las misiones de Sao Paulo, Río de Janeiro y Bahía, de donde provienen las ciudades actuales con esos nombres. Murió en 1597 en Reritiba (Brasil), fue beatificado por Juan Pablo II en 1980 y canonizado por el papa Francisco el 2 de abril de 2014. También están relacionados con la Provincia Bética Ignacio de Azevedo y sus 39 compañeros, que fueron capturados y asesinados por los hugonotes (calvinistas franceses) el 15 de julio de 1570 en alta mar, cerca de Tazacorte (Isla de La Palma), cuando navegaban a la misión de Brasil. Pío IX los beatificó como mártires en 1862.

4. Expulsión, exilio y supresión

En el siglo XVIII la Compañía tenía sus grandes amigos y sus grandes detractores. En España, los motines contra Esquilache de 1766 sirvieron a Campomanes para convencer a Carlos III, instigado también por el napolitano Tanucci, para que siguiera el ejemplo de Portugal y Francia, y expulsara a los jesuitas de todos sus reinos. Dentro de la política de una monarquía absoluta, el rey, sin oír a los reos ni explicar siquiera "las causas graves", que

[102] Borja MEDINA, "El colegio inglés de San Gregorio Magno de Sevilla (Notas y comentarios)", *Archivo Teológico Granadino* 62 (1999), 77-105; Martin MURPHY, *Ingleses de Sevilla: el colegio de San Gregorio, 1592-1767*, prólogo de John H. Elliot, Universidad Sevilla 2012.

[103] Alexandre COELLO DE LA ROSA, "Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)", *Hispania Sacra*, LXIII (2011), 707-745; Luis de MORALES y Charles LE GOBIEN, *Historia de las islas Marianas*, estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Crónicas y Memorias Madrid 2013.

[104] Miguel Ángel MARTÍN GONZÁLEZ, *Biografía de P. José de Arce y Rojas, S. J.* (1651-1715), Parroquia El Salvador, Santa Cruz de la Palma, 1999.

guardó en su real pecho, ordenó por vía de urgencia y sorpresa el extrañamiento de los jesuitas y la expulsión de sus territorios, así como la incautación de sus bienes[105].

Así, después de una permanencia institucional en Andalucía de 214 años (desde 1553), todos los jesuitas hábiles fueron desterrados de los reinos hispanos en 1767. En este año pertenecían a la provincia jesuítica de Andalucía 704 miembros (333 sacerdotes, 104 en formación y 267 hermanos), repartidos en 42 domicilios.

Según las minuciosas y secretas órdenes diseñadas por el conde de Aranda para ejecutar la sentencia de Carlos III, los religiosos que había en cada casa fueron detenidos por sorpresa y con aparato militar, como peligrosos delincuentes, y recluidos en su mismo domicilio la madrugada del 2 al 3 de abril en condiciones muy estrictas de vigilancia y con orden de partir hacia el destierro en un plazo de 48 horas, llevando lo indispensable. En Jerez de la Frontera reunieron a los jesuitas de los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla, además de los de Extremadura. En distintos conventos quedaron depositados 58 jesuitas que, por su edad y enfermedades no pudieron ser embarcados, y los demás fueron trasladados a El Puerto de Santa María[106], donde embarcaron el 4 de mayo, después de ser inscritos en los registros previstos. Partieron de El Puerto de Santa María 453 jesuitas en varias fragatas, escoltados por el navío de guerra "Princesa" al mando del capitán de fragata D. Juan Manuel Lombardón.

A Málaga llevaron a los jesuitas de las ciudades de Granada, Guadix, Motril y Loja, al ser Málaga lugar de concentración de los jesuitas del reino de Granada, así como su embarcadero. Fueron trasladados en carrozas desde el colegio al muelle de Levante, siempre bajo vigilancia, la tarde del 7 de

[105] Ver, por ejemplo: Teófanes EGIDO, "La expulsión de los jesuitas", en Rafael GARCÍA VILLOSLADA (Dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Tomo IV (Dirigido por Antonio Mestre), BAC, Madrid 1979, 746-750; Teófanes EGIGO y e Isidoro PINEDO, *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, 18; Miguel BATLLORI, "Sobre los jesuitas en el setecientos", *AHSI* 56 (1987), 171-208; Isidoro PINEDO IPARRAGUIRRE, "En torno a la expulsión de los jesuitas por Carlos III", *Letras de Deusto* 73 (1996), 9-24; Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ, La expulsión de los jesuitas como problema de Estado, *Anales de la Real Sociedad Económica de Amigos del País*, 1997-98, 249-264; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión en tiempos de Carlos III*, Diputación de Málaga, Málaga 2004; José Antonio FERRER BENIMELI, *Expulsión y extinción de los jesuitas* (1753-1773), Mensajero, Bilbao 2013.

[106] Manuel PACHECO ALBALATE, "El Puerto en el extrañamiento de los jesuitas españoles en 1767". *Revista de Historia de El Puerto*, 36 (2006), 49-95; para los jesuitas de ultramar: Manuel PACHECO ALBALATE, *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)*, Universidad de Cádiz, 2011; Inmaculada FERNÁNDEZ ARRILLAGA, *Jesuitas rehenes de Carlos III: misioneros desterrados de América presos en El Puerto de Santa María (1769-1798)*, Ayuntamiento, El Puerto de Santa María, 2009.

mayo, y zarparon de la dársena malagueña al día siguiente, junto con el convoy procedente de El Puerto de Santa María[107]. En total salían 593 jesuitas, de los que 559 procedían de las casas de Andalucía, y de ellos, 551 pertenecían a la provincia jesuítica de Andalucía. Los jesuitas de las Islas Canarias partirían después y, pasando por El Puerto de Santa María y Cartagena, llegarían a Córcega en noviembre de 1767 junto con los administradores que habían quedado retenidos para dar cuenta de la economía de los colegios. El total de expulsos de la provincia Bética se calcula en 608.

El primer destino de los desterrados eran los Estados Pontificios, pero el rey comunicó este envío al papa mientras ya iban de camino, lo que incomodó al pontífice, que no quiso asumir la política de hechos consumados. Así, al llegar los expulsos a Civitavecchia, recibieron la mala nueva de que no podían desembarcar, por lo que aún debían permanecer en las embarcaciones, cuyo nuevo contrato hubo de renegociarse, pues no se había previsto esta dificultad. Mientras navegaban por el Mediterráneo, se realizaban arduas gestiones para una airosa salida diplomática. Ésta consistió en dejar a los jesuitas en el avispero de la isla de Córcega, perteneciente a Génova, ocupada por el ejército francés, a requerimiento de los genoveses, y dominada por los rebeldes independentistas de Pasquale Paoli. En ese lugar, carente de la infraestructura suficiente para acomodar a tantos huéspedes inesperados, comenzaron a desembarcar el 14 de julio, después de una travesía de 68 días, tan larga como imprevista. Derrotados por la desesperación del futuro incierto, algunos empezaron a desertar de la orden religiosa y otros, más ancianos o achacosos, iban falleciendo. Sublimaron esta persecución identificándose con Jesús en su pasión[108].

Un año después, Génova vendió la isla a Francia, que ya había expulsado a los jesuitas de sus territorios en 1562, por lo que habría de hacerlo, también, de Córcega. Nuevas negociaciones diplomáticas hicieron que el papa se mostrara dispuesto a admitirlos en su jurisdicción, por lo que abandonaron la isla el 18 de septiembre de 1768 y tras un duro peregrinaje desde cerca de Génova, donde desembarcaron, hasta Rímini y sus alrededores, siguiendo el valle del Po, llegaron a los Estados Pontificios, donde se instalaron. Allí recibieron el golpe mortal: la noticia de la extinción de la Compañía de Jesús por el papa Clemente XIV,

[107] Borja MEDINA, "Ocaso de una provincia de fundación ignaciana: la provincia de Andalucía en el exilio (1767-1773)", *Archivo Teológico Granadino* 54 (1991) 5-90; Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ y Mario MARTÍNEZ GOMIS, "Los diarios del exilio de los jesuitas de la provincia de Andalucía (1767)", *Revista de Historia Moderna*, 13-14 (1995), 211-252; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *Los jesuitas de Málaga y su expulsión*….

[108] Laureano MANRIQUE MERINO y Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Diálogo famoso: sátira jesuítica andaluza sobre la expulsión de 1767", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 599ss. Ver texto en Laureano MANRIQUE MERINO y Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, "Una sátira de los jesuitas desterrados en 1767: 'Diálogo famoso", *Archivo Teológico Granadino* 76 (2013) 5-189.

bajo la presión de las cortes borbónicas, mediante el breve "Dominus ac Redemptor", de 21 de julio de 1773[109]. Desde entonces los ex jesuitas vivían con la exigua pensión concedida por su majestad, del conjunto de bienes incautados, y esperaban la muerte lejos de la patria, mientras se dedicaban a la cultura o a otros menesteres, pues tampoco tenían fácil acceso a los ministerios sacerdotales. A los sacerdotes se les ofreció sin éxito pasar al clero secular o a otras órdenes religiosas; algunos hermanos se casaron y otros fueron ordenados sacerdotes[110].

Todos los bienes (llamados temporalidades) de estos religiosos fueron ocupados por el monarca, quien dispuso la aplicación de unos y la subasta de otros. En cada ciudad se constituyó la junta municipal de temporalidades para la elaboración del listado de fincas, su publicidad, tasación y venta al mejor postor, bajo la supervisión de la junta provincial de temporalidades. También se les pagó a los acreedores de las casas aquellas deudas que fueron reconocidas y aceptadas como legítimas, pues parece que se produjo algún intento de fraude. Igualmente fueron transferidas las cargas espirituales con su dotación patrimonial a las parroquias más pobres. Las juntas municipales se encargaron de mantener las obras pías que dependían de los colegios y continuar las capellanías cuyos patronos eran los rectores de los colegios[111].

Respecto a los objetos de culto, proliferaron las peticiones, siendo la instrucción general que los obispos, de acuerdo con los comisionados, repartieran los ornamentos y vasos sagrados entre las parroquias con menos recursos. Los archivos fueron llevados al antiguo Colegio Imperial (Reales Estudios de San Isidro), de Madrid, donde tuvieron una historia azarosa, hasta que el mecenas Francisco Javier Bravo rescató gran parte de ellos después de haber sido vendidos como combustible, tras la revolución de 1868[112].

---

[109] Enrique GIMÉNEZ LOPEZ, *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los jesuitas*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.

[110] Borja MEDINA, "Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia" en Manuel MARZAL y Luis BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 2007, 450-492; Niccolò GUASTI, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Edizioni Storia e letteratura, 2006; Manuel LUENGO, *Diario de 1773. El triunfo temporal del antijesuitismo*. Edición, estudio introductorio y notas de Isidoro Pinedo Iparraguirre e Inmaculada Fernández Arrillaga, Universidad de Alicante, 2013; Borja MEDINA y Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *Sevilla y la expulsión de los jesuitas de 1767*, Fundación Focus, Sevilla 2014.

[111] Carlos Alberto MARTÍNEZ TORNERO, *Las temporalidades jesuitas. Aproximación al funcionamiento administrativo después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767*, Universidad, Alicante, 2009.

[112] Araceli GUGLIERI NAVARRO, *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*, Razón y Fe, Madrid 1967.

El emblema jesuítico (IHS) de la portada de los colegios fue sustituido por el escudo real de Carlos III, y las casas recibieron diversos destinos, en muchos casos, continuando con alguna actividad docente (seminarios, universidades reales escuelas...). Los templos también corrieron diversas suertes y muchos de ellos pasaron a depender de los obispos o quedaron como oratorios privados.

5. Restauración de la Compañía de Jesús y regreso a España

Para que entrara en vigor el breve supresor, debía ser promulgado por los obispos. Curiosamente, no fue publicado en Rusia, y en Prusia no se hizo hasta 1776, por prohibición de sus soberanos, interesados en mantener los colegios jesuitas, por lo que allí sobrevivió la orden religiosa. De este modo, la Compañía de Jesús, mientras era hostigada por el "católico rey" español, juntamente con el "fidelísimo portugués" y con el "cristianísimo francés", fue protegida por un soberano protestante y una zarina ortodoxa, de mala reputación. Esta Compañía de Jesús "rusa" fue el cordón umbilical entre la antigua y la contemporánea[113].

Paulatinamente, al pasar un poco de tiempo, cambió la actitud del gobierno español con respecto a los jesuitas. El mismo Aranda, como presidente del Consejo de Castilla, escribió el 10 de mayo de 1785 a Floridablanca una carta en la que decía "*[...] ya extinto el Instituto Loyolista, yo tendría por mejor el dejar volver a los expulsos [...] y los que cuantos hubiese de talento, instrucción y mérito, los emplease el rey en la enseñanza y en escribir buenas letras y ciencias*"[114].

Como reflejo del cambio de actitud, se promulgaron nuevas leyes. Por real resolución de 5 de diciembre de 1783[115] inserta en la real cédula firmada en El Pardo el 22 de enero de 1784[116] se concedía capacidad de heredar y

[113] S. ZALENSKI, *Les Jésuites de la Russie Blanche*, (2 vol.), Paris, 1886; Marek INGLOT, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo* (1772-1820), Roma, 1997.

[114] Lesmes FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*. Tomo I (1815-1835), Razón y Fe, Madrid 1923, 34-35.

[115] A(rchivo) G(eneral) de S(imancas), Gracia y Justicia, 682, s/f. RC de S.M. y señores del Consejo en el Extraordinario, por la que se declara que los que fueron individuos de la extinguida Compañía, tienen capacidad para adquirir los bienes muebles, raíces, ú otros efectos que hubiesen recaido sobre ellos y recayesen, y les correspondan por herencia de sus padres, parientes u estraños, y demás motivos que se especifican. Se establece lo conveniente a su administración, y se ordena en quienes debe recaer la propiedad, con otras prevenciones conducentes. En Madrid. Por Don Antonio de Sancha, 1783.

[116] A(rchivo) M(unicipal) de M(álaga), Actas Capitulares (AA. CC.) 174 (1784), 113-118: Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo por la qual se manda observar y guardar la Real Resolución inserta en la que se declara que los que fueron individuos de la extinguida órden de la Compañía, tienen capacidad para adquirir los bienes muebles, raíces u otros efectos que hubiesen recaido o recayesen en ellos, y les correspondan por herencias de sus padres, parientes, ú extraños, con lo demás que se expresa, Imprenta de Don Pedro Marín, Madrid 1784.

poseer bienes a los ex jesuitas no profesos[117]. Los hermanos que se hubieran casado podían transmitir sus bienes a sus hijos, quienes podían establecerse en España, aunque los mismos ex jesuitas no podían volver a España ni América, por lo que la administración de los bienes debían realizarla los parientes más cercanos[118].

Tras la ocupación francesa de Italia, muchos jesuitas se negaron a realizar el *juramento cívico*, por lo que, presionados, algunos regresaron furtivamente a España. Carlos IV, por influjo de Godoy, autorizó el 29 de octubre de 1797 la vuelta de los ex jesuitas para vivir en los conventos aislados que se considerasen más oportunos, invitación que no fue acogida, por lo que el 10 de marzo de 1798 se autorizaba la vuelta para vivir en casa de sus familiares con tal de que no fuese en la Corte. En 1801 habían regresado 644 ex jesuitas, de los que cerca de 300 fueron desterrados de nuevo como represalia por el reconocimiento oficial de la Compañía de Jesús en Rusia, por parte del papa. Algunos quedaron por enfermos, pero en 1805 se dio orden de embarcar a 6 de ellos[119]. En Italia, de nuevo fueron perseguidos en 1808 por no realizar el juramento de fidelidad previsto en la constitución de Bayona, ordenado por José Bonaparte, como rey de España, a cuantos percibían pensión de la Corona de España[120].

Pío VI quería restablecer la Compañía, pero no lo hizo por la presión de las cortes borbónicas, con la excepción del duque de Parma y el rey de Nápoles. No obstante, el restablecimiento estaba en el ambiente de restauracionismo político y religioso del que se hace eco el cardenal Hergenröther, "*la restauración religiosa debía empezar por donde la destrucción antirreligiosa había comenzado su obra*"[121].

La esperada restauración de la Compañía de Jesús fue llevada a cabo por el papa Pío VII, en un proceso secuencial cuyos hitos previos principales fueron el reconocimiento de la Compañía en Rusia (1801) y su extendsión

[117] A(rchivo) H(histórico) N(acional), Jesuitas, 798, 14, El comisionado de Málaga acusa recibo el 07.02.1784.

[118] Francisco MATEOS, "El secuestro de papeles jesuíticos en el siglo XVIII, su concentración en Madrid, vicisitudes y estado actual", en GUGLIERI NAVARRO, XXX.

[119] Lesmes FRÍAS, o.c., CX-XCI; Jesús PRADELLS NADAL, "La cuestión de los jesuitas en la época de Godoy: regreso y segunda expulsión de los jesuitas españoles (1796-1803)", en Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (Ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje al P. Miquel Batllori i Munné*, Universidad Alicante, 2006, 531-560.

[120] Inmaculada FERNÁNDEZ ARRILLAGA, "La persecución de los jesuitas que no juraron la constitución de Bayona en la correspondencia entre los PP. Juan José Carrillo y Manuel Luengo (1808-1813), *Revista de Historia Moderna*, 18 (2000) 223-244.

[121] *Historia de la Iglesia*, Tomo VI, noveno período, c. I, n. 98, p. 229, citado por FRÍAS, o.c., XXVII.

a Nápoles y Sicilia (1804). Faltaba la restauración universal, lo que hizo el papa apoyado por Fernando VII. Ambos volvieron a sus sedes por la misma fecha. El papa regresó a Roma el 24 de mayo de 1814, después de su prisión por Napoleón en Savona y Fontainebleau. Fernando VII volvió a Madrid el 13 del mismo mes, después de la ocupación francesa y su cautiverio en Valençay.

Vuelto a Roma Pío VII, la primera manifestación importante que hizo fue firmar la bula "Sollicitudo omnium Ecclesiarum" el 7 de agosto de 1814 por la que restablecía la Compañía de Jesús según la regla de San Ignacio de Loyola aprobada por Pablo III. Para atender e instruir a la juventud podrían regir seminarios y colegios, y con el consenso y la aprobación de los obispos, escuchar confesiones, predicar la palabra de Dios y administrar sacramentos[122]. Era superior general en Rusia el P. Brzozowski, pero su "protector" el zar Alejandro le prohibió salir del imperio para acudir a Roma; después, en 1815, expulsó a los jesuitas de San Petersburgo y, pocos años después, en 1820, muerto Brzozowski, a quien estimaba, los expulsó de todo el Imperio. Providencialmente, el imperio ruso dio cobertura a los jesuitas el tiempo necesario desde 1772 (año en que los jesuitas entran en Rusia, como efecto de la división de Polonia) hasta 1820.

Se reconstruyó la orden con el grupo de ancianos supervivientes, y con los jesuitas de Rusia, además de los clandestinos de Italia y Francia, unos 600 en total. El P. Panizzoni fue nombrado superior de Roma a la espera de la designación del nuevo superior general, Luigi Fortis, elegido el 10 de agosto de 1820.

El 17 de octubre Fernando VII pedía al papa el restablecimiento de la orden ignaciana, cuando ya lo había efectuado el Pontífice[123]. Tras recibir más de 50 peticiones de distintas personalidades e instituciones para que volvieran los jesuitas, inició el proceso para su restablecimiento. El fiscal Francisco Gutiérrez de la Huerta estudió la expulsión de Carlos III, pero no encontró las actas de la consulta donde debían figuras los motivos, pues debieron ser secuestradas por Campomanes, ya que se encontraron a finales del siglo XX en la parte de su archivo heredada por una rama de su familia. A falta de este documento, el fiscal dedujo las causas de otros escritos y concluyó que las razones se reducían a los rumores y suposiciones que llenaban los folletines de la campaña antijesuítica del S. XVIII, sin ninguna verificación judicial o histórica positi-

[122] *Institutum Societatis Iesu*, 3 vol., Ex typographia A SS. Conceptione, Florencia 1892-1893, I, 337-341; 342.

[123] FRIAS, o.c., I, 83-84; Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, Mensajero, Bilbao 2013.

va[124]. Por decreto de 29 de mayo de 1815 y real cédula de 9 de junio siguiente el rey restableció la Compañía en las ciudades que lo habían solicitado y el 10 de septiembre lo amplió a América y Filipinas. El 19 de noviembre de 1815 se publicó el decreto de creación de una Junta de Restablecimiento, presidida por el duque del Infantado, con plenitud ilimitada de poderes, igual que el Consejo Extraordinario que se había ocupado de la expulsión en 1767.

Quedó restablecida la Compañía de Jesús en España en una sola demarcación, la provincia de España, cuyo primer "comisario general" (no provincial) fue el P. Manuel de Zúñiga quien había llegado a España el 25 de noviembre de 1814. El 22 de enero de 1816 autorizaba Fernando VII el restablecimiento general ilimitado de la Compañía en España, por real cédula de 3 de mayo de 1816 y en ella mandaba el rey que se devolvieran a la Compañía sus propiedades no enajenadas ni aplicadas a uso público. Los superiores de la Compañía se quejaban de las demoras en desalojar los antiguos edificios para entregárselos y de la excesiva burocracia, por lo que llegaban a pasar hambre. Las quejas recaían sobre la Contaduría General, que pagaba tarde y mal. Por ello, Fernando VII, por influjo de su confesor Bencomo, creó el 9 de julio de 1818 otra Junta de Restablecimiento, presidida por el obispo de Teruel Don Felipe Montoya.

De los 704 miembros que había en la antigua provincia Bética en 1767 sólo 11 sacerdotes ancianos entre 65 y 92 años volvieron de Roma. Osuna y Silva[125] vinieron de Roma con el comisario Zúñiga y quedaron en Madrid en el colegio imperial. Desde Génova y alrededores llegaron entre 1814 y 1815, antes del restablecimiento, algunos ex jesuitas, otros residían en Andalucía desde finales del siglo XVIII. Otro grupo se unió pero por su mala salud no pudo residir en las casas restablecidas.

El 7 de septiembre se abrió el noviciado de Madrid y entre 1815 y 1820 se constituyeron 16 comunidades en España con la educación como principal tarea. De las 60 peticiones sólo se pudieron atender 16, hasta la nueva disolución de 1820. Fieles a su tradición, después de la restauración de 1814, los jesuitas comienzan su actividad como docentes aplicando la "Ratio Studiorum", pero se tuvo que dejar por obsoleta, al tiempo que la legislación educativa obligaba a seguir unos planes de estudio oficiales.

Por lo que respecta a Andalucía, Sevilla fue la primera ciudad española que decidió solicitar a Fernando VII el restablecimiento de la Compañía, en el cabil-

[124] *Dictamen del Sr. Fiscal D. Francisco Gutiérrez de la Huerta, presentado y leído en el Consejo de Castilla, sobre el restablecimiento de los jesuitas*, Imprenta de D. Agustín Espinosa y Compañía, Madrid, 1845.

[125] Pedro HERRERA PUGA, *Una personalidad inédita de la ilustración: el P. Jose de Silva (1750-1829)*, Universidad, Granada 1971.

do del 24 de junio de 1814. Desde el 13 de agosto de 1816 funcionó el colegio de Trigueros como una residencia con ministerios y una escuela, con 130 niños, llevada por el H. José M.ª Delgado y un seglar al que pagaba el superior. El noviciado de San Luis (cedido a los franciscanos del ruinoso convento de San Diego en 1784) junto con sus escuelas[126] (que habían permanecido bajo el patrocinio del arzobispo) fueron devueltos el 23 de abril de 1817. Acudían unos 600 alumnos que llegaron a 1.200 en 1829. Fue nombrado rector del noviciado Gaspar de la Carrera, que vino de Trigueros, con Manuel Medina. También formó parte de la comunidad el H. Francisco Saravia, que había sido enfermero del colegio San Pablo de Granada en el momento de la expulsión. Posteriormente se recuperaron las clases de Humanidades y las tres de Gramática del antiguo colegio de San Hermenegildo (Sevilla), en las aulas del patio chico de la antigua casa profesa, a la que acudían 260 alumnos en 1829. El colegio de Cádiz fue devuelto el 25 de noviembre de 1818 y fue nombrado rector el catalán Francisco Antonio de Herrera, que llegó desde Valencia. Acudían unos 800 alumnos, pero se redujo mucho por la muerte de los sacerdotes de la comunidad por la fiebre amarilla de 1819[127].

6. Nuevas persecuciones

Con un entusiasmo inusitado este grupo de hombres comenzó a trabajar en el territorio de la antigua provincia de Andalucía. Aunque empezaron a llegar vocaciones (24 entre 1818 y 1819), la insuficiencia de recursos personales y materiales y las sucesivas disoluciones de la Compañía impidieron reinstaurar la provincia. La reestructuración en España de la mano de un gobierno absolutista dio a la imagen de los jesuitas un aire conservador y antiliberal, lo que explica los conflictos y expulsiones con los gobiernos liberales y las protecciones de los gobiernos absolutistas, que se alternaban en la agitada vida política española del siglo XIX. Los gobiernos "progresistas" de entonces (liberales) parece que heredaban una especie de hoja de ruta en cuyo punto de mira ha estado la Compañía hasta 1932.

A los cinco años del restablecimiento de la Compañía en España el comandante Rafael del Riego se sublevó en Cabezas de San Juan (1 de enero de 1820), lo que dio paso al trienio constitucionalista. Fernando VII se vio obligado a jurar la Constitución de Cádiz y la Junta Provisional de Gobierno propuso abolir la Junta de Restablecimiento de la Compañía así como la entrega de las temporalidades al Crédito Público. El 17 de agosto las Cortes

[126] H. NECTARIO M., *Escuelas de la Purísima, Escuelas Profesionales Sagrado Corazón*, Madrid 1972.

[127] Manuel REVUELTA, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús*, Mensajero, Bilbao 2013, 285-295.

resolvieron la extinción de la Compañía de Jesús en España y el rey lo comunicó al papa Pío VII, quien contestó el 15 de septiembre mostrando su dolor, explicándole la bondad de la Compañía y pidiéndole que no llevara a cabo la extinción en España. Así lo esperaba de una nación oficialmente católica[128]. No consiguió su objetivo y quedó suprimida la Compañía en España cuando no había aún comenzado a reorganizarse.

Los Estados europeos se alarmaron por la situación en España y por acuerdo de noviembre de 1822 en el Congreso de Verona, entró en la península el duque de Angulema con los "cien mil hijos de San Luis". Fernando VII fue liberado de Cádiz, y, ya desde El Puerto de Santa María, anuló todos los actos del gobierno liberal, con lo que quedó restablecida de nuevo la Compañía, y el Noviciado de San Luis de Sevilla[129] fue habitado de nuevo por los jesuitas el 26 de julio de 1823; también se volvió a abrir el colegio de Cádiz. El provincial Pedro Cordón pidió al rey que lo que quedaba de los bienes de la Compañía pasase directamente a ella para su libre disposición, por la mala experiencia con la Junta de Restablecimiento. El rey accedió por decreto de 16 de diciembre de 1823[130]. En este periodo se abrió una efímera residencia en Utrera (1825-1835).

En 1820 hay 436 jesuitas en España. Por lo que respecta a la Compañía universal comenzó a crecer nuevamente. Eran 4.600 en 1850; 10.517 en 1880; 15.073 en 1900 y así hasta que en 1967 llegó a su mayor número de la época contemporánea, 35.533. A partir de este momento sufre también la crisis vocacional occidental: son 30.895 en 1972; 26.622 en 1981; 23.771 a principios de 1993; 20.408 a principios de 2003; a finales de 2012 eran 17.287; y a principio de 2014 son 16.986.

Fernando VII moría el 29 de septiembre de 1833, dejando como regente a su esposa María Cristina, quien constituyó en enero de 1834 el gobierno liberal de Martínez de la Rosa. Se produjo el 17 y 18 de julio una revolución que comenzó con una matanza de frailes en Madrid, donde fueron asesinados 15 jesuitas del Colegio Imperial, y conduciría a las guerras carlistas, que enfrentaban a los carlistas (partidarios del infante don Carlos) y los "cristinos" (partidarios de la regente María Cristina). Desde el 21 de abril de 1835 comenzaron las Cortes a ocuparse de la supresión de los jesuitas y el 4 de julio se publicó un real decreto que suprimía a la Compañía de Jesús y mandaba ocupar sus temporalidades[131]. Muchos jesuitas se quedaron exclaustrados en

[128] A(rchivo) C(abildo) C(atedralicio) M(álaga), 631, 15 s/f.

[129] Cfr. Ramón de la CAMPA CARMONA, "La Compañía de Jesús y la religiosidad popular sevillana: la carta de hermandad con la hermandad de la Divina Pastora de Santa Marina (1824)", en Wenceslao SOTO ARTUÑEDO (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía*…, 459-472.

[130] MATEOS, *o.c.*, LV-LVIII.

[131] MATEOS, *o.c.*, LVIII-LIX; FRÍAS, Lesmes, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*. Tomo II (1835-1868), Razón y Fe, Madrid 1944.

España, otros fueron a Argentina u otras partes del extranjero y en 1850 algunos dispersos se reunieron en residencias camufladas. A la supresión de la Compañía siguió la de todas las órdenes religiosas (desamortización de Mendizábal), por real decreto de 9 de marzo de 1836, y se asignaban a cada religioso 5 reales diarios, a modo de pensión. Entonces había en España 238 jesuitas. De 1853 a 1883 los jesuitas pasaron de 350 a 870.

Con la firma del Concordato (1851), la Restauración Isabelina autorizaba casas para colegios de misioneros y como residencias de religiosos auxiliares de los obispos. A petición del obispo de Canarias, Buenaventura Codina, los jesuitas se encargaron del seminario de Las Palmas de Gran Canaria[132] (1852-1868) en el mismo edificio que había sido colegio jesuita antes de Carlos III. Desde 1843 encontramos en Cádiz dos jesuitas, uno de los cuales regentaba un pequeño colegio (1844-1857) adosado al Hospitalito de Mujeres, que se disolvió al ser destinado uno de ellos a misiones y al insertarse los otros en el noviciado para misioneros abierto en el monasterio La Victoria (1858-1869) en El Puerto de Santa María. En contacto con estos jesuitas, en 1864 una sociedad constructora puso en marcha un colegio de jesuitas en Puerto Real (Cádiz), que se trasladó al año siguiente al antiguo Hospicio de Indias de El Puerto de Santa María hasta que se inauguró el edificio propio en 1867, año en que el gobierno autorizó abrir colegios de segunda enseñanza con dispensa de títulos académicos para los profesores[133]. En Sanlúcar de Barrameda, desde 1841 hubo un grupo de jesuitas en con una pequeña escuela que se constituyó en residencia (1861-1868).

En todo este tiempo no dejó de haber algún grupo de jesuitas en Sevilla, en una residencia semiclandestina que comenzó en la vivienda del capellán del Hospicio de San Luis y otra casa en la misma calle.

La provincia de España experimentó un gran crecimiento durante los últimos años isabelinos: En la primera mitad del siglo XIX habían sido entre 350 y 400; en 1857 eran 466; en 1864 había un total de 947. Esto hizo que en 1863 se dividiera la provincia de España en dos: Castilla (incluía Andalucía) y Aragón. En 1868 hay 809 jesuitas en la provincia de Castilla, de los

[132] Pedro Marcelino QUINTANA MIRANDA, *Historia del seminario conciliar de Canarias*. Biografía y comentarios de Simón Pérez Reyes, Anroart Ediciones, Las Palmas G.C., 2006, 139-191; Agustín CASTRO MERELLO, *El Seminario Diocesano de Canarias y los Jesuitas* (1852-1868), Mensajero, Bilbao, 2014.

[133] Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo I: Supresión y reinstalación (1868-1883), Sal Terrae, Mensajero / Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1984, 13-23; Bernardo RODRÍGUEZ CAPARRINI, "El colegio de San Luis Gonzaga de la Compañía de Jesús de El Puerto de Santa María: Un recorrido histórico-literario (1875-1924)", Pliegos de la Academia de BB. AA. Santa Cecilia, 10 (2006), 55-74.

cuales 305 eran misioneros, ya que la justificación para la existencia legal de la Compañía eran las misiones. Entre las dos provincias sumaban 1.300 jesuitas en 1869.

Parecía un nuevo despegue de la Compañía en Andalucía, pero no acabaron los días tristes para los jesuitas. El General Prim destronó a Isabel II y persiguió, por cuarta vez, a los jesuitas, al ordenar su dispersión o exilio por decreto de 1868; no podían vivir en comunidad sino como sacerdotes seculares, aunque a ningún jesuita se le impuso la pena de expulsión. Los religiosos formados permanecieron en España y los estudiantes marcharon a Francia. El colegio de El Puerto no pudo ser incautado por no ser propiedad de la Compañía, pero fue cerrado y confiscados los muebles y enseres, a pesar de lo cual funcionó una residencia en El Puerto de Santa María (1869-1875).

En Las Palmas fueron expulsados los jesuitas que regían aquel seminario. El rector fue a su tierra, Sevilla, y a ruegos de sus paisanos inició un colegio libre en 1869, en la calle Santa Teresa, trasladado al año siguiente a la calle Argote de Molina[134]. Ese mismo año, El P. Escaples fundó las escuelas de la Sagrada Familia para niños pobres en la Macarena, que fueron en total unas 10 escuelas de niños y otras 10 de niñas. Al trasladarse los colegios a otro lugar, las niñas acudían a una escuela protestante, y para evitarlo, la marquesa de Casa Ulloa dio al P. Escaples 1.000 duros. Cuando la maestra se hizo religiosa (1895) pasó estos colegios a las Carmelitas de la Caridad. En 1870 fundó la Sociedad de Amantes de María, primero en la parroquia de San Vicente y después en extramuros, que se componía de un conjunto de escuelas, que con sus maestros asistían a la explicación de la doctrina y otros actos piadosos. El H. Crespo regía una casa de huérfanos, que en 1870 tenía más de 30 jóvenes obreros[135].

Bajo Amadeo de Saboya (1871-72) se produjo una relativa tolerancia durante la cual se organizaron encubiertamente 12 residencias y se constituyeron 12 colegios libres o academias, uno de ellos en Jerez de la Frontera (1871-1875) que se integró en el colegio San Luis de El Puerto y la casa fue convertida en residencia. A este periodo siguió la crisis durante la I República y el gobierno provisional (1873-74) durante el cual se produjeron nuevos acosos[136].

En 1874 dependían del P. Escaples (que vivía en la residencia de la calle Peñuelas, de Sevilla) unos 700 alumnos de las escuelas católicas populares. Los de la residencia de Martínez Montañés también atención a escuelas con

[134] José M.ª CALVO SERRANO, *Colegio San Estanislao. Notas para su historia*, Colegio San Estanislao, Málaga 1982; Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *El Colegio jesuita de San Estanislao de Kostka*, Colegio San Estanislao/Fundación Loyola, Málaga. 2007.

[135] REVUELTA CONGÁLEZ, *o.c.*, 210-211.

[136] REVUELTA CONGÁLEZ, *o.c.*, 367.

un total de 500 alumnos a los que se les daba gratis casa, comida y educación. Por la noche había escuela para adultos[137].

7. Periodo de expansión

Con la restauración de la monarquía con Alfonso XII, la Compañía se sintió más segura, lo que permitió una discreta restauración, aunque continuaban vigentes las leyes supresoras[138]. En 1880 se dividió la provincia jesuítica de Castilla en Castilla y Toledo (que incluía Andalucía), algo ya decidido en 1868, que no se pudo ejecutar por la revolución y la supresión de la Compañía[139]. Era la provincia más numerosa de las 21 que componían la Compañía universal.

La legislación fue progresivamente devolviéndole su situación de libertad a la Compañía. En 1897 una real orden del Ministerio de Fomento reconocía a la Compañía como orden docente; el 19 de septiembre de 1901 se publicó el decreto de Alfonso González urgiendo la inscripción de las congregaciones religiosas en el plazo de seis meses, y el 9 de abril de 1902 otro decreto de Moret sobre inscripción de las congregaciones religiosas en el registro. El 1 de julio de 1902 un decreto de Romanones exigía un determinado número de títulos académicos a los profesores de los colegios. Finalmente, el 19 de junio de 1904 se firmó un convenio entre Maura y la Santa Sede reconociendo personalidad jurídica a las congregaciones religiosas inscritas en el registro[140].

Desde 1880 la Compañía experimentó en España un gran desarrollo (había tres provincias: Castilla, Aragón y Toledo) y en 1918 se desmembró la provincia de León. Una de las novedades importantes de la nueva Compañía es la proliferación de residencias, no de colegios. Las residencias son plataformas apostólicas desde donde se realiza una amplia variedad de actividades: sacramentos, predicación y ejercicios, congregaciones marianas, Círculos Católicos Obreros, escuelas dominicales y otras obras sociales, capellanías de cárcel y hospitales, etc.

Paralelo al desarrollo demográfico fue el de nuevas fundaciones que ahora salen del ámbito de Sevilla, de manera que los jesuitas retornan, después de más de un siglo, a algunas de las ciudades de donde habían sido expulsados en 1767.

---

[137] REVUELTA CONGÁLEZ, *o.c.*, , 328-329.

[138] REVUELTA CONGÁLEZ, *o.c.*, , 728.

[139] REVUELTA CONGÁLEZ, *o.c.*, , 631-638.

[140] Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo II: Expansión en tiempos recios* (1884-1906), Sal Terrae / Mensajero / Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991.

La ciudad de Sevilla había mantenido durante todo este tiempo residencias con sedes cambiantes: antiguo noviciado San Luis y una casa en la misma calle (1853-1868), calle Lista (1863-1868), calle Martínez Montañés; otra en calle Peñuelas (1869); fueron capellanes en el Hospital de San Juan de Dios (1876) y en la iglesia de San Antonio Abad… Llegó a haber tres residencias en 1878 que se fusionaron en una casa donada por la marquesa de Loreto en 1880 en la calle Jesús del Gran Poder, casi contigua a la iglesia del antiguo convento de frailes mínimos de San Francisco de Paula[141]. Esta iglesia había sido entregada en 1866 a los jesuitas, pero el gobierno de la I República la incautó y vendió en 1868 a la Sociedad Bíblica de Londres, que estableció el primer templo protestante en Sevilla. En 1887, Dolores Armero y Benjumea la compró con dinero de su padre, rescatándola de nuevo para el culto católico al entregarla a los jesuitas, quienes hasta la fecha la poseen, con el título del Sagrado Corazón de Jesús. Completaron el terreno de la primera casa comprando otras que se levantaban entre la suya y la iglesia. Otro edificio adquirido era uno que daba a la calle Trajano.

En 1882 se trasladó a Málaga el colegio sevillano de la calle Argote de Molina, como colegio San Estanislao de Kostka, en la barriada de El Palo, dada la oferta de un magnífico edificio y terrenos en Málaga, coincidiendo, además, con una oleada de antijesuitismo en Sevilla. Se constituyó una sociedad similar a la de El Puerto. En Sevilla pensaron organizar un colegio en la residencia, pero, finalmente, construyeron un nuevo edificio para la propia comunidad y sus obras en 1905 e inauguraron ese mismo año el colegio Inmaculado Corazón de María en la casa del conde de Peñaflor, comprada a las religiosas reparadoras, que la habían heredado, en la plaza de Villasís.

La residencia de Sevilla desarrolló una importante actividad en la ciudad a través de las congregaciones marianas, especialmente de la Congregación Mariana de María Inmaculada y San Luis (conocida como Los Luises) que se ocupaba de la vida cristiana de jóvenes varones en su mayoría universitarios. Existía antes de 1868, fue restaurada en 1880, y se formó definitivamente el 21 de Junio de 1899, bajo la dirección del P. Oliver Copons. Entre sus directores podemos citar a Pedro M.ª Ayala[142] (enterrado en Los Luises) y Jesús Granero. Esta congregación necesitaba un local propio, que fue encargado al arquitecto Aníbal González, siendo bendecida la capilla el 8 de mayo de 1920[143]. El artífi-

[141] Matilde FERNÁNDEZ ROJAS, "Los mínimos de San Francisco de Paula en Sevilla durante los siglos XVI al XIX", en Valeriano SÁNCHEZ RAMOS, (ed.), *Los mínimos en Andalucía. IV Centenario de la fundación del Convento de Nuestra Señora de la Victoria de Vera (Almería)*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Ayuntamiento de Vera. Orden Mínima, 2006, 149-186, 169.

[142] Manuel J. ROJO MÁRQUEZ, *Apuntes biográficos del R.P. Pedro Mª Ayala, S.J.*, Gráficas La Gavidia, Sevilla 1950.

[143] ARSI, Tolet, 1006, I, 16, Provincial Juan Cañete al General, Villafranca de los Barros, 29.05.1920.

ce todavía colaboraría con la Compañía en el proyecto de la basílica inconclusa de la Inmaculada Milagrosa en los terrenos de la Huerta del Rey.

En Jerez de la Frontera también se inició otra residencia (1876-1884) que se trasladó al antiguo colegio jesuita (1884-1970), la única antigua propiedad que volvió a tener en su totalidad la Compañía. En Cádiz residieron algunos jesuitas de 1868 a 1871 pero no abren casa hasta más tarde, al tiempo que se encargan del culto en la Santa Cueva (1905-1920) e inauguran una residencia en 1928 en la calle Compañía, en una casa donada por Josefa Martínez de Pinillos frente a la iglesia del antiguo colegio de Santiago. En Córdoba se estableció una casa en la Real Colegiata de San Hipólito en 1878, que abrió temporalmente un colegio en 1913. En Granada comenzó la residencia en la Iglesia del Corpus Christi, conocida como Los Hospitalicos (1880-1898) hasta su traslado a la actual, el primer edificio construido en la Gran Vía, proyectado por Juan Monserrat Vergés.

La residencia de Málaga tuvo varias sedes desde 1881 (calle Beatas; San Agustín, actual museo Picasso; y Calle Álamos), mientras que utilizaban la antigua iglesia de los agustinos, hasta que se trasladó al edificio actual de calle Compañía en 1913 y se inauguró la iglesia propia en 1920, obras del arquitecto Guerrero-Strachan. También aquí se instituyó temporalmente un colegio de primera enseñanza donde estudió Severo Ochoa[144]. En Almería se abrió la residencia en 1910[145] y un colegio en Las Palmas de Gran Canaria en 1917, para el que se construyó un nuevo edificio en 1924[146].

Desde estas residencias, se configuró un nuevo **apostolado social** entre marginados y obreros. Para responder al deseo de León XIII de educar y cristianizar al mundo obrero, a finales de siglo XIX se crearon los círculos católicos obreros (p.e. en Jerez, iniciado por el P. Cadenas en 1877; otro en Málaga, en 1888), junto con escuelas dominicales y nocturnas. El P. Manuel Cadenas fundó las Hijas de Nazaret en Jerez en 1876, en favor de las niñas pobres, y el P. Vicente Ortega inició, también en Jerez, la Asociación de Auxiliares de los Enfermos, en 1896. Otra de estas iniciativas fue la Casa del Niño Jesús, de Málaga, fundada por el P. Aicardo[147], partiendo de una especie de reformatorio llamado "la perrera" para atender a niños huérfanos

[144] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *Educación popular en Málaga El Patronato y Escuela San José (1906-2006)*, Diputación, Málaga 2009.

[145] Antonio MARÍN CARA, *La Comunidad de los Jesuitas de Almería durante el periodo 1929-1939*, Diputación Almería 2010; Antonio MARÍN CARA, "La comunidad de jesuitas en Almería (1910-2010)", tesis doctoral Universidad de Granada, 2011.

[146] Agustín Castro Merello, *Colegio San Ignacio de Loyola. Apuntes para una historia. 75 aniversario. 1917-1992*, Imprenta Pérez Galdós, Las Palmas de Gran Canaria, 1992.

[147] Bernabé COPADO, *Al margen del camino. Notas biográficas del P. José M. Aicardo*, Urania, Málaga, 1943.

de la calle tras la riada de 1907. Una de las instituciones que sobrevive en la actualidad es la que empezó como Patronato San José para obreros católicos, fundado por el P. Ramón Hidalgo en Málaga en 1906. Comenzó en una antigua fábrica de jabón en la calle Refino y se trasladó a la espalda de la nueva residencia, en la calle Pozos Dulces, en 1913. Otra obra muy decidida fue el círculo católico para los pescadores de El Palo, fundado por el P. José María de La Puente en 1893.

En la finca de Cartuja, Granada, se creó en 1894 el **Colegio Máximo**[148], obra del arquitecto Francisco Rabanal, con el trabajo del H. Soriano. Era una casa de formación que incluía el noviciado, el juniorado, el filosofado y, esporádicamente, el teologado, y como una extensión suya se instaló en 1902 el Observatorio de Cartuja, donde realizaron una meritoria labor los PP. Antonio Dúe y Sánchez-Navarro Newmann, entre otros[149].

Para posibilitar un ministerio tan jesuítico como los Ejercicios Espirituales, se habilitaron espacios para casas de Ejercicios en Granada (1905), una casa regional de Ejercicios para obreros en El Puerto de Santa María (1908), y posteriormente en el colegio San Estanislao, Málaga, en 1923.

8. La nueva provincia Bética

Después del agitado siglo XIX, con la época de tranquilidad que trajo la Restauración Alfonsina, la Compañía se desarrolló mucho, lo que permitió que el 31 de julio de 1924 el superior general Wlodimiro Ledochowski firmara un decreto por el que la provincia de Toledo se dividía en dos: la nueva provincia de Toledo y la Bética, que sólo comprendía a Andalucía, a la que serán incorporadas las Islas Canarias en 1952[150]. Fue nombrado primer provincial al que lo era de la antigua de Toledo, el P. Cañete.

En ese momento había en la nueva provincia 6 residencias (Sevilla, Jerez, Córdoba, Granada, Málaga y Almería), 2 colegios (Málaga y Sevilla) y 2 casas de formación (Cartuja en Granada y El Puerto de Santa María, que abandonó la labor docente para convertirse en noviciado y juniorado de la

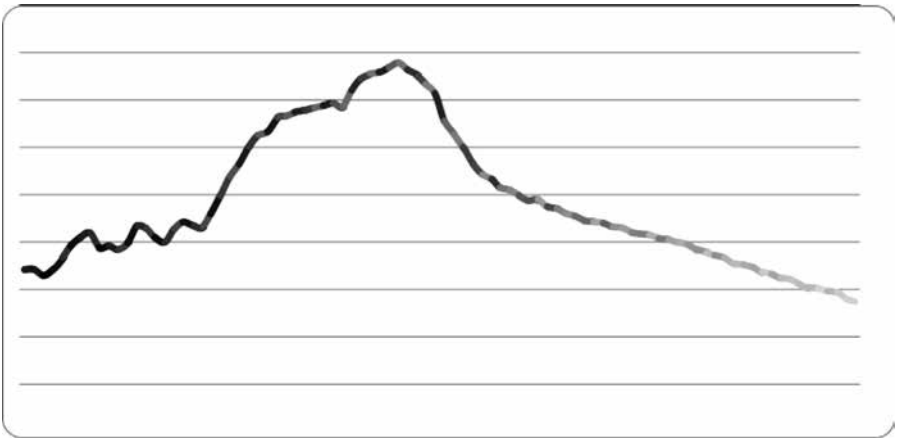
[148] Matías GARCÍA GÓMEZ, *La Facultad de Teología de Granada y la Universidad*, Universidad, Granada, 2005.

[149] Alcalá, Estante 2, Caja 6: Origen del Observatorio; Observatorio de Cartuja 1902-2002, Caja de Granada, 2003; Manuel ESPINAR MORENO, "Fundación del Observatorio de Cartuja. Primeros años de funcionamiento (1902-1906)", http://www.ugr.es/~iag/ins/cd/i/observ1.pdf ; Miguel GIMÉNEZ YANGUAS, "Coeli enarrant gloriam Dei: el observatorio de Cartuja (1902-1971), en Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA (ed.), *La huella de los jesuitas en Granada. Del Colegio de San Pablo a la Facultad de Teología*, Facultad de Teología, Granada 2014, 457-469.

[150] *Provincia de Andalucía. 50 años*: 1924-1974, Provincia Bética, Granada 1974.

nueva provincia) y contaba con 383 jesuitas. Al erigirse la nueva provincia se le asignó la misión de Ecuador (1924-1952), y al año siguiente la de las Islas Carolinas, Marianas y Marshall (1925-1946), por lo que muchos andaluces fueron destinados a ellas.

Era una provincia creciente en número de personas y con una estructura sencilla. Los colegios eran pocos y con pocos alumnos, unos 300 alumnos (en su mayor parte, internos) y unos 20 jesuitas en cada uno de ellos. En 1929 se trabaja con gran entusiasmo en la preparación espiritual del pueblo con ocasión de la Exposición Ibero-Americana y el Congreso Eucarístico de Sevilla. Al poco tiempo se abriría la nueva residencia de Cádiz inaugurada oficialmente el 2 de marzo de 1930. En las Palmas de Gran Canaria se había abierto una residencia en 1924, y en 1930 los jesuitas comenzaron a regentar la parroquia de la Concepción, en Santa Cruz de Tenerife, en ambos casos, dependiendo de la provincia de Castilla. Una de las figures claves en Tenerife es el P. Luis M.ª Eguiraun destinado a la isla de 1934 a 1985[151].



3: Demografía de la nueva provincia Bética (1924-2013)

La demografía de esta etapa tiene dos fases: En una primera etapa hay un crecimiento con altibajos de 1924 a 1943 en que se acelera el aumento, llegándose al cénit en 1963 con 679 sujetos, y otra a partir de ahí en que no hace sino decrecer el número de jesuitas de la provincia, con un descenso más pronunciado de 1969 a 1974. No están incluidos aquí los territorios de misiones asignados a la provincia Bética: Ecuador (1924-1952), Islas Carolinas (1925-1946), y Paraguay (1958-1974).

[151] Julián ESCRIBANO GARRIDO, *El Padre Luis M.ª Eguirayn, S. J. Apuntes biográficos*, Imprenta Afra, Santa Crus de Tenerife 1987.

9. Segunda República y Guerra Civil

Este largo periodo de desarrollo pacífico se interrumpirá de nuevo cuando había 304 jesuitas en Andalucía (1931). En las elecciones municipales de ese año resultaron ganadores los candidatos monárquicos con 40.324 concejales frente a los 40.101 de la conjunción republicano-socialista y los 67 comunistas. Sin embargo, en algunas grandes capitales como Madrid ganaron los republicanos, por lo que el rey decidió abandonar España para evitar derramamiento de sangre, según le aconsejó su gobierno. Ante el vacío de poder creado, se proclamó la II República Española el día 14 de abril de 1931 sin suficiente legitimidad política[152]. Entre el 11 y el 12 de mayo de 1931, se produjo el asalto y quema de casas religiosas, y las residencias de Jerez, Cádiz, Granada y Málaga quedaron inhabitables y sin muebles, pues lo que no destrozaron se los llevaron los asaltantes[153]. Ante esta situación, se dispersó el noviciado y juniorado con orden de volver a reunirse en Oña (Burgos) pues las provincias del Norte ofrecían más tranquilidad.

Esto no era sino el preludio de lo que acontecería después. El artículo 26, párrafo 4º de la sexta Constitución española (1931) prescribía la disolución "*de aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los 3 votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado […] y sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes*". Parece un artículo redactado pensando en la Compañía de Jesús, como lo entendió Azaña. Protestó Vidal i Barraquer y los 5 provinciales jesuitas enviaron a las Cortes un alegato en su defensa dos días antes de la votación. Protestaban por condenarlos "sin oírlos", informando también de las obras que mantenían como servicio a la sociedad. Pío IX protestó también el 29 de octubre de 1931 y los obispos españoles calificaron la decisión de "personal ultraje al más alto poder espiritual del mundo", en una declaración conjunta a los fieles. Casi 100 notables abogados suscribieron un dictamen jurídico diciendo que el artículo 26 no era aplicable a la Compañía y lo enviaron a los provinciales el 13 de enero de 1932[154].

Los discípulos de San Ignacio estaban condenados a priori y el 23 de enero de 1932 fue disuelta la Compañía, aduciendo que el voto de obediencia al papa era contrario al artículo 26 de la Constitución, dando un plazo de 10 días para abandonar las casas, a contar desde su publicación en La Gaceta el

[152] Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, Espasa Fórum, Madrid 2008, 26.

[153] Arsi, Baetica 1003-I, 12, Provincial al General, 11.06.1931; Ver, por ejemplo: José JIMÉNEZ GUERRERO, *La quema de conventos en Málaga*, Arguval, Málaga, 2006.

[154] Alfredo VERDOY, *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Trotta, Madrid 1995.

24 de febrero, al tiempo que sus bienes serían incautados por el Estado. Otro decreto del 28 de enero disponía que no hubiese discontinuidad en la labor docente de los colegios[155].

La curia provincial se instaló en Gibraltar, siendo acogida casi un mes por el colegio de los Christian Brothers, hasta el traslado a la villa "Vista Alegre"[156], y las demás comunidades se dispersaron, permaneciendo los religiosos en casas de familiares y amigos o en grupos pequeños o coetus semiclandestinos.

Los jesuitas en formación salieron a un destierro voluntario, para poder continuar el régimen de vida comunitaria y su formación ordinaria. El seminario menor que había estado en El Puerto de Santa María se instaló en Portugal, primero en el Olhâo (1933-34) y después en Loulé (1934-39). El resto de los estudiantes fueron a Bélgica. Durante dos meses, los novicios se acomodaron provisionalmente en la Casa de Ejercicios de Fayt-lez-Manages y los juniores en la casa de probación de Tronchiennes (cerca de Gante), hasta que el noviciado-juniorado se instaló en Ruysbroeck, única casa oficial de la provincia Bética en esta época, (1932-34), pasando después a Loulé, Portugal (1934-39), buscando una mayor cercanía y huyendo del duro clima belga. Los filósofos y teólogos marcharon al escolasticado de la provincia de Castilla en Marneffe. Posteriormente los filósofos se instalaron en el filosofado de la provincia de Toledo en Wisbecq (1933-34), después en Les Avins y los teólogos se trasladaron al que hasta entonces había sido el escolasticado de la provincia de León, en Entre-Os-Rios (Portugal) que pasó a la provincia Bética en 1935. Allí se incorporaron jóvenes profesores formados en Europa y se pusieron las bases para la posterior Facultad de Teología de Granada.

Los colegios fueron incautados, aunque sobrevivieron camuflados en instituciones creadas por los padres de alumnos, según permitía la ley. El de Sevilla, en la calle Pajaritos, y el de Málaga en el colegio SADEL[157] (Sociedad Anónima de Enseñanza Libre) mientras que el propio colegio malagueño era convertido en un colegio y residencia de estudiantes dependiendo del Instituto de Segunda Enseñanza[158].

---

[155] A. MOLERO PINTADO, *La reforma educativa de la Segunda República Española. Primer bienio*, Santillana 1977, 226-232.

[156] Archivo Provincia Bética, Historia de la provincia Bética 1931-1932.

[157] Enrique LULL MARTÍ, "Los jesuitas ante la incautación de sus colegios por la II República. La alternativa de las academias" en *Miscelanea Comillas* 52 (Enero-Junio 1994) 139-163.

[158] Mercedes VICO MONTEOLIVA, "El Instituto-Escuela de Málaga", *Jábega* 67 (1990), 42-49.

Durante la Guerra Civil, fueron detenidos los jesuitas de Huelva, y estuvieron a punto de ser fusilados. Los que permanecieron bajo el poder republicano por más tiempo fueron los jesuitas de Málaga (hasta febrero de 1937) y Almería (hasta marzo de 1939). Fueron asesinados en Málaga en 1936: Luis Gordillo, Leopoldo Barba, José Baldomero Rodríguez, José Ruiz Pimentel, Inocencio Muñoz, Antonio Jiménez y José García Molina[159]; y en Almería: Martín Santaella, Manuel Luque y Alfonso Payán, que había llegado de Granada para predicar la novena de la Virgen del Carmen)[160].

Muchos estudiantes jesuitas fueron llamados a filas, la mayoría para trabajos auxiliares o sanitarios, y en el frente murieron el junior Pedro Liaño y el H. Diego Aguilera. Casi una veintena de jesuitas fueron capellanes militares, como el P. Bernabé Copado[161] o Francisco Javier Lucas Trapote. El P. Justo Ponce de León que había entrado en la Compañía siendo militar, ahora como "capitán" daba clases en la Academia de Alféreces establecida en Cartuja, Granada. El P. Francisco Javier Uriarte asumió el duro ministerio de asistir a los condenados a muerte[162].

10. Expansión y euforia: 1939-61[163]

Los jesuitas fueron volviendo a sus antiguas casas que eran entregadas a medida que las tropas de Franco entraban en las distintas ciudades, siendo la primera, El Puerto de Santa María, donde había instalado un "hospital de moros". El colegio de Sevilla recomenzó en 1936 y el de Málaga en 1937, conviviendo los primeros meses con un "hospital de sangre". El 4 de mayo de 1938 fue restablecida legalmente la Compañía en España y posteriormente, fue entregado el Colegio Máximo de Cartuja[164], la última casa en ser devuelta, al final de la guerra, por estar ocupada por los militares.

[159] José Luis ESTRADA Y SEGALERVA, *Efemérides malagueñas*, 4 vol., San Andrés, Málaga 1970, Tomo IV, 61. Cfr. también Francisco GARCÍA ALONSO, *Mis dos meses de prisión en Málaga*, M. Carmona Impresor, Sevilla, 1936.

[160] Antonio MARÍN CARA, *La comunidad de jesuitas de Almería en la etapa 1929-1939*, Editorial Universidad de Almería, 2010; Francisco GARCÍA ALONSO, *Flores de heroísmo*, Imprenta de la Gavidia, Sevilla 1939.

[161] Bernabé COPADO, *Con la columna Redondo. Combates y conquistas, Crónica de Guerra*, Imprenta Gavidia, Sevilla 1937; Bernabé COPADO, *Contribución de Sangre*, Artes Gráficas Alcalá, Málaga, 1941.

[162] Archivo Provincia Bética, Historia de la provincia Bética 1936 – 1939.

[163] En la delimitación de las etapas en la Edad Contemporánea nos inspiramos en la que realiza para la Compañía de Jesús en España el P. Álvarez Bolado (voz "España", *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*) pues no encontramos elementos importantes en Andalucía que sugieran una periodización particular.

[164] José Antonio MORILLAS BRANDY, "Consecuencias del artículo 26 de la Constitución: Disolución de la Compañía de Jesús en Granada", *Hispania Sacra* 57 (2005), 315-349.

En la posguerra y durante la II Guerra Mundial los jesuitas sufrieron la escasez y el estancamiento general del país, que dio paso al desarrollo posterior. La Iglesia en su conjunto, y en particular la Compañía, había sido maltratada por la II República y masacrada durante la guerra en la zona republicana. Eso explica que recibiera con los brazos abiertos a quien la liberaba de esa situación de persecución, que, a su vez, esperaba como contrapartida la adhesión y apoyo incondicionales a su causa. En esa alianza trono-altar, la Compañía gozó especialmente de la protección oficial, como se puso de relieve en la celebración del IV Centenario de la muerte de San Ignacio (1956), la ayuda prestada a la Fundación SAFA y otras obras similares, y las visitas de Franco a instituciones de la Compañía. No obstante, la Compañía no cedió a la vinculación de sus alumnos con la falange (en concreto, en el colegio de El Palo), y hubo voces disonantes, como el P. Jesús M.ª Granero que fue desterrado en 1942 por criticar la "cruz con ganchos" y la camisa azul. Cuando se perpetuaba el nuevo poder, la Iglesia vivió acríticamente su estrecha vinculación con el régimen, si bien en los años 60 fueron aumentando las voces críticas y los distanciamientos con el régimen eran cada vez más evidentes, aunque no podían significar una ruptura. De hecho, muchas plataformas eclesiales fueron los ámbitos de mayor libertad en los últimos años del franquismo.

Las novedades principales en esta etapa, por lo que respecta a la Compañía, fueron la dedicación a la formación del clero, el crecimiento de vocaciones y la segunda oleada de apostolado social.

La **formación del clero** se hizo fundamentalmente, desde la Facultad de Teología de Cartuja erigida en 1939, que podía conferir títulos académicos, en un principio, a los jesuitas, y también a los seminaristas de Granada, Guadix, Jaén, Almería (que, incluso comenzaron viviendo en un seminario interdiocesano instalado en la propia Cartuja), y Córdoba. Un buen plantel de profesores formados en el extranjero le dio renombre, con José Antonio Aldama como rector. El P. Morillo Triviño había huido, siendo rector, del Seminario Oriental Dubno en Polonia y se había refugiado en el Colegio Máximo donde ejerció como profesor de Teología Oriental, fundó un Centro Oriental, la revista Anatolé y abrió una capilla oriental donde él mismo celebraba en este rito. El P. Nicolau inició el Instituto de Pedagogía Religiosa Superior, con el fin de formar a jesuitas y seminaristas en los diversos métodos pedagógicos catequéticos y en la ascética[165]. También se fundó un Centro de Cultura Religiosa Superior, y el P. Aldama empezó a publicar la revista *Archivo Teológico Granadino*, a la que se agregó en los años 50 la revista *Proyección, Teología y mundo actual*, donde

[165] Archivo Provincia Bética, Historia de la provincia Bética, 1941-1944; Diego M. MOLINA, "Granada y su facultad de Teología", en Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA (ed.), *La huella de los jesuitas en Granada. Del Colegio de San Pablo a la Facultad de Teología*, Facultad de Teología, Granada 2014, 471-498.

publicaban los alumnos. En todo este periodo, se incorporaron nuevas generaciones de profesores formados en Alemania y en Roma, fundamentalmente. El observatorio fue ampliado en 1967 con la instalación de un nuevo telescopio en Sierra Nevada[166] dotado de instrumental por Teodoro Vives. Aquí realizó una meritoria labor el H. Merlo en los últimos tiempos. Finalmente, todo este conjunto científico fue cedido a la Universidad de Granada en 1971.

Dada el escaso número de sacerdotes de las diócesis andaluzas tras la Guerra Civil, los jesuitas fueron requeridos por distintos obispos para la formación de sus seminaristas. Así, dirigieron el Seminario Menor de Granada (1940-1947), Seminario Mayor de Granada (1945-1947), estudios filosóficos del Seminario Mayor de Guadix (1952-1966), Seminario Menor de Guadix (1956-1968) y Seminario de Córdoba (1940-1965), además de la dirección espiritual del de Cádiz y Almería, por los años 50.

En este periodo se experimentó un gran **crecimiento del número de vocaciones**. El seminario menor de la Compañía se instaló en Jerez (1937-39), Granada (1939-41) y Málaga (1941-65). El noviciado y juniorado volvieron a El Puerto de Santa María hasta su traslado a Córdoba en 1961; el filosofado era el de la provincia de Toledo, en Chamartín de la Rosa, trasladado a Alcalá de Henares en 1959; y el teologado era el de Cartuja.

Uno de los maestros de novicios (de 1937 a 44) de la postguerra fue el P. Fernando M.ª Moreno Pareja Obregón, hombre inteligente, entusiasta, tenaz, con buenas cualidades de trato, buen sentido común e indiscutibles condiciones para el liderazgo, y con un gran fervor, amor a la Compañía de Jesús, espíritu de oración y de sacrificio. Estaba encuadrado dentro de la corriente llamada integrista, con cierta tradición en la provincia, de la que había sido un gran abanderado el P. José Manuel Aicardo. En esos años había entre 40 y 60 novicios y el P. maestro suscitó gran adhesión en un grupo de ellos (también algún rechazo en los otros) y cayó en la tentación de cultivar especialmente a unos selectos. Con el deseo de una mayor radicalidad surgió el grupo denominado "La orden" en 1940, que se fue ampliando hasta que en 1943 se creó un grupo muy cohesionado llamado "Pusillus grex", de forma privada y sin conocimiento de los superiores, como un germen de reforma de la provincia. La existencia del grupo fue denunciada en 1944, intervino el provincial, se disolvió el grupo y el P. Moreno fue destinado a Montilla. El 24 de enero de 1945 el provincial cerró el tema con una plática a los juniores, sobre la que impuso silencio[167].

---

[166] Jorge IGLESIAS (Ed.), *25 años del observatorio astronómico de Sierra Nevada, Instituto de Astrofísica de Andalucía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Eloprint S.L., Granada, Septiembre 2006.

[167] L. Molina / J. Domínguez, "Noviciados-Puerto de Sta. María, 1858-San Sebastián, 2012, sin publicar.

El **apostolado social** fue revitalizado por la congregación general 28 (1938) y 29 (1946), con trabajos asistenciales, conferencias y ejercicios espirituales para obreros. El P. general Janssens escribió varias cartas sobre el mismo tema, con más eco que los mismos decretos, especialmente una "Instrucción sobre el apostolado social" (1959). De ahí, lo que llamamos la segunda oleada de apostolado social[168]. El P. Bernabé Copado[169] fundó en Málaga en 1945 junto a María Luisa Estrada la congregación religiosa de Siervas de Cristo Abandonado con la finalidad específica de acoger a los niños con problemática familiar y dirigir también allí la Casa del Niño Jesús. Erigió también la Institución de Cristo Abandonado en 1947 para la formación de jóvenes desamparadas y, creó en Sevilla y Cádiz (1950), otras casas del Niño Jesús para asistencia, crianza y educación de niños huérfanos o con pocos recursos.

El P. Antonio Ciganda, retomando unas escuelas para pobres que tenía el colegio de El Palo dentro de sus instalaciones, al menos desde 1905, inició otra escuela en el barrio en 1937 que después se convirtió en el Instituto Católico de Estudios Técnicos (ICET) de Málaga, con un buen internado, que fue centro pionero en programas de Formación Profesional antes de su regulación por ley[170]. Las congregaciones marianas de Jerez[171], El Puerto, San Estanislao de Málaga y Sevilla daban de comer a la población hambrienta desde hacía muchos años. La congregación mariana de San Luis en Granada, con ocasión del Cuarto Centenario de la Compañía (1940) reabrió en 1941 un patronato con escuelas nocturnas para adolescentes pobres que ya había funcionado de 1927 a 1932 al ser incautado el edificio; en placeta de Gracia, Granada, abrieron una escuela profesional nocturna en 1944. Lo mismo hay que decir de la escuela nocturna de El Puerto de Santa María llamada "Casa Social Católica".

El P. José Luis Díez había fundado en Sevilla la congregación de los Javieres en 1946, para jóvenes, hombres y niños trabajadores, dirigida desde 1948 por el P. Manuel Trenas, que en 1955 fundó la cofradía de los Javieres[172]. Solía llevar a sus congregantes a zonas marginadas como el asentamiento chabolista del Vacie, de donde surgió la creación del Hogar del Niño

---

[168] A. GARMENDIA DE OTAOLA, Jesuitas y obreros, Artes Gráficas Grijelmo, Bilbao 1947.

[169] Ver algunas de sus obras: *Málaga y el Corazón de Jesús*, Artes Gráficas Alcalá, Málaga [1941]; *Crónicas misionales de Andalucía. Año 1973*, Imprenta del Niño Jesús, Cádiz 1973; *Historia del Tercio de Nuestra Señora de la Merced* (Jerez, s. a.).

[170] Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, *El colegio de San Estanislao…*

[171] Ver *P. Antonio de Víu, S.J. Su vida y su obra. 1898-1980*, Hermandad de Amor y Sacrificio, Jerez de la Frontera, 1983.

[172] Gerardo VALENCIA MORENO, *Los Javieres de Sevilla, 50 años de Historia*, Artes Gráficas Gandolfo, Sevilla, 2004.

Jesús o Ciudad de los Muchachos[173], para atender a niños huérfanos o de la calle. Comenzó en la casa de los Javieres, aneja a la residencia en 1952 y en 1964 se trasladó a los locales de las escuelas de la Gran Madre o Escuelas de la Macarena. Estas escuelas habían sido fundadas en 1924 por la congregación de madres cristianas, y fueron dirigidas por el P. José Cabrera desde 1936 hasta su muerte en 1953. Fueron incorporadas a Portaceli en 1964.

La congregación de los Javieres abrió las Academias San Javier para preparar a jóvenes especialistas. Un grupo de centros denominado "Escuelas Católicas San Javier", recibía la dirección espiritual de los Javieres en Sevilla: La Inmaculada en la barrio de Nervión, escuela del barrio San Jerónimo, escuela de San Luis (fundada con la antigua Compañía y dirigida por los Hermanos de la Doctrina Cristiana, escuela del barrio de Camas, escuela de la calle Betis, escuela de San Clemente, Tiro de Línea, Pasaje Esquivel, Santa Clara, Almonacid; además de designar los profesores para 26 escuelas rurales de Jerez de la Frontera. Las gratuitas de Portaceli iniciadas por el P. Antonio de Luque Peso (1951). Las Escuelas de Cristo Abandonado (Cañameros) de Jerez comenzó como una catequesis en la capilla del Cristo de la Yedra en 1924 y se completaba con una red de escuelas populares apoyadas por jesuitas: Escuelas Madre de Dios, Escuelas del barrio de la Plata, Patronato Nuestra Señora de la Merced. En Granada se constituyo el patronato del Cristo de la Yedra en terrenos de Cartuja en 1960[174].

A caballo entre al apostolado educativo y el social surgió la Fundación Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia (SAFA) como una red de escuelas rurales y suburbanas destinadas a la educación de los hijos de los trabajadores, encomendada a la Compañía de Jesús. Su fundador, el P. Rafael Villoslada Peula, las inició para paliar las deficiencias culturales y de formación laboral en los hijos de trabajadores de la postguerra, a muchos de los cuales les ofrecía incluso alimento, habitación y vestido. Fue fundamental la ayuda de bienhechores como las familias Montañés, Benavides o Bueno, algunas de las cuales habían visto como muchos de sus familiares habían sido asesinados durante la guerra por el bando republicano[175]. El primer centro se fundó en Alcalá la Real (1940), después el de Villanueva del Arzobispo, y al año siguiente la casa madre: Úbeda. Siguieron otros: Bae-

[173] Gerardo VALENCIA, *La gratitud por bandera. Memorias de un hombre con suerte*, Nuevo Sol de Marbella, Málaga 2006. Gerardo VALENCIA MORENO, *Puentes de Amor en Sevilla*. Cultiva Libros S.L., Madrid, 2012.

[174] *Provincia de Andalucía. 50 años*, 23.

[175] Manuel BERMUDO DE LA ROSA, *SAFA, medio siglo de educación popular en Andalucía*, Universidad, Jaén, 1997; Rafael VILLOSLADA PEULA *¿Cómo surgen las Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia?* Biblioteca SAFA, Anaya 2003; Juan PASQUAU GUERRERO, *Memoria de una época*, Fundación Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia, Úbeda 2004.

na[176], Andújar, Linares[177], Almería, Alcalá de los Gazules[178]… Las escuelas nocturnas que funcionaban en El Puerto de Santa María antes de la II República se transformaron ahora en un centro de SAFA. Igual ocurrió con otra fundación semejante de la congregación de los "Caballeros del Pilar" en Almería para dar clases nocturnas a chicos trabajadores desaparecidas 1931[179]. La SAFA se dedicó especialmente a la Formación Profesional y muchos de estos centros tenían internado. Desde el principio contó con una escuela de magisterio para formar a sus propios maestros y optó por la **formación permanente del profesorado**, que comenzó en los Ejercicios Espirituales y Asamblea Pedagógica de 1941 con el P. Villoslada y ha seguido con cursillos y, sobre todo, con las Escuelas de Verano, donde se imparten las nuevas técnicas y adaptaciones pedagógicas desde 1982.

En el sector educativo, los colegios multiplicaron por 15 su número de alumnos. El colegio de Villasís (Sevilla) en 1950 se trasladó a la sede actual de Portaceli. El proyecto total del colegio era faraónico, pues suponía el doble de los edificios que hay ahora, con una gran iglesia que no llegó a construirse y una torre de la que se pusieron los cimientos. Se optó por un proyecto más realista y a los cuatro pabellones se les añadió el de enlace y el de fachada, con una iglesia.

Las **residencias** se convirtieron en sede de obras importantes, también educativas[180]. En la de Huelva, gracias a la herencia de D. Carlos Díaz, según dispuso en 1918, se crearon los Estudios Politécnicos Madre de Dios (FUNCADIA), encomendados a la Compañía en 1944, donde trabajó muchos años el P. Laraña[181] como director. El Patronato Obrero San José, de la residencia de Málaga, fue redimensionado por el P. Mondéjar a partir de 1949.

En esta etapa se abrieron algunas nuevas residencias. La de Huelva comenzó en 1934 en la calle Puerto que se dejó por insalubre en 1936 y se trasladó a la calle Méndez Núñez. En 1939 se trasladó al seminario de maestros y la anexa iglesia de San Francisco, cedidos por el cardenal Segura. Allí se

[176] *SAFA Baena. 50 aniversario*, Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia, Gráficas Cañete, Baena 1992.

[177] Francisco LÓPEZ AYALA, *Una aproximación a la Historia de las Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia de Linares (1950-2000). Tomo I: Tiempos fundacionales (1950-1960). "Una escuela para el barrio pobre de una ciudad minera"*, Anaya, Madrid, 2013.

[178] Gabriel ALMAGRO MONTES DE OCA, Jaime GUERRA MARTÍNEZ y Fuensanta GUERRERO MARÍN, *Las escuelas profesionales de la Sagrada Familia. Alcalá de los Gazules 1955-2005. Imágenes de un compromiso*, Anaya, Madrid 2005.

[179] Francisco José ESCÁMEZ MAÑAS, "La Compañía de Jesús en Almería (1910-2010). El Preconcilio: los PP. Martínez y Rodríguez, "P. Carbonilla"", *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 2 (2009), 305-350.

[180] Archivo provincial, Relación sobre el estado de la provincia C.P. 1974.

[181] Antonio José MARTÍNEZ, *La Huelva del Padre Laraña*, Huelva 2006.

inauguró un nuevo edificio en 1966 y el nuevo templo en 1973. La de Montilla heredó parte del antiguo colegio jesuita en 1944, por la generosidad del conde de la Cortina, y estuvo dedicada a centro misional[182]. Estos equipos misionales actuaban además con éxito en Iberoamérica, formando un equipo misionero en el que colaboraban muchas órdenes y congregaciones y cuya dirección confió la Santa Sede al P. Enrique Huelin. La fuerte preocupación social hizo que las misiones populares se dedicasen a Ejercicios y misiones en complejos industriales como los astilleros de Cádiz (Jorge Loring), y con las Hermandades de Ferroviarios (Francisco Mondéjar en Málaga), abriendo la posibilidad de renovación cuaresmal a obreros dentro del tiempo laboral. Se amplió la práctica de los Ejercicios Espirituales a todo tipo de personas, especialmente a empleadas y oficinistas.

Las congregaciones marianas, que existían en todas las residencia, vivieron una época de esplendor y creatividad. En 1945 se fundaba la FECUM (Federación Española de Congregaciones Universitarias Marianas). El P. Manuel Ferrer, trasladado a Granada en 1956, inauguró el Centro Intercolegial como sede de las congregaciones, e inició la revista Diálogo *familia--colegio*. La congregación de Los Luises, de Sevilla cobró más relevancia con el Centro Vida. Allí se inició el Cine-club Vida en marzo de 1957, cuyo cine-fórum fue durante la dictadura franquista uno de los pocos espacios libres para el debate y la expresión de ideas, donde acudían miembros del que después sería primer gobierno socialista de la democracia[183]. También nació allí Radio Vida[184], salida de la creatividad del P. Manuel Linares, que inaugurada el 20 de mayo de 1955 por el entonces arzobispo coadjutor de Sevilla Bueno Monreal, y supuso un aire de modernidad para la ciudad. Después, transformada en Radio Popular, fue la piedra angular de COPE. Entre otras muchas producciones, en ella nacería el primer programa radiofónico de Semana Santa, el prestigioso "Saeta"[185].

---

[182] Bernabé COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Artes gráficas Alcalá, Málaga 1944.

[183] Esta iniciativa pervive aún y desde 2001 forma parte de la programación de la Sala Joaquín Turina, del Centro Cultural CajaSol, en la calle Laraña, bajo la dirección del P. Manuel Alcalá, que había sido, antes, director del Centro Vida y Cine-club Vida. Ver Rafael UTRERA MACÍAS (ed.), *El cine-club Vida de Sevilla. 50 años de historia*, Fundación Cajasol, Sevilla, 2008.

[184] *25 años, 1955-1980. Radio Vida – Radio Popular Sevilla*, Imprenta Gandolfo, Sevilla 1980; "De Radio Vida a COPE", DVD Cincuenta años de Radio. 1955-2005. Exposición conmemorativa Bodas de Oro de la emisora, COPE Sevilla 2005; *Cincuenta años de radio. 1955-2005*, COPE, Sevilla 2005.

[185] Los estudios de Radio Popular se trasladaron a la calle Vírgenes, 24, en 1971 y de ahí, a la calle Rioja. Jose Manuel Gómez y Méndez, Sandra Méndez Muros, Hada Miluska Sánchez Gonzales, Lidia Ruiz Galafate, *Radio Vida, en el Recuerdo de Sevilla*, Universidad, Sevilla 2006.

La provincia Bética continuó aportando una buena ayuda a otros **países de misión**. Las Islas Carolinas dejaron de depender de la Bética en 1946 y la viceprovincia de Ecuador se independizó en 1952. En el espacio de poco más de un año, se le asignó a Andalucía la Misión de India y China, hasta que en 1948, el P. general encargó a las provincias de Toledo y Andalucía que atendieran a la Misión del Japón[186] en 1948.

Al final de esta etapa, en 1962 la provincia conservaba su estructura fundacional con un mayor número de casas y obras, pero ya habían comenzado a actuar determinados factores.

11. Crisis y Aggiornamiento 1962-78

Se inicia esta etapa con el comienzo del Vaticano II y acaba con la constitución española. En estos años se produce el cénit demográfico de 1963 en que se llegó a 679 jesuitas, 724 contando a los de países de misión. Es una etapa con muchos jesuitas disponibles, especialmente jóvenes sacerdotes, donde todavía no se notaban los efectos de la crisis vocacional, pero también fue una época muy crítica, dinámica, incluso convulsiva. Hubo unos primeros años de expectación, de demandas de cambios y de gestación de proyectos que corresponden a los años del concilio Vaticano II y la congregación general 31 (1961-66) a los que sucedieron años de reajustes casi vertiginosos (1967-74). La primera etapa fue cubierta por el provincialato del creativo P. José Antonio Sobrino Merello (1961-67), y la segunda, sin duda, el provincialato más complicado internamente de la Edad Contemporánea, por el de Alejandro Muñoz Priego (1967-73).

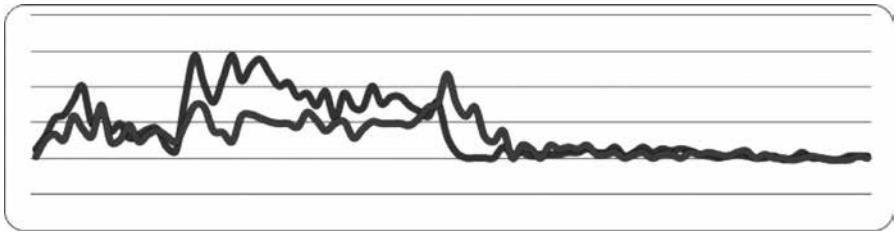
Al doble *aggiornamento* de la Iglesia y de la Compañía subyacía el intensísimo cambio socio-cultural (con su epicentro en el mítico Mayo del 68 francés), que los sociólogos denominan proceso de modernización (años sesenta-noventa) y sus consecuencias en la Iglesia, cuya renovación propició Juan XXIII convocando el concilio Vaticano II. Hay quien, sin fundamento, establece la relación causa-efecto entre el concilio y la crisis posterior, pero olvidan que el movimiento social y eclesial renovador fue anterior y provocó el Vaticano II.

En esta etapa se da un cambio muy significativo en la demografía de la provincia Bética. El número de novicios de primero había iniciado un lento

[186] *50 años de presencia de los jesuitas andaluces en la misión de Japón*, Compañía de Jesús, Provincia Bética, Sevilla 1998; Shinko KAWAMURA, Yoshio KAJIYAMA, Robert CHIESA (Eds.), *Japan Province of the Society of Jesus. Cetennial Recollections 1908-2008*, Nansosha, Tokyo 2010.

descenso con altibajos en 1947, si bien el rumbo claramente descendente comenzó en 1962 en que hubo 35 (que al año siguiente fueron 30, y en 1767, solo 13) y se desplomó en 1968, con 4 ingresos. En los cuatro años siguientes solo se recibió un novicio por año. El total de novicios disminuyó, consecuentemente: en 1966 eran 50 novicios; y 35, 14 y 4 en los años sucesivos. Las dimisiones, por su parte, que habían sido importantes desde el comienzo de la provincia, con un promedio anual de 19,2 desde 1924 a 1974, se acrecentaron desde 1964, lo que elevó el promedio en la década de los sesenta hasta 25,9, llegando al máximo de 47 dimisiones en 1967, siempre incluyendo a los novicios. A partir de este año se fue reduciendo su número y se estabilizó a partir de 1975 (en que solo hubo una dimisión), con un promedio anual de 1,9 desde 1974.

La crisis más aguda se produce entre los años 1966 y 68 cuando se disparan las dimisiones y se desploman los ingresos simultáneamente. Como se ve, al menos estadísticamente, la crisis no es posterior al Concilio Vaticano II (convocado en 1959, concluyó el 8 de diciembre de 1965), y quizás no sea por efecto de él, sino que coincide con él, incluso se adelanta un poco.



4: Ingresos (más oscuro) y dimisiones (más claro) en la provincia Bética (1924-2013)

Los importantes cambios del concilio llegaron a una sociedad y en una Iglesia en ebullición, que ya había estallado, por lo que el *aggiornamiento* se produjo de un modo muy conflictivo, comparable a un huracán. Algunos de estos cambios fueron la revalorización de la vocación laical en la vida de la Iglesia y la llamada universal a la santidad, lo que relativizaba las vocaciones sacerdotales y religiosas y obligaba a su redefinición. La famosa expresión "subsistit in" (en lugar de "adest") relativizaba[187], para algunos, el auténtico valor de la Iglesia actual, al no identificarla exclusivamente con la de Cristo. A estos cambios teológicos y religiosos importantes se sumaron el sociológico y cultural, con la pérdida de fuerza de las opciones permanentes y en concreto, las del sacerdocio y la vida

[187] Lumen gentium 8, 4: Esta Iglesia constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, permanece en (subsistit in) la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, aunque pueden encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica.

religiosa (incluso el matrimonio), con lo que se inicia la crisis del modelo vigente de sacerdocio y de vida religiosa, que aún permanece.

Como reacción a toda la crisis y los esfuerzos por renovar la Compañía, algunos jesuitas de la provincia, participaron de un intento **secesionista**, junto con un grupo de jesuitas de España que estaban en contra de la orientación que había tomado la Compañía con el P. Arrupe. Apoyados por el arzobispo de Madrid, Casimiro Morcillo, empezaron a dar pasos, llegando a elevar un informe con petición conclusiva al papa para que se les permitiera a los que lo desearan, probar "en nuestra vida y apostolado las formas clásicas", congregándose en casas presididas por un superior mayor de igual orientación, dependiente del general. El informe, con su petición conclusiva, fue enviado al papa el 29 febrero de 1969 y comunicado a los provinciales españoles en mayo. Después de 1972 el intento perdió fuerza y quedó solo como algo intrajesuítico, pero, apoyados por el arzobispo de Toledo Marcelo González, los promotores, un grupo dividido denominados "jesuitas en fidelidad" la "vera Compañía" o "los descalzos" intentaron revitalizarlo con motivo de la CG 32, pues tenían acceso a la curia romana. El papa no autorizó esta separación, parece que gracias a la intervención de Tarancón, ya, arzobispo de Madrid, y hacia 1978 se daba ya por zanjado el tema[188].

Señalamos algunos hitos de esta etapa: En 1965 fue nombrado general el P. Arrupe; acabó la congregación general 31 en 1966, que decidió cambios estructurales importantes y trascendentales para la Compañía; se comenzó a aplicar el Vaticano II; *El Survey*, emprendido por orden de Arrupe (1965), despertó expectativas y recelos, movilizó muchas energías y sus resultados orientaron el futuro. Se puso en marcha a nivel estatal y provincial, y, en concreto, en las provincias Bética y la Tarraconense la actividad era intensa, probablemente estimulada por la creación de comisiones y equipos de ministerios. En 1970 se nombró al primer provincial de España, como coordinador de los demás. La **CG 32** se celebró en 1974-75 y en ella se definieron las líneas prioritarias para la Compañía en el futuro. El decreto 4 reforzó el apostolado social al definir la misión actual de la Compañía como "*el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta*"[189] como eje transversal que debe afectar a todos los sectores y

[188] Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, Voz España, *DHSI*; Gianni LA BELLA, *Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao 2007.

[189] *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid 1975, 69-100. Ver, por ejemplo: Peter-Hans KOLVENBACH, "El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación universitaria de la Compañía de Jesús de Estados Unidos", 06.10.2000, http://www.cerpe.org.ve/tl_files/Cerpe/contenido/documentos/Claves%20Universidad%20Ignaciana/Kolvenbach,%20P.H.%202000%20-%20Servicio%20Fe%20y%20Promocion%20Justicia%20Ed%20Sup%20-Santa%20Clara.pdf

ministerios. Como símbolo de los cambios, las cartas anuas dejaron de escribirse en latín hacia 1968. En Andalucía se estableció la comisión de ministerios (1967), se experimentó la fórmula de los viceprovinciales sectoriales (Luis Álvarez-Ossorio, enseñanza 1969; Matías García Gómez, formación 1969; Luis Moreno, pastoral 1973) y se optó por privilegiar cuatro áreas: la reflexión teológica, la enseñanza, los medios de comunicación social y el apostolado social[190].

El **sector de formación** se mostró más conflictivo. Los jóvenes jesuitas vivieron en los primeros 60 una crisis de identidad y de misión que abocó a muchos de ellos al abandono. Ya no se aceptaban los moldes viejos, la disciplina religiosa clásica y los moldes tradicionales estallaron; el sistema de formación eclosionó y hubo que improvisar urgentemente las alternativas, que, en ese ambiente revuelto no podían garantizar el éxito. Aún en pleno boom vocacional, cuando no se podía prever el declive inmediato, buscando un edificio más moderno y saludable, el noviciado de El Puerto se trasladó a un gran inmueble construido en la finca La Aduana (Córdoba), ofrecida por Josefina Vázquez en Córdoba (1961) con un profesorado para el juniorado formado en universidades civiles españolas y en el extranjero. Pero en esta década, sobre todo en los años después del Vaticano II y la congregación general 31 (1966) creció el descontento entre los jóvenes ávidos de una renovación más radical, y aumentó la crítica a los ministerios y comunidades tradicionales, con lo que crecieron las divisiones y tensiones entre las distintas generaciones y corrientes, al tiempo que se resentía la vida religiosa. Al mismo tiempo, como hemos visto, las vocaciones cayeron en picado y las dimisiones se dispararon, pues muchos vieron desvanecerse las razones que le habían llevado a la vida religiosa, y esas razones en aquel nuevo contexto ya no eran suficientes para atraer a la vida religiosa a nuevos candidatos.

El número de estudiantes jesuitas se desplomó por lo que se optó por abandonar ese gran edificio de Córdoba y trasladarse a otro más pequeño en Sevilla, en 1969. En 1967 los juniores ya se habían instalado al colegio Portaceli de Sevilla para estudiar en la universidad. Los filósofos, por su parte, cuando la facultad eclesiástica de Filosofía de Alcalá de Henares se integró en la Universidad de Comillas (Madrid), se trasladaron a pequeñas comunidades instaladas en pisos en Madrid en (1969-74) para estudiar en Comillas, con un deseo de un mayor acercamiento a la población general.

En el **Colegio Máximo**, los obispos de la provincia eclesiástica y varias congregaciones religiosas decidieron llevar a sus estudiantes a Cartuja en 1968,

[190] Archivo provincial, Relación sobre el estado de la provincia C.P. 12 (1974).

cuando se estaba a punto de producir un cambio radical. El terreno, antes, una finca donde vivía casi de modo autárquico el Colegio Máximo, fue experimentando sucesivas segregaciones de parcelas que lo redujeron a una isla en el centro de la antigua finca: el seminario de Guadix, el Colegio Mayor Loyola, el Colegio Mayor Jesús-María, la Casa de Ejercicios, el colegio Cristo de la Yedra, el Teologado de los misioneros combonianos,… Se constituyó el colegio de profesores como independiente en 1969 y los estudiantes se dispersaron en comunidades pequeñas de inserción. De Cartuja había salido el coetus de Santa Juliana que se mueve, según los asentamientos que les daban a los gitanos, a La Chana, La Virgencica y posteriormente a Almanjáyar, donde un *coetus* ha trabajado inculturado en el mundo gitano promoviendo una escuela gitana[191]. También salió de Cartuja otro grupo de inserción en El Zaidín. En 1971 se crearon otros dos *coetus* de estudiantes, en Paseo de Cartuja, 35, y calle Zenete, mientras que en Cartuja quedó solo un pequeño grupo. En 1973 el Colegio Máximo se trasladó a unos pisos en Paseo de Cartuja y calle Parra Alta (heredero de Zenete). La mayor parte del terreno del antiguo Colegio Máximo, incluido su edificio, fue adquirido por la Universidad de Granada que instaló el Campus Cartuja y se construyó un nuevo edificio para la facultad de Teología y otro contiguo para residencia de profesores, inaugurados por el P. Pedro Arrupe en 1974. No obstante, la reflexión teológica quedó reforzada con la incorporación de una nueva generación de profesores formados en Francia, Alemania y Roma.

Otra de las opciones era el sector de la enseñanza, que experimentó un gran cambio que tiene un máximo exponente cuando el P. Pedro Arrupe en Valencia en 1973 habló de la educación y la justicia y formuló que el objetivo de los colegios de la Compañía era educar "hombres y mujeres para los demás". Se creó un viceprovincial (1969) y se inició la separación entre comunidad y obra, comenzando ETEA (1969), Úbeda, al trasladarse la dirección central a Córdoba (1972) y San Estanislao que se instaló en el pabellón Enciso, comunicado con el colegio, pero con entrada independiente por la calle Luis Taboada, en 1975. Hubo que adaptarse a la Ley General de Educación de 1970 y se experimentó un nuevo crecimiento de alumnos y de centros educativos, con la creación de escuelas distintas a las de la formación reglada tradicional: Escuelas de Mandos Intermedios en Cádiz, Almería, Sevilla y Huelva; otros centros docentes en Sevilla como el Centro de Capacitación Administrativa, el CEIDE, la escuela de "Promoción popular de A.O."; el Colegio Menor de Jaén, ciudad en que surgió un *coetus* de jesuitas para atender a los diversos ministerios que allí se tenían (Colegio Menor, Radio etc.). Los propios colegios sufrieron una gran transformación. El internado de Sevilla se había cerrado ya; en 1975 lo hicieron los de

[191] Ignacio MOLINA MUÑOZ, *Lo que el tiempo se llevó. La Escuela de Los Bolines. Principio y fin de una escuela atípica*, edición privada, Granada 2014.

San Estanislao (Málaga) y El Puerto; en los claustros fueron ganando peso los seglares y se cambió la estructura tradicional de gobierno, que estaba basada en el rector, prefecto de estudios, prefecto de disciplina, y padre espiritual, con sus ayudantes. En 1967, el provincial, remitiéndose al decreto sobre el apostolado educativo de la Congregación General 31, recomienda reorganizar los colegios en torno a cuatro dimensiones coordinadas: religiosa (a cargo de los espirituales), educativo-pedagógica (prefecto de disciplina o general), académica (jefatura o prefectura de de Estudios) y económica (a cargo del procurador del colegio)[192].

Dependiente del colegio San Estanislao, de Málaga, que también experimentó un buen crecimiento de alumnos, sobre todo, externos, nació otro colegio, Estudios Costa del Sol (ECOS), que se inauguró el 7 de octubre de 1966 en la zona residencial Elviria, en la Chapas (Marbella). Era un colegio internacional que comenzó con primera enseñanza e idiomas, para ir avanzando un curso cada año hasta llegar al Bachillerato, pero su vida fue efímera, pues se dejó a los 10 años. El edificio del antiguo noviciado de El Puerto volvió a su función docente: algunas familias instalaron en él la academia de San José y San Estanislao, y por petición de los interesados la Compañía tomó la dirección. Comenzó siendo dependiente del colegio de Sevilla, hasta que fue erigido como nuevo colegio en 1969[193]. El Patronato Obrero San José no cabía en Pozos Dulces y tuvo que trasladarse a otro edificio más grande en la barriada de Carranque (1968), ahora, con el nombre de Escuela Técnico Profesional San José, donde trasladó también su internado abierto en 1958 y cerrado en 1975. En Las Palmas se demolió el antiguo edificio del colegio San Ignacio para construir el actual en 1973, donde se fusionaron las dos comunidades existentes en la ciudad hasta entonces.

La SAFA continuó aumentando el número de sus centros y en bastantes de ellos hubo comunidad de jesuitas: Villanueva del Arzobispo (1951-60), Andújar (1951-2013), El Puerto de Santa María (desde 1957) Riotinto (1962-73), Linares (1962-1975; después hubo algún jesuita durante unos años), Alcalá la Real (1969-75), Úbeda (1946-2014). Realizó importantes renovaciones pedagógicas con el método Faure que en Riotinto supuso una explosión de entusiasmo democrático que tensó tanto las relaciones con la empresa promotora que provocó que SAFA dejara este centro en 1973[194].

[192] Archivo Provincial, Memoriales Colegio S. Estanislao, Málaga. 1919-1967: 05.06.1967.

[193] Autores varios, *San Luis-SAFA 150 aniversadio. Aportaciones al estudio histórico del colegio San Luis Gonzaga en El Puerto de Santa María. Ciento cincuenta aniversario (1864-2014)*, Anaya, Madrid 2014.

[194] Equipo de profesores, *Formación profesional en Riotinto. La empresa contra la escuela*, Tomás Alberdi, Madrid 1976; Juan Miguel BATALLOSO NAVAS, V*ivir la escuela, vivir la democracia. Actualidad de la SAFA de Riotinto*, L'ullal edicions, Xátiva 2008; Juan Miguel BATALLOSO NAVAS (Coord.), *Educación, ciudadanía y democracia*. La SAFA de Riotinto, Diputación, Huelva 2009.

Asumió un centro de Écija, confiado a SAFA por la Fundación Marqueses de Peñaflor en 1965. El ICET de Málaga, después de sobrevivir a una crisis, fue incorporado como centro concertado a la SAFA en 1969.

La opción por los **medios de comunicación** posibilitó que, además de mantener la emisora de Sevilla, se inauguraran otras cuatro, las de Radio Popular Jaén, Granada (1967) y Montilla (1961) trasladada a Córdoba, dedicadas a la alfabetización y radiodifusión cultural y religiosa. El P. Francisco Villén, entonces jesuita, pasó de Córdoba a las Islas Canarias, llevando la radio enseñanza, y fundó Radio ECCA (Emisora Cultural Canaria) en 1964, con el objetivo de educar a personas adultas a través de la radio[195]. En 1972 fueron encomendadas a la Compañía las emisoras de Almería y, en parte, la de Madrid.

En este tiempo surgió la Misión Obrera[196], a la que podemos considerar como una tercera oleada del **apostolado social**, por lo que supone de acercamiento al mundo de los desfavorecidos, aunque con pretensiones distintas a las anteriores. Las oleadas de finales del siglo XIX y posguerra, tenían muy clara la visibilidad y el objetivo evangelizador directo o catequético, al menos, junto con la asistencia social y la promoción social a través de la formación. Ahora se buscaba más la inserción, el ser fermento, con poca visibilidad, en condiciones lo más similares posibles, para participar de la dura vida de los trabajadores y promover la concientización y la transformación de esas condiciones. Así, pues, siguiendo la línea de este apostolado de inserción, promovido también por el P. Pedro Arrupe, desde 1967, jesuitas de Granada fueron a vivir a barriadas, donde algunos trabajaron como curas obreros y otros compartieron su vida con los gitanos, como el catalán P. Pedro Closa[197] (1932-1971). En Sevilla se inició un grupo obrero en el Cerro del Águila, en 1967. También hubo un grupo en el ambiente rural de Fuente Palmera (Córdoba). Algunos asumieron postulados marxistas y compromisos políticos y sindicales con esta orientación, lo que acabó creando, en algunos casos, problemas de compatibilidad y enfrentamiento con otros jesuitas y los superiores. Las dimisiones se produjeron en todos los sectores, pero se prodigaron más en esta misión, quizás por estar más a la intemperie, por lo que las mismas comunidades de misión obrera acabaron por ser insostenibles.

---

[195] Lucas LÓPEZ PÉREZ (Compilador), *Radio ECCA, cuanrenta años de Historias*, ECCA, Canarias 2005.

[196] Ver, por ejemplo: José CENTENO (coord.), *Curas obreros, 45 años de testimonio 1963-2008*, Herder, 2008; Xavier CORRALES, *De la misa al tajo*, Universidad, Valencia, 2008; José HURTADO SÁNCHEZ, "Curas y obreros contra la dictadura franquista", *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 2 (2009), 351-372.

[197] Jesús RENAU MANÉN, *Pedro Closa. Jesuita y Gitano, Cristianisme i Justícia*, Barcelona 2003.

Los otros ministerios de la Compañía también sufrieron cambios, a veces, radicales. Ese fue el caso de las **congregaciones marianas**, que fueron disueltas probablemente de modo prematuro en 1967, cuando aún tenían potencial apostólico, para dar lugar a las Comunidades de Vida Cristiana (CVX), con lo que se generó un vacío apostólico y quedaron sin atender los adolescentes, pues la CVX suponía un mayor grado de compromiso, y de hecho, quedó para adultos. Las congregaciones mariana para obreros (vanguardias obreras) y las FECUM pasaron a ser la FECUN (de la CVX) en 1968 con lo que dejaban de de ser obras de la Compañía.

Algunas **residencias** experimentaron una profunda modificación al transformarse en parroquias, como Jerez de la Frontera al trasladarse del centro histórico a la periférica parroquia Madre de Dios que ya atendía desde 1967, con un *coetus* (1969) y como coetus principal (1970); desde la que se atendía la de San José (1969-2011). Aceptar el encargo de parroquias, sobre todo en zonas suburbanas, es otra de las novedades de la nueva Compañía de Jesús, como la de Nuestra Señora de las Veredas, en la barriada de Valdezorras, Sevilla (1968-1986). En 1972 se asumieron tres parroquias más en la zona rural de los departamentos de la Carlota como Fuente Palmera (Córdoba), con métodos y espíritu de misión obrera. Las **misiones rurales** vivieron un tiempo de esplendor con el centro misional primero en Córdoba y después en Montilla, incluso fuera de nuestras fronteras con el P. Enrique Huelin y su equipo misional en Sudamérica.

Los **Ejercicios Espirituales** siempre han estado atendidos por los jesuitas, y siempre se han dispuesto espacios o casas para ofrecer a los ejercitantes. En este periodo se cerraron las casas de Almería (1942-1968), Cádiz (1972), Noviciado de Córdoba (1961-1970) y Las Palmas (1972), pero se abrieron otras tres, en edificios modernos, y exclusivamente dedicados a este fin: San Pablo, Dos Hermanas (1964), San Pablo, Granada (1967-2009), y La Inmaculada, El Puerto de Santa María (1975). En 1973 el P. Ramón Delius inauguró el centro ecuménico Lux Mundi en Fuengirola.

Una iniciativa muy importante de este periodo fue la creación en Córdoba de un centro para la formación agrícola y empresarial, a favor del campo andaluz: la **Escuela Superior de Técnica Empresarial Agrícola** (ETEA)[198] que comenzó en 1963 en la Real Colegiata de San Hipólito, fundamentalmente, con el impulso del P. Jaime Loring. En 1965 inauguró los nuevos locales en Parque Cruz Conde con el apoyo de la familia López-Cubero. INSA-ETEA, como institución universitaria de la Compañía de Jesús, constituida en Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales,

[198] *ETEA 50 años. 1963-2013*, Diario Córdoba / Diputación, Córdoba 2014.

adscrita a la Universidad de Córdoba, realiza también una importante labor de cooperación con países en vías de desarrollo, especialmente en Hispanoamérica, a través de la Fundación ETEA de Ayuda al Desarrollo y la Cooperación.

La **educación universitaria** se prolongó con el Colegio Mayor Loyola[199] (Granada), que se inició en 1966. El Colegio Mayor Javier (Málaga) comenzó en la misma época, en el edificio que había sido seminario menor, si bien se cerró a los 10 años, inmueble que actualmente pertenece a la Universidad de Málaga. En Portaceli existió una residencia universitaria que se cerró a finales de los años 60 y acogió a los juniores.

12. Consolidación de los cambios: 1978-1995

En 1978 se aprueba la octava Constitución Española que abre el periodo democrático con un fuerte impacto en la cultura y en la sociedad. Se puede decir que ya ha pasado lo peor de la crisis vocacional y los ingresos se estabilizan, si bien en unas cifras muy modestas, con altibajos ligeros que no indican un cambio de tendencia; no se vuelve a los números de los primeros años sesenta. El descenso de las vocaciones a la Compañía y en general a la vida religiosa sigue siendo un problema que afecta drásticamente al futuro ya inmediato.

El comienzo de este periodo coincide de lleno con la implantación de la congregación general (CG) 32, para lo que se dispuso de determinados medios en España, siendo el primero el documento *Líneas prioritarias de acción apostólica de la Compañía de Jesús*, elaborado por las Comisiones Nacionales de Educación y Pastoral, y aprobado en enero 1978. Concebido para una validez de tres años, sólo será sustituido por otro, de igual título, en enero 1986. El segundo fue el *Proyecto apostólico*, que, coherente con las líneas prioritarias, se había de elaborar en cada provincia según su propia realidad. Estos proyectos estaban en conexión con las Asambleas de Provincia que, en una o más convocatorias anuales, contribuían a socializar los grandes temas de las CG 32 y 33, y las líneas prioritarias, así como a relacionar dentro de la misma provincia, a los jesuitas de diversas generaciones y diversas mentalidades. Se elaboró un proyecto apostólico de la provincia Bética, fruto de la asamblea de provincia de abril de 1987. Después se ha ido renovando periódicamente, como en 1997, 2002, 2006.

[199] Ignacio MAURY RODRÍGUEZ-BOLÍVAR, "El Colegio Mayor Loyola", en Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA (ed.), *La huella de los jesuitas en Granada. Del Colegio de San Pablo a la Facultad de Teología*, Facultad de Teología, Granada 2014, 499-504.

Se comenzó a impulsar la formación teológica de colaboradores en la Facultad de Teología. Un primer ciclo semipresencial, de 3 años, comenzó en 1990 con 25 alumnos, y otro con 76 en 1993[200].

Continuó la **transformación de las residencias**. La del centro de Almería, como la de Jerez, se trasladó a la barriada marginal Piedras Redondas, para hacerse cargo de las parroquias de San Ignacio, Nuestra Señora de Araceli y El Buen Pastor (1982), esta última, en un enclave gitano. Se asumieron otras parroquias: San Francisco en El Puerto de Santa María, Cádiz, desde su creación en 1985 en la iglesia del colegio San Luis; San Antonio de Padua e Inmaculado Corazón de María, en el barrio marginal de Torreblanca, Sevilla (desde 1981), San Pelagio[201], Córdoba (1979-2010). Además, muchos jesuitas colaboran a título personal o institucional en parroquias.

El **sector educativo** continuó consolidando su identidad y misión. El P. Kolvenbach reformuló el objetivo de la educación jesuita refiriéndose a alumnos que sean competentes, conscientes, compasivos y comprometidos: "*Nuestro ideal es la persona armónicamente formada, que es intelectualmente competente, abierta al crecimiento, religiosa, movida por el amor, y comprometida a realizar la justicia en un servicio generoso al Pueblo de Dios*"[202]. Estas orientaciones generales se concretaron en otros documentos como *Características de la educación de la Compañía de Jesús* (1986) y *Pedagogía Ignaciana. Un planteamiento práctico* (1993), que, de alguna forma, pretenden hacer las veces de la *Ratio Studiorum*, unificando los objetivos y metodología de los colegios de los jesuitas. Un nuevo documento internacional completa la trilogía: *Modos de proceder de un centro educativo de la Compañía de Jesús inspirado en Características* (2006).

La residencia de la comunidad de los colegios continúa separándose de los colegios y deja de ser comunidad colegial, para acoger a jesuitas con otros ministerios. La de Portaceli se trasladó a otro edificio en el mismo entorno. Un grupo de jesuitas fueron destinados en 1976 a trabajar en una comunidad de inserción en la calle Palmar del barrio de La Isleta (Las Palmas), trasladándose después a la calle Los Pinzones, y finalmente hacia 1987 a Los Claveles. La comunidad de Úbeda, sin embargo, volvió a instalarse en el colegio a principios de los ochenta. Pero no eran estos los cambios más importantes en el sector educativo. Los colegios propiedad de la Compañía habían

[200] Provincia de Andalucía, Congregación Provincial 17 (1993), documento 61: Información del P. provincial sobre el estado de la provincia, a la congregación provincial XVII. Diciembre 1993.

[201] *25 años de la parroquia San Pelagio*, Cajasur, Córdoba 1997.

[202] Discurso del P. General Peter-Hans Kolvenbach en Winnipeg, Canadá, 14 de Mayo de 1986.

comenzado siendo elitistas, pues al desaparecer el régimen financiero de las fundaciones, propio de la antigua Compañía, los interesados tenían que hacer frente a los gastos de la enseñanza, a falta de otros ingresos. Ahora cambiaba esa situación, al acogerse a los conciertos educativos de la Ley Orgánica Reguladora del Derecho a la Educación (LODE) de 1985, lo que permitió la gratuidad al menos en los niveles de escolaridad obligatoria (Primaria y Secundaria Obligatoria). Esto facilitó lo que los mismos jesuitas pretendían, es decir, poder abrir sus colegios a todo tipo de personas y familias, según las directrices de la CG 32, con la contrapartida de la pérdida de autonomía en la gestión y admisión de alumnos. SAFA consiguió el beneficio añadido de firmar un convenio único para toda la institución.

Los centros tuvieron que adaptarse a la nueva ley educativa, la LOGSE (1990) con cambios importantes en la estructura curricular. Algunos centros, especialmente muchos de SAFA, han ampliado su oferta educativa con la Formación Profesional Ocupacional y para el empleo y han colaborado con distintas empresas para el reciclaje de sus profesores.

La SAFA superó una fuerte crisis, también económica, y siguió creciendo, según una política impulsada en el rectorado de Restituto Méndez (1977-87). Así, se incorporaron a SAFA centros de la Compañía o relacionadas con ella, con lo que se consiguió una mayor coordinación y fortaleza. El Patronato Vereda iniciado por el P. Luciano Gil Japón, en la barriada de Valdezorras, Sevilla, se unió a la SAFA en 1978; el Centro FUNCADIA (Huelva) se incorporó en 1989; la Compañía cedió a SAFA el colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto de Santa María en 1989, junto al cual ya existía una escuela SAFA. Muerto el P. Trenas, los alumnos de la Ciudad de los Muchachos fueron asumidos por SAFA en 1983 y el centro se clausuró. También integró centros diocesanos y de religiosas: La escuela profesional diocesana Nuestra Señora de los Reyes, en el bario de La Alameda (Sevilla) había sido construida en 1961 y fue asumida por SAFA en 1981. En 1959 se había construido el colegio Blanca Paloma (Sevilla) del Patronato Diocesano de Educación, que pasó a SAFA en 1984. Las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús crearon un centro (Pedro Abad) en 1940 que integraron en SAFA en 1984. Las Hermanas de la Cruz crearon un centro en Chiclana de la Frontera en 1942, que pasó a SAFA en 1989; otro centro de Valverde del Camino (Huelva) iniciado en 1927, pasó a SAFA en 1987. El centro de Atarfe que había sido creado en 1907 por las Hermanas de la Caridad, se integró en SAFA en 1998. En 1999 le fue cedido al centro de Jerez (que había comenzado en 1968 y después se integró en SAFA) un centro público, con lo que pudo ampliar su oferta educativa.

Como muestra del reconocimiento social y político, tenemos la cantidad de ciudades que han puesto el nombre del fundador, P. Villoslada, a alguna de sus calles; las medallas de la ciudad entregadas a sus respectivos centros con motivo de algún aniversario importante, y, sobre todo, las visitas de la reina D.ª Sofía al centro de Úbeda en 1986 y la del príncipe de Asturias en 1999. Como reconocimiento general, en 1991 la Junta de Andalucía concedió a SAFA la Medalla de Andalucía por "su atención a los sectores menos favorecidos" al cumplir "cincuenta años al servicio de los andaluces".

ECCA se erigió como fundación canaria, en 1986, con una presencia muy notable de personalidades civiles y eclesiásticas en su patronato.

En el sector de **educación superior,** en los años ochenta, la Facultad de Teología experimentó una fuerte crisis debida, en parte, a la retirada progresiva de la confianza de algunos obispos y, por tanto de sus seminaristas, que tuvo su momento más crítico cuando por presión de los obispos le fue retirada la *venia docendi* en 1988 a José María Castillo (que había sido relegado en 1980 a los cursos de licenciatura) y Juan Antonio Estrada. Los profesores jesuitas disminuyeron y se llegó a configurar un claustro mixto de jesuitas, sacerdotes diocesanos, religiosos y religiosas. El alumnado procedía, fundamentalmente de las congregaciones religiosas y del laicado.

Aprovechando el desarrollo vocacional, los provinciales destinaron a un buen número de jesuitas para ser científicos (profesores y/o investigadores), que se constituyó en misión dentro de la Compañía, con el nombre de Misión Universitaria en Instituciones no de la Compañía de Jesús (MUINSI), con estatutos de 1978[203].

En el **sector de pastoral** se configuran los centros fe-cultura. La Compañía de Jesús se ha destacado siempre por el trabajo de frontera del dialogo fe-cultura, en su actividad personal y apostólica. En este periodo se constituyeron los Centros Fe-Cultura, como plataformas de formación y reflexión en torno a la fe y la cultura, cuyos precedentes son el Centro Intercolegial de Granada, el Centro Vida de Sevilla y el Centro Javier de Málaga. Actualmente los centros existentes en Córdoba, Granada, Las Palmas de Gran Canaria, Málaga y Sevilla están integrados en la Fundación P. Francisco Suárez creada en 1997. Hay otros centros pastorales en Almería y Huelva y aulas Fe-cultura en Málaga, Úbeda y El Puerto de Santa María. En Las Palmas de Gran Canaria también existe un proyecto intercultural, "Patio de las Culturas" en los locales del Centro Loyola, anexos a la iglesia de San Francisco de Borja.

[203] Uno de ellos fue el profesor de bioquímica Jacobo Cárdenas, que murió en un viaje a México, siendo profesor de la Universidad de Córdoba: *Jacobo. Huellas de Jacobo Cárdenas Torres*, Universidad / Cajasur, Córdoba 1999.

El **sector de apostolado social**, al no disponer de obras propias, quedó a la iniciativa de jesuitas, fuera de lo que se realizaba en los centros educativos, especialmente, de la SAFA y en las parroquias de zonas marginales. La provincia Bética tiene una larga tradición de comedores sociales: el comedor infantil en la parroquia de San Antonio, Torreblanca, Sevilla, iniciado en 1987; otro en la otra parroquia del Inmaculado Corazón de María. En Huelva una asociación creada por el P. Gerardo Bravo en 1983 mantiene un comedor social en un edificio cedido por la Compañía. Una obra insólita relacionada con la Compañía de Jesús es la residencia de tercera edad San Rafael, de Dos Hermanas, fundada por el jesuita José M.ª Mier-Terán[204] con la colaboración de la Compañía de Jesús, el Círculo Tarso y la familia, que actualmente gestiona la Fundación Social San Rafael, cuyos principales componentes son jesuitas o de la familia Benjumea[205]. Fue inaugurada por Juan Pablo II en 1993.

13. Hacia la integración de provincias: 1995-2014

Al final del periodo anterior, a pesar de la crisis de vocaciones, la presencia pastoral de los jesuitas en Andalucía no había dejado de crecer, por lo que encontramos cada vez menos jesuitas, pero una plataforma apostólica muy consolidada, amplia y plural, que se puede mantener gracias a los colaboradores. El clima general entre los jesuitas había mejorado sensiblemente, superándose las divisiones de veinte años atrás.

La CG 34 (1995) intentó responder con «fidelidad creativa» a los nuevos retos y desarrolló la misión de la Compañía como la defensa de la fe y la promoción de la justicia en diálogo con la cultura y con otras tradiciones religiosas. En su decreto 13 formuló la *misión compartida* por jesuitas, y colaboradores (sacerdotes, religiosos y laicos) y hablaba de *red apostólica ignaciana*. Posibilitó *ad experimentum*, la vinculación de laicos con la Compañía, que en la provincia Bética se estableció con unas 15 personas.

La provincia Bética ha tenido siempre una amplia convicción del valor de los **laicos** como colaboradores, como se pone de manifiesto especialmente en instituciones como la Fundación SAFA, que ha estado gestionada por laicos en su mayor parte desde su fundación. Ahora, esa convicción ha sido espoleada por la necesidad, dada la falta de relevos jesuitas. Así, los puestos directivos de obras importantes empezaron a ser asumidos por laicos, co-

[204] Cristóbal MIER-TERÁN, *José M.ª Mier-Terán, s.j., un jerezano para recordar*, Gráficas Cofás, Madrid 2004.

[205] Javier del HOYO y José M.ª ESCRIÑÁ, *Javier Benjumea Puigcergver (1915-2001). Primer marqués de Puebla de Cazalla*, Gráficas Lope, Madrid 2003.

menzando el colegio de Las Palmas (1990) y el de San Estanislao, Málaga (1991), e incluso después fue nombrado un laico como coordinador del sector de apostolado social en 2006. Era preciso conocerse y coordinarse. Así, se celebró un primer "Encuentro Jesuitas-Laicos", en Úbeda en enero de 2002, que se repitió en Málaga en 2008, en esta ocasión, para presentar un plan de formación de colaboradores.

La CG 35 (2008) entendió que la misión de los jesuitas era ir a las fronteras, no sólo geográficas y políticas, sino también culturales y religiosas, y experimentó la acogida y aceptación de de esa misión por parte del papa Benedicto XVI. A la misión, añadió la sensibilidad ecológica[206]. También relanzó la colaboración con otros, si bien finalizó la experiencia de las vinculaciones personales de laicos, con lo que se acabaron las que había en Andalucía. El P. general en su visita a la provincia (2011) habló de los "nuestros" con referencia no solo a los jesuitas (como hasta ahora) sino que incluía también a colaboradores, incluso dijo que todos somos colaboradores en la "misión de Dios"[207].

La provincia Bética puso en marcha en 2009 un programa intensivo modular de formación de colaboradores durante la primera quincena de julio en El Puerto de Santa María, además de la formación específica que ofrecen los sectores provinciales e interprovinciales y algunas obras como las fundaciones educativas.

En este último periodo, se va asimilando con serenidad la reducción numérica de jesuitas y su envejecimiento y se vive como un acto de fe y confianza en la providencia de Dios para con su Iglesia. El objetivo primordial es ahora aprovechar al máximo las fuerzas existentes, planificar el futuro y organizar la transición[208]. Para procurar una mayor coordinación zonal se crearon las Comisiones Apostólicas Locales (CAL) en 1999, compuestas por los superiores y directores de las principales obras de una ciudad o zona. La Comisión de Ministerios y de Previsión de futuro se reunió periódicamente y redactó documentos como las *Bases estratégicas para la planificación de la Provincia Bética*, de 2002.

La transformación de las **comunidades** ha sido grande en esta etapa. El noviciado de la provincia Bética, en Sevilla (que en los años setenta formó a

[206] Cfr. Paxti Álvarez de los Mozos (ed.), *Sanar un mundo herido*, Apostolado Social de la Compañía de Jesús, 2013.

[207] Colaboradores en la misión de Dios. Visita del P. General de la Compañía de Jesús a la Provincia Bética. 7-10 noviembre 2011, Provincia Bética de la Compañía de Jesús, Sevilla 2012.

[208] Congregación Provincial 18 (1999), documento 33: Informe sobre la situación de la provincia. Introducción general.

5: Centros de la Fundación SAFA en 2014

novicios también de Aragón y en sus últimos años a los de Toledo) se clausuró en 1999, yendo los novicios al de Valladolid. En 2001 quedó un único noviciado en Zaragoza, para todas las provincias de España y en 2006 se trasladó a San Sebastián. Salvo planes más personalizados, la segunda etapa, el juniorado con estudios de Filosofía se hace en Salamanca, y la Teología en España o en el extranjero, donde se suele estudiar al menos un ciclo.

6: Centros ECCA en 2014

La residencia de Sevilla se quedó desplazada del centro vital de la ciudad con lo que esa zona perdió protagonismo y el Centro Vida emigró al entorno de Portaceli, en la avenida Eduardo Dato (Centro Arrupe) en junio de 1991. La comunidad de Úbeda se trasladó a un piso cercano al colegio en 1995. En 2004 la comunidad del colegio de Las Palmas se trasladó a una casa fuera del colegio. La residencia de Málaga donó una buena parte de su edificio a cáritas diocesana para crear El Hogar Pozo Dulce, inaugurado en el año 2001, que acoge a personas sin hogar en situación de riesgo. La comunidad del colegio San Estanislao sufrió una gran reestructuración, al instalar en ella la única enfermería provincial para garantizar la adecuada atención a los mayores y enfermos, remodelando el edificio en 2007. La comunidad San Roque González, de Córdoba ha cedido en 2013 uno de sus pisos para acoger a jóvenes inmigrantes.

Además, ha habido que redistribuir los escasos recursos personales reduciendo comunidades, mediante decisiones muy dolorosas, pero no ha faltado la creatividad para mantener los apostolados con colaboradores jesuitas, incluso para iniciar nuevas instituciones. En 1997 se devolvió la parroquia de Santa Cruz de Tenerife a la diócesis y los jesuitas siguieron trabajando y viviendo en

un piso en la calle Mirasol, hasta que se clausuró esta residencia en 2004. También retornaron a las diócesis las parroquias de San Pelagio en Córdoba (2010) y San José en Jerez (2011). Se han cerrado algunas comunidades manteniendo compromisos institucionales: La de Cádiz, después de una estancia en pisos, se volvió a instalar en una nueva residencia en calle Barrocal (2003) hasta su cierre (2007), pero se sigue atendiendo en Cádiz a grupos del Apostolado de la Oración y se mantienen vínculos con otras instituciones como la Congregación *Ecce Mater* y la cofradía de la Piedad. La *statio* de La Isleta en Las Palmas, se cerró en el verano de 2007. La comunidad de Parra Alta (Granada) se trasladó a Paseo de Cartuja 35 y de ahí al del Colegio Máximo en Paseo de Cartuja, 19, que permanece cerrado desde 2012, y se estudia dedicarlo a un proyecto de Cáritas para atender a inmigrantes. Desde 2010 no existe la comunidad de jesuitas en Montilla; se ha cedido el usufructo de la iglesia de la Encarnación / Santuario San Juan de Ávila a la diócesis, manteniendo la colaboración de la Compañía. Se cerró la comunidad San José, Málaga (2008) y la de Andújar (2013) que era dependiente de la de de Úbeda. En 2014 está prevista la clausura de esta comunidad de Úbeda, la de Jerez, la curia provincial de Sevilla y el Colegio Mayor Loyola, de Granada.

El **sector educativo** ha proseguido su evolución hacia una mayor coordinación y unificación. En 1969 se había constituido el Sector de Enseñanza con Luis M.ª Álvarez-Ossorio como viceprovincial, que en 1992 fue nombrado rector único para los 4 colegios. Sin embargo, permanecía el problema de la continuidad jurídica de los colegios, pues las entidades titulares eran las comunidades que los sustentaban, según el derecho tradicional de la Compañía. Después de estudiar diversos proyectos se acordó crear una fundación canónica, que asumiera la titularidad de los colegios, fórmula no seguida ni comprendida en muchos casos, por algunas otras provincias españolas. La "Fundación Loyola Andalucía y Canarias", fue aprobada por el P. Kolvenbach el 24 de enero de 1998, e inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con fecha 25 de mayo de 1998.

El patronato, en sesión de 16 de junio de 1998, aprobó el reglamento confirmado por el P. general. Por un convenio entre la provincia Bética de la Compañía de Jesús y la Fundación Loyola el 31 de julio de 1998, la provincia Bética le transfirió la titularidad de sus centros y posteriormente le cedió el uso de las instalaciones y mobiliario. Los religiosos pasaron a ser contratados por la fundación, al igual que el personal no jesuita. Los colegios que la integran son San Ignacio (Las Palmas de Gran Canaria), Inmaculado Corazón de María "Portaceli" (Sevilla), San Estanislao de Kostka "El Palo" y San José (Málaga)[209].

[209] Fundación Loyola Andalucía y Canarias. Estatutos, Reglamento y Adscripción de Centros, edición multicopiada de estos documentos, septiembre 1998.

El colegio San Estanislao estrenó un nuevo edificio de Educación Infantil en 2007 y en 2008 el Ayuntamiento de Málaga le concedió la medalla de oro de la ciudad con motivo de su 125 aniversario. En 2011 también le fueron concedidas medallas de oro de la ciudad al CES San José y a su fundador, el P. Mondéjar, por el centenario del centro y del nacimiento del jesuita. Este centro, que ya había sufrido una gran transformación con la LOGSE al romper su dedicación casi exclusiva a la Formación Profesional, completa su oferta educativa con los niveles de Educación Infantil y Primaria para los que inauguraron sendos edificios en 2013.

Posteriormente se ha llegado a una integración funcional de las dos fundaciones educativas, SAFA y Loyola Andalucía y Canarias, al compartir al P. Juan Pablo Rodríguez Gutiérrez como director general de ambas desde 2010 y convivir las sedes de ambas en el mismo edificio de Los Luises desde 2012. A nivel nacional se ha llegado a una mayor integración con la Comisión Nacional de Educación de la Compañía de Jesús (Conedsi).

SAFA[210], en 2014 tiene 27 centros, con presencia en todas las provincias andaluzas, 1.353 colaboradores (entre ellos 10 jesuitas) y educa a 19.705 alumnos, más 557 en Magisterio. Tiene residencias escolares en Alcalá la Real, y Úbeda.

La Fundación Loyola Andalucía y Canarias[211] cuenta en 2014 con 405 colaboradores (de los que 7 son jesuitas) que educan a 7.045 alumnos, fundamentalmente de Enseñanza Primaria, Secundaria Obligatoria, Bachilleratos y Formación Profesional Específica. Tiene a su cargo la revista "Diálogo familia-colegio" que empezó el P. Ferrer en el Centro intercolegial de Granada.

La Fundación ECCA[212] actualmente está implantada en otras comunidades autónomas de España, ha exportado el método a Hispanoamérica y mantiene programas y colaboraciones educativas en Marruecos, Guinea Bissau y Cabo Verde. Entre otros muchos reconocimientos, recibió en 1995 la Medalla de Oro de la Ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, en 2010 fue finalista al "Príncipe de Asturias", en la modalidad Humanidades y Comunicación, y en 2014 la Academia de las Artes y las Ciencias Radiofónicas de España le entregó su Premio Especial. En 2014 atiende a 35.671 alumnos con 535 colaboradores y profesores.

Tampoco han sido pocos los cambios en el **sector de educación universitaria**. La Facultad de Teología[213] sufrió la retirada unilateral sin pre-

[210] http://www.safa.edu/
[211] http://www.fundacionloyola.es/
[212] http://www.radioecca.org/
[213] http://www.teol-granada.com/

vio aviso de los seminaristas de Granada en 2006, ya iniciado el curso académico. Con ello se quedó, prácticamente, sin alumnos seminaristas, si bien mantiene como centro agregado el Centro de Estudios Teológicos (Sevilla), como centros afiliados los seminarios de Almería, Jaén y Málaga, y como centro patrocinado el Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo (Málaga). Ha creado las cátedra Andaluza de Bioética y la Cátedra Andaluza para el Diálogo de las Religiones, ha fortalecido su relación con la Universidad de Granada cuyos alumnos pueden cursar créditos de asignaturas de Teología. La Universidad de Granada, por su parte, ha puesto en marcha una Cátedra de Teología en 2011 en colaboración con la Facultad. En 2014 la Facultad tiene 244 alumnos académicos, 573 alumnos de otro tipo, y 240 de centros Agregados, Afiliados y Patrocinados, con 29 profesores, de los cuales 8 son jesuitas. Publica la serie "Biblioteca Teológica Granadina" y las revistas *Archivo Teológico Granadino*, órgano de expresión del Instituto de Estudios Postridentinos y *Proyección. Teología y mundo actual*.

La Escuela de Magisterio de Úbeda amplió sus titulaciones y experimentó un aumento de matrículas notable. Se ha integrado más en UNIJES, la estructura nacional de los centros educativos de la Compañía. El colegio Mayor Loyola ha mantenido su demanda de alumnos hasta que la crisis económica de 2007 empezó a afectarle.

ETEA amplió su oferta con campus en Granada y Sevilla. El primero, en la Facultad de Teología, y el segundo comenzó en el edificio de Los Luises hasta el traslado al Centro de Estudios Teológicos y al campus Palmas Altas. Pero necesitaba crecer más para sobrevivir, por lo que se ha convertido en universidad. En el año 2003 se había constituido el Patronato de la Universidad privada andaluza Fernando III de inspiración cristiana, para aglutinar las instituciones universitarias de la Compañía de Jesús (ETEA) y las de San Pablo-CEU de Sevilla, pero aunque en 2007 el parlamente de Andalucía aprobó dicha universidad, en 2009 se daba por fracasado el proyecto, en parte, por tratarse de culturas universitarias diferentes y por distinta disponibilidad ante la integración de patrimonios. En 2010 se constituyó la Fundación Universidad Loyola Andalucía que inició los trámites administrativos para una universidad, ahora promovida en solitario por la Compañía, de manera que el 23 de noviembre de 2011 fue aprobada la Universidad Loyola Andalucía[214] por el parlamento de Andalucía, y comenzó la actividad en 2013 en edificios cedidos por Abengoa en el campus Palmas Altas. Actualmente dispone de terrenos en la zona Entrenúcleos por un convenio con el ayuntamiento de Dos Hermanas, para construir su campus definitivo en Sevilla. En 2014 cuenta con una plantilla de 150 personas (de los que 3 son jesuitas) y un total de 2.197 alumnos, y desde 1991 asumió la publicación de la histórica revista *Fomento Social*.

En cuanto al **apostolado social**, los jesuitas colaboran o han colaborado con ONG's para atender a emigrantes como Andalucía Acoge o la asociación Voluntariado Claver[215]; también con el Proyecto Hombre (Málaga y Sevilla), Arco Iris (Córdoba) para rehabilitación de drogodependientes, en colaboración con la fundación jesuita Hermida de la Chica. La Asociación P. Morales (Córdoba), animada por un jesuita, ha dedicado sus esfuerzos en favor de la población marginada. En 2013 se ha puesto en marcha una cocina autogestionada en la parroquia Madre de Dios (Jerez).

Institucionalmente, en los últimos años el apostolado social se ha ido especializando en tres áreas a nivel nacional: ayuda al cooperación internacional (fundamentalmente, con las ONG Entreculturas[216], Oxfam-Intermón[217] y la Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación[218]); migraciones, (para lo que se ha creado el Servicio Jesuita para Migrantes, SJM); y menores y jóvenes en riesgo de exclusión social (fundamentalmente, a través de los centros educativos, especialmente SAFA).

[214] .http://www.uloyola.es/
[215] http://www.voluntariadoclaver.org/
[216] http://www.entreculturas.org/index.php
[217] http://www.oxfamintermon.org/
[218] http://www.fundacionetea.org/

La provincia Bética mantiene vínculos con los países donde fueron destinados misioneros jesuitas andaluces, como Ecuador, Japón y Paraguay. Actualmente procura ayudas financieras para Japón a través del Secretariado de las Misiones, de Sevilla, que en 2011 se integró en la oficina de Madrid. Sigue apoyando a Paraguay desde 1958, aunque es provincia independiente desde 1974.

El **sector de pastoral** ha mantenido su amplio abanico a través de los centros Fe-cultura, los ejercicios espirituales y los ministerios más clásicos en las iglesias de las residencias y en las parroquias encomendadas. Se han creado núcleos con varias instituciones coordinadas, por ejemplo: Granada (Centro Suárez-iglesia Sagrado Corazón-Facultad de Teología), Sevilla (Centro Arrupe-iglesia Portaceli-colegio Portaceli), El Puerto de Santa María (parroquia San Francisco-Colegio San Luis). En Canarias, en 2008, se rehabilitaron una antigua pequeña casa de Ejercicios en Tacoronte (Santa Cruz de Tenerife), y la antigua de Tafira (Las Palmas). El centro Lux Mundi se convirtió en la Fundación Lux Mundi[219] en 2003, mediante un convenio con la diócesis de Málaga, siendo encomendada su dirección a un jesuita. En la pastoral matrimonial colaboran muchos jesuitas a través de los Equipos de Nuestra Señora[220] y el Movimiento Familiar Cristiano, a lo que añade el apostolado con la juventud, a través del movimiento Scout[221], Montañeros de Santa María, etc., si bien éste se realiza también desde los colegios. La gama de ministerios personales es muy amplia: pastoral sanitaria, pastoral penitenciaria, pastoral sacramental, orientación espiritual, colaboración con curias diocesanas, etc.

Algunos jesuitas han iniciado otras **congregaciones religiosas**: El hermano Carlos Fernández Dorador (1905-1975) salió de la Compañía en 1950 para fundar los Hermanos Obreros de María[222]. El misionero P. Pedro Castro Quero (1871-1963) fundó la congregación de Obreras del Corazón de Jesús[223], y Joaquín Reina Castrillón (1902-1975) la de Siervas de los Pobres, Hijas del Sagrado Corazón de Jesús[224]. José Antonio Aldama Pruaño[225]

[219] http://www.lux-mundi.org/index_es.html

[220] EQUIPOS DE NUESTRA SEÑORA, *A las fuentes de los Equipos de Nuestra Señora. Textos fundamentales del Movimiento*, 1987.

[221] Por ejemplo, en Huelva: *Saltés, 1979. Historia de unos scouts en Huelva*, Grupo Scouts de Huelva, 2009. Otros lugares donde los jesuitas han colaborado con los Scouts: Almería, El Puerto de Santa María, Granada, Jerez de la Frontera, Las Palmas de Gran Canaria, Málaga, Sevilla, Úbeda.

[222] http://www.cnmalaga.com/php/es/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=69

[223] Carlos MUÑIZ, *Un apóstol sin tapujos y con sentido común. Semblanza del P. Pedro Castro Quero, S.J.*, Gráficas del Sur, Granada 1996. http://obrerascorazondejesus.blogspot.com.es/

[224] http://sphscj.blogspot.com.es/

[225] Andrés MOLINA PRIETO, *Perfiles configuradores del Padre José Antonio de Aldama, S. J.*, Esclavas del Santísimo Sacramento y la Inmaculada, Córdoba 2003. http://www.esclavasdelsantisimo.org/

(1903-1980) cofundó la congregación de las Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Inmaculada. La *Pequeña Compañía de Jesús* fue fundada en Cádiz por el jesuita Enrique Mazorra en 1970, siendo uno de sus cometidos los Ejercicios Espirituales.

Podemos citar, como una muestra, a otros **jesuitas andaluces** después de la restauración de la Compañía, si bien la lista de los reseñables es más amplia: el almeriense San José Maria Rubio (1864-1929)[226], nacido en Dalías (Almería), si bien realizó la mayor parte de su labor en Madrid a favor de los habitantes de barrios marginales como La Ventilla. No nacieron en Andalucía los venerables padres Francisco de Paula Tarín[227] (1847-1910) y Tiburcio Arnaiz[228] (1865-1926), aunque desplegaron su actividad por la geografía andaluza. El Siervo de Dios Pedro Guerrero[229] (1918-1973) está en proceso de beatificación. Otros muchos han destacado en diversas tareas, como el literato Luis Coloma (1851-1915), los biblistas Rafael Criado Rodríguez-Carretero (1904-1982), Juan Leal Morales (1904-1977), y Juan Mateos Álvarez (1917-2003); el mariólogo Mauricio Gordillo (1894-1961), el superior Juan de la Cruz Granero[230] Martín (1848-1917), el científico Manuel Mª Sánchez-Navarro Newman (1867-1941), el espiritual Alfonso Torres Fernández (1879-1946), el mediático José Antonio de Sobrino Merello (1911-1988), el arabista e investigador de lenguas semíticas Joaquín Peñuela (1902-1969), los teólogos Justo Collantes (1915-2000), Ricardo Franco (1920-1995), Cándido Pozo Sánchez y Matías García Gómez (1929-2013).

En el horizonte inmediato de la provincia Bética está la constitución de **una sola provincia jesuita en España** para el 21 de junio de 2014. Es una

---

[226] Carlos María STAEHLIN, *El Padre Rubio*, Sapientia, Madrid 1953; Pedro Miguel LAMET, *Como lámpara encendida,* Belacqua, Barcelona 2003. http://www.padrerubio.com/

[227] Alberto RISCO, *El Padre Francisco Tarín, de la Compañía de Jesús. Apuntes biográficos de este incansable misionero a quien los pueblos han dado con justicia el título de "Apóstol del Corazón de Jesús*", Razón y Fe, Madrid 1921; Pedro M.ª AYALA, *Vida documentada del Siervo de Dios P. Francisco de Paula Tarín, de la Compañía de Jesús*, Gráficas la Gavidia. Sevilla, 1951; Jesús María GRANERO, *El misterio de un apóstol. El P. Francisco Tarín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983. José M.ª JAVIERRE, *El león de Cristo. Biografía del Venerable Francisco Tarín*, BAC, Madrid 1988; Francisco TARÍN, *Palabras vivas. Pensamientos espirituales,* Edapor, Madrid 1997; *Datos sobre la enfermedad última y muerte del R. P. Francisco de Paula Tarín y Arnau, por José Sebastián y Bandarán*, 3ª edición facsímil de la 2ª edición de 1911, Sevilla 2010.

[228] Jesús María GRANERO, *Cristo y los pobres. El P. Tiburcio Arnáiz, S.I. (1865-1926)*, Madrid. 1980; Antonio S. URBANEJA, *Breve narración de la vida del P. Arnáiz, S.I.*, Patronato P. Arnáiz, Málaga 1999[3]; Vicente LUQUE, *El P. Arnáiz. "Ganar el cielo es lo que importa en la vida",* Edibesa, Madrid 2008. http://www.padrearnaiz.net/biografia.htm

[229] Fernando GARCÍA GUTIÉRREZ, *Un hombre para todos. P. Pedro Guerrero González, S.J.*, Ediciones Guadalquivir, Sevilla 2005.

[230] Alberto RISCO, *El Padre Juan de la Cruz Granero, de la Compañía de Jesús (Ensayo biográfico),* Tipología Católica, Madrid 1919.

necesidad para racionalizar y rentabilizar los recursos personales, pero también es una oportunidad para redefinir la misión en el contexto actual y seleccionar los ministerios donde los jesuitas pueden ser más útiles según su carisma, buscando nuevas actividades más necesarias y traspasando o cerrando otras. Esta integración de provincias se hizo más explícita con la carta del P. general al provincial de España y a los restantes provinciales, de 9 de junio de 1999, impulsando directamente todo el proceso de integración de provincias. Se activaron las comisiones interprovinciales y se entró en la recta final cuando en noviembre de 2008, el P. general dio el visto bueno a la propuesta presentada por el entonces provincial de España, Elías Royón S.J., para que empezara el proceso de unificación de las cinco provincias españolas en 2016, misión para la que se nombró provincial de España en 2010 al P. Francisco José Ruiz Pérez, que inició un proceso de integración progresivo de los distintos sectores. Cuando estaba muy avanzada la integración funcional, el P. general, aceptó por su carta de 21 de septiembre de 2012, la propuesta de acortar la etapa intermedia y proceder a la integración total en 2014.

La formación de jesuitas, que dependía ya funcionalmente del provincial de España, se transfirió a su jurisdicción en 2010. El sector educativo, EDUCSI, lo hizo en 2011; el de educación superior, UNIJES, en 2012. Los últimos sectores, el de Pastoral y Apostolado Social, en 2013. Se crearon unas nuevas estructuras de gobierno territoriales, las Plataformas Apostólicas Locales en 2010, de las que en Andalucía hay dos, Andalucía Occidental y Andalucía Oriental, y otra en Canarias, que entrarán en plenas funciones en 2014, pero que ya han comenzado a reunirse en 2013.

A 15 de octubre de 2013, la provincia Bética de la Compañía de Jesús, que incluye Andalucía y Canarias, tiene 17 comunidades distribuidas en las siguientes ciudades: Almería, Córdoba (2), El Puerto de Santa María (Cádiz), Granada (3), Huelva, Jerez de la Frontera (Cádiz), Las Palmas de Gran Canaria, Málaga (2), Sevilla (4) y Úbeda (Jaén). Tiene adscritos un total de 175 religiosos, de los cuales 136 son sacerdotes, 9 están en formación y 30 son hermanos[231].

Anexo: Provinciales del territorio de Andalucía[232]

Provincia Hispania
- Antonio de Araoz 1547

[231] Catálogo de las Provincias de España 2014, Compañía de Jesús, Madrid 2013.

[232] Fuente: *Synopsis Historiae Socitatis Iesu*, 1914; *Provincia de Andalucía. 50 años* (1974) Apéndice I; Catálogos Provincia Bética; Catálogos Provincia Toledo; Catálogos Provincia Castilla, Catálogos Provincia Hispania.

Provincia Bética o Andalucía

- Miguel de Torres	Octubre 1554
- Bartolomé Bustamante	Octubre 1555
- Juan de la Plaza	Enero 1562
- Diego Avellaneda (Viceprovincial por CG)	Mayo 1565
- Diego Avellaneda (Prov)	Enero 1566
- Juan Suarez (Visitador)	1568
- Juan de Cañas	14.01.1569
- Pedro Bernal	Enero 1574
- García de Alarcón (Vis)	Enero 1579
- García de Alarcón (Prov)	Enero 1580
- Diego de Acosta	Junio 1581
- Gil González Dávila	1.05.1585
- Luis de Guzmán	Mayo 1588. Retirado del oficio por enfermo.
- Bartolomé Pérez de Nueros	Marzo 1589
- José de Acosta (Visitador)	Agosto 1589
- Cristóbal Méndez (Vprov.Prov)	Mayo 1593
- Pedro Bernal (V.Prov)	26.07.1596
- Francisco de Quesada	28.04. 1597
- Fernando Lucero (V)	28.04.1597
- Melchor de Gadea	10.12.1600
- Francisco Porres (V)	Octubre 1603
- Miguel de San Juan	14.12.1603
- Nicolás Almazán	Marzo 1607. En 1608 fue hecho Asistente.
- Francisco de Quesada (V,P)	Noviembre 1607
- Francisco de Quesada (Prov)	
- Marcos del Castillo	7.03.1611
- Fernando Ponce (V)	Enero 1614
- Fernando Ponce (Prov.)	
- Francisco Alemán (Vprov	8.10.1615-29.05.1616
- Agustín de Quirós	Diciembre 1617
- Francisco Alemán	1621
- Jorge Hemelman	Abril 1624
- Juan Muñoz de Gálvez	Abril 1627
- Francisco Alemán (2ª vez)	10.09.1630
- Pedro González Mendoza (Vis)	mayo-sept 1631
- Juan Muñoz Gálvez (Vprov)	mayo-setp.1632
- Juan Casa Rubios (V.Pr.)	1633
- Jorge Hemelman (2ª vez)	15.03.1637
- Juan Casa Rubios (Vprov)	3.03.1638

- Alfonso Arias	26.03.1638
- Gonzalo Peralta	30.08.1639
- Pedro de Avilés	27.08.1642
- Luis de Tero (V,P)	15.07.1645
- Fernando de Poblaciones	31.07.1646
- Lorenzo de Salazar	31.07.1649
- Luis de Uceda (V,P)	26.09.1649
- Bernardo de Ocaña	31.05.1650
- Bartolomé de Chaves	13.06.1651
- Pedro de Fonseca	6.07.1652
- Luis de Uceda (V,P)	6.07.1655
- Francisco Franco (Vis)	28.09.1655
- Diego López	23.07.1656
- Juan de Vílchez (V,P)	19.10.1658
- Juan de Vílchez (Prov)	14.05.1659
- Alfonso Rodríguez	16.01.1662
- Cristóbal Pérez	14.05.1665
- Francisco Cachupín (Vis)	10.01.1668
- Francisco Cachupín (V,P)	
- Juan de Cárdenas	7.04.1670
- Martín Zuasnabar	2.07.1673
- Alfonso Rodríguez	2.07.1676
- Barnabás de Medina	3.07.1679.
- Alfonso Rodríguez (V,P)	23.11.1679
- Juan de la Fuente	3.04.1680
- Bartolomé de Egues	5.05.1683
- Jacobo Escuarzafigo (V,P)	5.01.1685
- Jacobo Escuarzafigo (Pr)	25.08.1685
- Bartolomé de Plasencia (V,P)	14.12.1686
- Bartolomé de Plasencia (Pr)	27.12.1687
- Diego Valdés (Vis)	6.11.1688
- Francisco Tamariz	30.04.1691
- Juan Zañartu	6.05.1694
- Pedro Zapata (V,P)	11.04.1695
- Pedro Zapata (Pr)	11.07.1695
- Luis Bernaldo (V,P)	12.04.1697
- Luis Bernaldo (Pr)	22.06.1697
- Fernando Castellanos (V,P)	28.10.1698
- Fernando Castellanos (Pr)	16.02.1699
- Francisco Acevedo	17.02.1702

- Luis de Montesdeoca	19.02.1705
- Manuel de la Peña	2.09.1706
- José Félix de Vargas (Vis)	15.01.1710
- José Félix de Vargas (V,P)	
- José Ortiz	17.01.1713
- Salvador González	15.01.1714
- Juan Arana	8.05.1717
- Antonio Hervás	2.07.1720
- Juan Arana	31.05.1724
- Manuel Sánchez	21.06.1727
- Alberto González	3.06.1731. Murió en 1732
- Antonio del Puerto (V,P)	Marzo 1732
- Jerónimo de Ariza	15.08.1732
- Antonio del Puerto	25.09.1735
- Pedro de Céspedes	24.10.1738
- Pedro de Monsalve	20.01.1742
- Pedro de Céspedes (V,P)	21 enero - sep 1743
- Domingo Rodríguez	24.02.1745
- Martín García	24.03.1748
- Mateo Vásquez	21.05.1752
- Manuel Marcelino de Silva	21.06.1757
- Francisco Montes	14.07.1759
- José Baena	1.09.1762
- Fernando Gamero	9.01.1766
- Gaspar de Sola	28.01.1766
- Manuel Duarte	19.03.1772

Provincia Hispana

- Manuel de Zúñiga (Com)	9.09.1815
- Faustino de Arévalo (V,P)	14.03.1820
- Andrés Galán (V,P)	1820
- Pedro de Cordón (V,P)	31.03.1820
- Pedro de Cordón (Pr)	16.10.1823
- Mariano Puyal	30.07.1828
- Antonio Morey	4.08.1831
- Mariano Puyal	15.10.1844
- Antonio Morey	25.03.1850
- Domingo de Olascoaga (V,P)	13.11.1852
- José Manuel de Jáuregui	29.06.1858.

Provincia Castilla

- José Manuel de Jáuregui	7.08.1863
- Eugenio Labarta	11.08.1864
- Felipe Gómez	30.10.1868
- Félix Gómez Cumplido	1.01.1871
- Juan Nepomuceno Lobo	22.08.1872
- José de la Torre	14.09.1876

Provincia de Toledo

- Juan José de la Torre	9.07.1880
- Agustín Delgado	16.01.1881
- Fco. de Sales Muruzábal	8.02.1886
- Juan Granero	29.06.1890
- Jaime Vigo	21.10.1897
- José Mª Pagasartandúa	21.09.1903
- José Mª Valera	0.10.1909
- José Gálvez	19.09.1915
- Juan Cañete	16.02.1919

Nueva Provincia de Andalucía

Juan Cañete Zamorano	15.08.1924.
Antonio Revuelto	11.06.1926
José Fernández Cuenca	15.08.1933
Francisco Cuenca Horcas	06.11.1939
Juan Guim Molet (ARA)	27.09.1947
Juan M.ª Ponce González	7.10.1950
Francisco Cuenca Horcas	26.11.1955
José Antonio de Sobrino Merello	15.09.1961
Alejandro Muñoz Priego	29.06.1967
Marcos Díaz Bertrana	22.04.1973
Luis M.ª Álvarez-Ossorio Moreno	31.07.1978
Matías García Gómez	21.06.1984
Manuel Tejera Arroyo	16.07.1989
Guillermo Rodríguez-Izquierdo Gavala	23.06.1995
Luis Espina Cepeda	31.10.1998
Francisco José Ruiz Pérez	28.05.2004
Guillermo Rodríguez-Izquierdo Gavala	13.06.2010

Archivo Teológico Granadino 77 (2014) 163-254

Sobre lo comentarios salmantinos al artículo Décimo infalibilidad del sumo pontífice*

Ignacio Jericó Bermejo

Enseñaba fray Bartolomé Carranza desde Valladolid en el curso de 1540-1541 y decía: "*Por tanto, tenéis vosotros tres reglas infalibles que pertenecen a la fe. Es la primera la Iglesia universal, todos los cristianos. La segunda es el concilio general. Es la tercera el Sumo Pontífice. Y es de fe* [proseguía] *que las dos reglas primeras sean infalibles; pero no es de fe sobre la tercera que lo que sea. De todas formas, sería una temeridad decir lo contrario*"[1]. Este párrafo de este profesor señala ya con toda rotundidad y de inmediato que, al igual que la Iglesia toda es infalible, también lo es el concilio general al definir de fe y de costumbres. Y esto lo dice este dominico convencido de que tanto sobre la Iglesia como sobre el concilio es tenida tal afirmación por todos los cristianos, a pesar de que ello no haya sido definido por el concilio general como de fe

¿A qué se deba, se preguntará alguno ahora, que no sea absolutamente de fe eso de que sea infalible la definición de fe del Sumo Pontífice sin el concilio general? Es que por entonces no admitían esa verdad como de fe los parisienses al opinar ellos que podía tratarse sólo de una opinión y ofrecían razones al respecto, quedando a la espera de lo que pudiera decidir al respecto el concilio general en un momento dado. Así las cosas, nunca se opusieron los parisiense a una verdad de fe. Se limitaron al respecto a opinar

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

[1] "Habetis ergo tres regulas infallibiles in his quae pertinent ad fidem. Prima est ecclesia universalis: omnes christiani. 2.ª est concilium generale. 3ª est summus pontifex. Et quod duae primae regulae sint infallibiles est de fide. De 3ª autem regula non est de fide quod sit regula infallibilis. Esset tamen temerarium opositum dicere". Carranza, B., *Roma. Biblioteca Apsotóica Vaticana. Ott. lat. 4645*, fol. 17v.

que aquello no era de fe. La definición papal sin reunir el concilio general quedó definida como verdad de fe en 1870, durante el concilio Vaticano I (cf. DS 3073-3074). A partir de esta decisión nadie podía opinar ya al respecto. Era preciso creer. Todos habían de someterse a lo decidido por el concilio general. Se está ya con toda seguridad aquí ante una verdad de fe.

En el siglo XVI y entre los católicos nadie ponía en duda que correspondía ciertamente al Sumo Pontífice determinar últimamente la fe en la Iglesia. Santo Tomás defendió de hecho en el siglo XIII en la *Secunda Secundae* (q. 1, a. 10)) que le correspondía al Papa redactar un nuevo artículo. Quien puede lo más, puede lo menos y como es más redactar un artículo de fe que una simple verdad de fe, debe decirse que es efectivamente capaz el Sumo Pontífice de definir la fe sin incurrir en error, infaliblemente, definiendo como verdadero lo que es verdadero y como falso lo que es falso. ¿Por qué no sostienen los salmantinos esta verdad abiertamente, sino que, como ya lo hiciera Carranza, hablan de opinión? Se podría decir que no quieren ellos arrojar leña al fuego en los tiempos precisos que corren en orden a no enemistarse con los parisienses. De todas formas, se ha de reconocer que esta salida convence sólo a medias. ¿Por qué hay que quedarse así y no pasar a decidir la cuestión?

Cuando se ha hablado anteriormente de que la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa, no puede equivocarse al redactar un artículo nuevo de fe o una proposición de fe, se ha expuesto una doctrina de la cual se tiene clara constancia de que ella es absolutamente firme ya que así ha procedido siempre la Iglesia y ésta no se puede equivocar en esa su acción. Por muy firmes que sean las razones para defender que, sin convocar el concilio, puede el Papa proceder a una definición de fe, incluso a la redacción de un artículo, no se cuenta todavía con la prueba de hecho; es decir, con la de que el Papa haya definido en tiempo alguno a solas, sin un concilio, al menos provincial. A esto se debe ciertamente que se le concede todavía peso a lo que defienden los parisienses, los cuales dicen que hace falta siempre el concilio al lado del Papa para redactaron definir.

PARTE PRIMERA. LOS TEXTOS ORIGINALES

Sobre los seis autores que aparecen en esta parte del estudio es preciso tener en cuenta una distinción. Vitoria y Soto son catedráticos de la Universidad de Salamanca y han de exponer allí la doctrina común. ¿Pueden ellos exponer en clase, incluso explicando desde las cátedras de Prima y de Vísperas que son de doctrina común, que el Papa es también infalible

al definir de fe sin el concilio general? Posiblemente, a este interrogante se debe el hecho de que los dos se muestran cautos en este campo y se limitan prácticamente a realizar una insinuación. Ninguna dificultad tienen para realizar esta enseñanza Carranza ni Cano. El primero explica en el colegio vallisoletano de San Gregorio donde se explica la Suma a puertas cerradas, para dominicos. Por su parte, Cano puede exponer a Santo Tomás en la Universidad de Alcalá al no ser obligatorio en su cátedra el limitarse a exponer la doctrina común. Cierto es, y se ha de reconocer, que Chaves y Cuevas son profesores salmantinos, sustitutos en Vísperas y en Prima. Ciertamente, ellos no tuvieron dificultad para exponer como quisieran esta problemática de la infalibilidad del Papa sin el concilio. ¿A qué se debe esta libertad, para éstos? A este respecto uno se permite señalar lo ya expuesto en el epílogo de lo que aquí dicho sobre el primado del Papa en lo que toca a Francisco de Vitoria.

1. Francisco de Vitoria (¿1534-1535?) Ms. 49

[fol. 27v] […] [4.um dubium.] Sed arguerunt contra literam doctores ubi inquit quod ad summum pontificem expectat determinre res fidei. Sic argumentatur contra illud. Quia si per se papa potest determinare, ad quid colliguntur concilia. Et praeterea, nunquam papa fecit solus symbolum, sed cum concilio, ergo male dicit s. Thomas. Anteedens patet quia symbola quae habemus a concilio facta fuere.

[Solutio prima dubii.] Respondetur quod dato quod papa non possit errare, tamen oportet colligere concilium ad tollenda schismata et murmurationes. Nam dato quod papa sit talis auctoritatis quod non posit errare. Et tamen dicerent ignorantes quod ille est nequam. Et non sunt relinquenda omnia determinationi illius. Ideo congregantur patres.

[Solutio 2.ª] 2.º dico quod quamvis ita sit quod papa non possit errare inde fidei, intelligitur faciendo diligentiam quam, si non faceret, erraret forsan. Ideo oportet quod facat quod in se est, nam sic non potest errare. Et ideo opus est ut consulat viros doctos et sanctos. Unde non oportet qod ad determinandum quae sunt propositiones advocet concilium, ut si contra aliquid insurgit haeresis, sufficit advocare aliquos viros doctos ad determinandum.

Et similiter [fol. 28r] in concilio oportet quod faciat quod in se est. Nam si con faciunt diligentiam, possunt errare illi qui congregantur. Sed in re gravi ita assistit Spiritus Domini quod nunquam permitttit episcopos errare in his

quae sunt fidei. Et quomodo scimus ecclesiam non posse errare. Respondetur quod ex illo loco, Ego rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua. Item Christus est caput ecclesiae. Ideo non permittet ipsam errare. Et sicut alias dixi, quod factum nunquam est, verisimile est quod non potuit fieri.

Cum ergo in concilio fuerint schismata, mali homines et pontifices, et nunquam determinaverunt falsum falsum, signum est ergo quod non potest errare. Et unde hoc scitis. Quia revelatum est quod ecclesia regatur Spiritu sancto, cuius caput est Christus, qui non permittit ecclesiam errare. Et sic primus articulus, primum principum, fidei est quod ea quae tenentur de fide sunt revelata a Deo et sunt vera et tenenda. Et oppositum est fundamentum totius mali et haeresum quae nunc sunt in ecclesia.

Dicetis si ecclesia non potest errare si faciat qod in se est, ergo non haberet in hoc magis quam ego vel episcopus, quia ego non errabo si facio quod in me est. Dicendum quod episcopus vel quaelibet privata persona poterit errare etiamsi fecerit quod in se est. Sed papa determinando propositionem de fide, proponendo illam credendam, non potest errare, ut probatum est secus de quacumque alia particulari persona.

2. Domingo de Soto (1539). Ott. lat. 782

[fol. 67r/296r] […] [Lectio 13.]. Aliud dubium est postquam ecclesia habet auctoritatem condendi articulum fidei, utrum etiam papa solus habeat eandem auctoritatem. Haec quaestio iam est inter retores, nam concedentes quod ecclesia non potest errare, dicunt quod papa potest errare, et licet ecclesia posset explicare tanquam de fide sacram scripturam, non tamen papa. Quidam modernus, Castro, hoc late disputat in suo libro de haeresibus verbo concilium.

Ratio est quia papa potest esse haereticus, et totum concilium non potest incurrere haeresim. Item quia reperiuntur in decretis pontificum aliqua quae non tenentur tanquam de fide sicut alia die citavimus de Innocentio in capitulo gaudemus de divortiis, ubi videtur sentire quod Iacob mentitus est, et quod filii Israel furati sunt, sed Deus dispensavit id[2] illis. Et s. Thomas, immo Agustinus, tenet oppositum. Immo, aliquando est contradictio inter diversos pontifices, nam Caelestinus papa determinavit quod si alter coniugum incidat in haeresim, quod licet alteri transire ad secunda vota, ut habetur c. quanto de divortiis. Et Innocentius tertius determinavit oppositum, et ita tenetur. Ergo alter illorum erravit.

[2] Ms. eum.

Haec quaestio indiget longiorem disputationem. Sed pro nunc dicimus primo quod s. Thomas non est sollicitus in praesentiarum facere distinctionem inter papam et concilium, sed satis est quod ecclesia potest determinare articulum fidei. Dicimus secundo quod papa habet eandem auctoritatem condendi articulum sicut concilium, et hoc etiam praetendit s. Thomas ut etiam hic declarat dominus [fol. 67v/296v] Caietanus, etiamsi concilium esset supra papam.

Primo. Est expressum hoc in illo cap. quoties. 24. q. 1. quod quotiescumque dubium aliquod in fide emerserit, recurrendum est ad Petrum. Et illud quod hic citat s. Thomas, Ego rogavi[3] pro te et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et certe confirmare fratres est securos facere de dubiis fidei. Et illud Ioha. 21.,[4] Pasce oves meas. Et potissimum officium pastoris est instruere in fide. Item quia potestas papae est inmediate a Deo et non ab ecclesia, mirabile est quod dicas daret illis[5] supremam potestatem in ecclesia et non daret auctoritatem interpretandi scripturam. Et ultimo arguitur quia papa potest perfecte condere leges in quibus certi sumus quod regitur Spiritu Sancto, nec potest errare. Ergo eadem est ratio de articulis fidei.

Unde ad primum argumentum in contrarium, quod papa potest esse haereticus, concedimus tanquam particularis persona, sed non tanquam papa. Volo dicere quod potest habere aliquam haeresim. Tamen non permitteretur determinare illam tanquam de fide credendam populo.

Et ad 2.um eodem modo respondetur quod quando est dissensio inter decreta pontificum, non est dicendum quod aliquid eorum sit determinatum tanquam de fide quia pontifices aliquando loquuntur tanquam doctores. Et ita Caelestinus non determinavit tanquam de fide quod altero coniuge haeretico liceat alteri transire ad secunda vota, sed dixit tanquam doctor opinionem suam, sicut saepe fecit Innocentius, qui fit egregius doctor. Caietanus 2. p. apologiae de potestate papae c. 13. [egregie et copiosissime tractat hoc argumentum].

Est tamen hic dubium. Si papa potest facere articulum, quare nunquam fecit ipse solus. Videtur quod nunquam opus esset congregare concilium, et tamen de facto nunquam fecit sine concilio. Respondetur quod papa potest determinare articulum fidei consulendo sacram scripturam et faciendo quod est in se more humano. Aliter errasset sicut concilium ipsum. Et singularis persona in rebus humanis non facit quod in se est nisi consulat viros probos

[3] Ms. rogabo.

[4] Ms. 20.

[5] *Illis*. Esta palabra hace referencia a los papas. Al parecer se ha olvidado el escribiente de precisarlo bien.

in rebus gravissimis. Et ad consulendos illos expedit facere concilium. Aliter populus scandalizaretur si videret quod papa per se res gravissimas determinaret. Et hoc est quod praetendit hic sanctus Thomas, ut patet in ratione sed contra.

[Lectio 14.] Ultimum tamen dubium est quid requiratur ad hoc quod aliquid habeatur pro articulo fidei, utrum satis est quod determinetur ab ecclesia vel utrum sufficit quod ecclesia receperit quomodocumque. Respondetur per propositiones.

Prima. Non sufficit quod aliquid suscipiatur et approbetur communiter ab ecclesia ut habeatur pro fide. Patet in primis de legendis sanctorum quae publice leguntur, et tamen non habentur pro fide; immo, multae sunt quae utinam essent verae. Item in capite sancta romana approbantur opera Augustini et opera Hieronymi et multa alia, et tamen non sunt de fide. Immo decretum est approbatum ab ecclesia non tanquam de fide ut putant domini canonistae. Nec habent maiorem auctoritatem opera Augustini quae sunt in decreto quam opera Hieronymi quae non sunt in decreto.

2.ª. Non sufficit quod aliquid sit dubitatum et disputatum in concilio et determinatum ad unam partem ad hoc quod habeatur tanquam de fide. Patet. In cap. maiores de baptismo et eius effectu fuit disputatum et determinatum quod in baptismo infunduntur virtutes; immo, videtur determinatum in favorem illorum qui dicunt quod sunt qualitates distinctae. Et tamen non est determinatum tanquam de fide, sed approbatum tanquam verior opinio illorum doctorum.

3.ª. Non sufficit adhuc ad hoc quod sit articulus fidei quod sit determinatum in concilio tanquam de fide, nam in conciliio Carthagi determinatum est quod Christus habuit duas voluntates, et tamen non est articulus fidei. Probatur, quia articulos fidei quilibet tenetur expresse scire, et tamen non est peccatum quod rusticus ignoret quod Christus habuit duas voluntates.

Sed requiritur ad hoc quod aliquid sit articulus fidei quod sit determinatum et propositum omnibus ad credendum, itaque omnes teneantur scire sicut sunt articuli qui ponuntur in symbolo apostolorum. Immo proprie loquendo non omnia quae sunt expressa in symbolo nicaeno sunt articuli fidei quamquam sint de fide, sicut est illud quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Nam rustici hoc ignorantes non peccant.

Itaque aliud est esse de fide quod est reveltum pertinens ad religionem et quod si proponeretur alicui ab ecclesia, tenetur credere, sicut est totam sacram scripturam et determinationem conciliorum. Sed ad hoc quod sit articulus requiritur quod sit iam propositum omnibus ad credendum ut omnes teneantur scire.

Ultima propositio. Non omnia gesta ecclesiae necessarium est ut habeantur tanquam de fide, sicut canonizatio sanctorum. Non est simpliciter de fide quod sanctus qui canonizatur sit sanctus, sed tamen credendum est tanquam certum, quia esset maximus error quod ecclesia haberet pro sancto et funderet praeces ad illum qui non est vere sanctus. Et ita esset temerarium et grave peccatum contradicere in hoc ecclesiae. Sed tamen non est de fide, quia illud consistit in quodam[6] facto. Videte quomodo symbolum Athanasii non proprie habet formam symboli sed cuiusdam doctrinae catholicae, et ideo receptum est tamquam regula fidei.

3. Bartholomé Carranza. Vat. lat. 4645[7] (1540-1541)[8]

[fol. 14r] 3um dubium est an sumus pontifices in condendo simbolo, in diffiniendis rebus fidei possit errare. Intelligendum non de potentia logica. Et videtur quod possit errare. Probatur. Sumus pontifex potest esse hereticus. Et fuerunt aliqui heretici ut Honorius, Anastasius, ut habetur de Honorio in concilio 6 constantinopolitano[9], et de Anastasio d. 19 cap. Anastasius. Joannes 22 fuit[10] sumus pontifex et compulsus est recantare palinodiam. Tunc sic sumus pontifex potest esse hereticus. Ergo potest errare. Consequentia est nota quia hereticus errat in fide.

In contrarium est quod dicit ibi d. Th., quod dicitur a domino Petro: ego rogavi[11] pro te ne deficiat fides tua, etc. Hec non solum dicta sunt Petro, sed eius successoribus. Ergo non potest errare sumus pontifex. Hec questio pro utraque parte videtur dubia.

Circa hanc questionem sunt due extreme positiones. Una que tenet quod sumus pontifex potest errare. Hanc tenet ferme tota scola parisien. Tenet etiam Almain el alii. Adrianus in 4. in sacramento confirmationis dicit non solum posse errare, sed quod de facto ita est. Hanc etiam sententiam sequuntur omnes heretici germani. Erasmus super epistolam 1 ad Cori. et in scolio 115 super epistolas Hieronimi tenet etiam quod sumus pontifex potest errare.

---

[6] Ms. *quoddam*.

[7] La transcripción de este manuscrito se atiene por lo general a lo escrito.

[8] De Bartolomé Carranza sólo se transcribe aquí el texto del Vat. lat. 4645. Sería demasiado largo transcribir el texto de la tercera controversia edtada en 1546 en Venecia y que comienza con la siguiente pregunta: Uturm sit certa rgula rerum ad fdem pertinentium sententia et definitio Apostolicae sedis, sive Episcopi Romani in ea praesidnetis. Esta controversia se halla en los folios 697b-702b de la obra titulada así: *Ad sacrosancta concilia a PH. LABBEO et G. GOSSARTIO edita apparatus alter, XIII*. Venetiis 1728.

[9] Ms. nepolitano.

[10] Sigue letra tachada.

[11] ms. rogabo.

Alia sententia est aliorum catholicorum: quod sumo pontifici in rebus fidei nunquam dominus permittet errare. Ita tenet d. Th. et alii. Bifariam tamen potest hec sententia interpretari. Quidam dicunt quod statim quod proponatur propositio aliqua sumi pontificis non intelliguntt quod in illa diffinienda non possit errare, sed requiritur quod consulat viros probos et justos et consular cardinales, et si hoc fecerit dicunt: non potest errare quomodocumque definiat, sive premissa oratione et consultatione sive non, dominus non permittet errare, et erit verum quod ipse diffinierit.

Pro distinctione istius questionis suponemus duo. Primum est quod pertinacissimi ingenii est querere equalem demostrationem in rebus omnibus. Non ergo querenda est demostratio nisi secundum qualitatem rei. In hac materia argumentabitur ex autoritate sanctorum et rationibus probabilioribus. 2um est quod juxta sententiam sanctorum sunt intelligenda loca sacrae scripture. Heretici enim[12] retorquent sensus sacre scripturae in suam sententiam. Viri autem optimi et sancti et concilia per contrarium sequuntur sensum sacrarum litterarum, ut patet in concilio milevitano ubi verbis Ambrosij et Augustini nititur illud contilium probare intelligentiam sacrarum literarum.

[fol. 14v] De hac questione etiam nostris temporibus est ambiguitas, et ideo adducam sententiam pontificum veterum [antiquitus nunquam dubitatum est] [13] et conciliorum de hac questione.

Primo Anacletus pontifex in decretis suis de iudiciis dicit et precipit quod difficiliores causas deferantur ad sedem apostolicam detrminandas quia hoc precipit dominus et salvator. Et ita dixit Petro: tu es[14] Petrus et super hanc petram etc. Idem diffinit Evaristus: ad sedem apostolicam sunt omnia referenda si normam prudentiae velimus sequi. Idem dicit Alexan. 3 in suis decretis: dispositiones sacrarum causarum et negotia omnium ecclesiarum huic sancte sedi traddite sunt a domino: tu es Petrus et super hanc petram, etc. Item Lucius[15] pontifex. Et Marcus et Marcelus in suis decretis idem dicunt.

4º est notandum quod Julius 2us sumus pontifex ditissimus et sanctissimus in quadam epistola ad Athanasium notat ibi quod ille cause de quibus erat questio inter episcopos erant deferende ad sedem apostolicam, et dicit quod non solum episcopi debeant sumo pontifici consulere, sed etiam conciliia in rebus dubiis debent, dicit, etiam consulere. Adducit iste pontifex in ista epistola rationem d. Th., quia sumus pontifex est caput totius ecclesie. Ergo etc.

[12] Sigue letra tachada.
[13] Al margen izquierdo, con indicación.
[14] Ms est.
[15] Ms. Lucidus.

Primum est maxime annotandum quod episcopi[16] africi postquam celebrarunt concilium statuerunt ut convenirent sumo pontifici ut corrigeret et emendaret que ipsi[17] definuerunt vel etiam confirmaret. Invenietis hec in conciliis Africe celebratis. Item Damasus respondens his episcopis dicit quod sic[18] habetur usus universalis ecclesie ut sumas causarum absque autoritate pontificis[19] non libeat diffinire, sed ad sumum pontificem sint deferende. Est etiam notanda epistola concilii milevitani ad Damasum ubi dicitur: humiliter ad sedem apostolicam confuginus ut eius sententiam videamus. Idem dicitur in responsione Damasi ad concilium: ita fiebat antiquitus, nunquam versum fuit in dubium, nam concilia semper consulebant sumo pontifici. Ergo videtur quod sumus pontifex non possit errare.

[2º arguitur ex decretis.] [20]Item probatur ex decretis. Consulite dis. 17 et 19 usque ad distinctionem 24. Per omnes has distinctiones hoc fusius tractatur et in 25 questione 1 etiam hoc idem tractatur, et dis, 80 cap. urbes. [fol. 15r] Omnia que ibi adducuntur sunt testimonia sanctorum. Item extra de electione cap. significasti. Item de baptismo ca. Maiores ex concilio latenarensi[21]. Ibi Inno. 3us adducit ex concilio duo testimonia. Primum est illud Math., tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam et porte inferi non prevalebunt adversus eam. Alterum testimonium est Luce 22: ego rogavi[22] pro te ne deficiat fides tua. Tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Hoc non solum dictum est Petro, sed ejus successoribus.

[3um argumentum ab autoritate sanctorum.] 3º sunt argumenta ex autoritate sanctorum. Primo d. Ambro. in lib. de excessu fratris sui Satiri cap. 7 et in decretis 24 q. 1 cap. advocavi, et eadem causa q. 1. cap. quem digno, et aliis multis locis adducitur Ambrosius in decretis. D. Aug. prim lib. Retractationum cap. 21 citat Ambrosium etiam et Ciprianum in epistola ad Quintum fratrem. Item Ciprianus lib. epistolarum ad Damasum et Cornelium pontifices. 3º d Hiero. declinat in hanc sententiam multis in locis. Primo in lib 2 contra Iovinia. tomo 3 fol. 16 dicit quod ecclesia supra petram fundatur et quod propterea unus inter 12 fit caput ut tollatur scisma. Ergo etc. Ita super Isai. super illud: erit preparatus[23] mons domini super vertice montium, etc., cap. 16 exponit quod adducet ad papam qui est mons. Consulite Augustinum, et in epist. 160 ad Paulinum et in epistola 162 dominus dilectionis.

---

[16] Sigue palabra tachada.
[17] Ms. ipse.
[18] Sigue letra tachada.
[19] Sigue palabra tachada: sint.
[20] Al margen izquierdo, sin indicación.
[21] Sigue palabra tachada.
[22] Ms. rogago.
[23] Ms. preparatum.

D. Th. in lib. contra errores grecorum citat Cirilum patriarcho alexandrino et Cirilum alium in lib.[24] Item citatur concilium calcedonen. Preterea Caye. in opusculo de primatu ecclesie romane in cap. 14[25] citat Gregorium et Bedam et Chrisostomum super Matheum homilia 55, et etiam d. Bernardum. Potestis consulere Rophensem[26] et etiam Equium qui plurima adducunt testimonia sanctorum etc. Ex his omnibus patet quod papa est regula infalibis.

[4º ab autoritate scripture.][27] 4º probatur quod pontifex non possit errare testimoniis sacre scripture. Primo Deut 17: si dificile et ambiguum iudicium tibi feceris, veniens ad sacerdotes levitici generis et ad iudicem qui illo tempore fuerit et facies eorum sententiam, si autem homo fuerit qui non obediret, peribit homo ille etc Sic arguitur: dominus providit in vetero testamento de iudice qui determinet dubia. Ergo multo magis in nova lege providit de tali judice qui determinet et iudicet cor ecclesie de his que ibi proponuntur. Hic est sumus pontifex caput ecclesie.

[fol. 15v] 2º probatur hoc Ioa. 11, cum colligissent pharisei ut perderent Iesum, Caiphas dicit: Expedit ut unus homo moriatur, etc. Inquit evangelista quod prophetavit cum esset pontifex anni allius. Ergo Spiritus sanctus etiam per malos ministros inspirat quid sit faciendum. Ergo cum nunc sint pontifices, in pertinentibus ad ministerium suum deus assitit illis. Ergo etc.

3º probatur aliis duobus testimoniis que faciunt magnam vim. Primum est Math. 16: quem dicunt homines esse filium hominis, etc. Respondet Petrus: tu es Christus et Filius dei vivi, etc. Dicit dominus: tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam, etc. Et quodcumque solveris super terram erit solutum in celis. Sic arguitur. Nullus potest dubitare quod Petrus possit errare, ergo nec successores. Probatur. Quia quodcumque solveris super terram non solum dictum est Petro, sed successoribus. Ergo tu es petrus et super hanc petram, etc., dictum est successoribus, etc.

Alterum est Luce cap. 22: Ego rogavi[28] pro te Petre ut non deficiat fides tua, tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Hoc dictum est non solum Petro, sed succesoribus. Ergo etc. Antecedens patet, quia Petrus quando negavit dominum perdidit fidem. Ergo dictum est illi tanquam ministro: [Ego rogavi[29] pro te ne deficiat fides tua, nam alias falsum est dixisset dominus][30].

---

[24] No consta el posible número.
[25] Siguen letras tachadas.
[26] Ms. Rophense.
[27] Al margen izquierdo, sin indicación.
[28] Ms. rogabo.
[29] Ms. rogabo.
[30] Al margen decho, con indicación.

Item ratione probatur. In his que sunt fidei tenemur obedire sumo pontifici. Ergo non potest errare. Probatur consequentia quia si ille, erraret tota ecclesia cum teneatur illi obedire. Consequens est falsum. Ergo. Antecedens probatur ex concilio latera. in decretali cap. maiores ecclesie cause ad sumum pontificem sunt defferende. Ibi adducunt supra dicta duo testimonia.

Ad hoc argumentum iuniones contendunt respondere quod regulariter majores cause ad sumum pontificem defferende, non tamen semper. Almain dicit quod debemus consulere sumum pontificem quia ad illum spectat congregare concilium. Sed haec non satisfaciunt nam primum est decretum contratestatum concilii, nam dicunt quod maiores ecclesie cause ad pontificem sunt defferende, non ibi dicitur quod regulariter.

Ad illud quod dicit Almain respondetur etiam quod non habet verum, nam non potest facile congregari concilium. Item esset vanissimum ad singulos hereticos condemnandos congregare concilium, nam unoquoque anno congregaretur. 2º probatur quod teneamur obedire pontifici ratione d. Th. quia si non teneremur sumo pontifici obedire, esset scisma in ecclesia, quod est maximum inconvenines. Ergo. 3º probatur. Ex usu antiquissimo ecclesie est observatum in ecclesia quod omnes fideles obtemperent sumum pontificem. Item omnes ferme heretici sunt condemnati a sumo pontifice prius [fol. 16r] et postea. Quando congregatur concilium, confirmabatur quod sumus pontifex diffinierat. Ergo in rebus fidei tenemur pontifici obedire.

Nunc est dubium in quo gradu sit habenda ista conclusio. Ad hoc primum annotate illas duas propositiones, quas supra posuimus, scilicet quedam erant quod quomodocumque sumus pontifex determinaret aliquid fidei non potest errare. Alia est quod adhibita diligentia et oratione et consultatione alicujus non potest errare quia post hec sequitur divinum auxilium. Ex his duobus positio 2ª videtur mihi probabilior, nam si sumus pontifex esset malus et temere se precipitaret, fortasse Deus permitteret illum errare. 2º hec propositio non est vera quod opositum sit hereticum. Nam tenent multi catholici. Tenuit Adrianus pontifex, vir gravis et doctus. 3º dico quod hoc est multum verum licet non sit hereticum. Et opositum dicere est temerarium quia contra communem modum loquendi pontificum et conciliorum licet non sit determinatum tanquam de fide.

Sed est dubium si est adhibenda diligentia a sumo pontifice [et concilio][31] ut diffiniat aliquid. Ergo possumus nos dubitare an erraverit vel non. Probatur quia possumus nos dubitare an erraverint vel non. Probamus quia possumus dubitare an adhibuerit diligentiam. Ad hoc negatur consequentia quia nos

[31] Al margen derecho, con indicación.

firmiter et ex fide debemus tenere quod pontifex et concilium adhibent diligentiam quia Deus qui providet de fine, providet de medijs ad finem.

Sed contra hoc arguitur. Quia sequitur quod sumus pontifex non haberet maiorem potestatem ad definiendum quam unus nostrum. Probatur quia si aliquis faciat quod in se est, non deseretur a domino. Ergo non potest errare. Ad hoc negatur consequens. Primo. Quia stat quod aliquis nostrum agat quod in se est et tamen erret in rebus fidei, sine culpa tamen. 2º quia Christus dominus assistit pontifici ut suum officium exerceat unde in eo non potest errare. Particulari autem christiano deus in hoc non assistit quia non[32] est eius determinare fidei, unde potest errare.

Respondetur postremo ad obiecta que talia sunt pontifices erarunt, ergo etc. Primo Ioa. 22 diffinivit quod anime iustorum non viderent deum ante diem iudicii. Ergo etc. Item extra de hereticis[33] Inno. 3 et Celestinus sustinuerunt contraria cap. quando.[34] Inno. dixit quod quando aliquis coniugum labitur in haeresim non dissolvitur matrimonium. Celestinus diffinivit oppositum. Ergo. Item Pelagius[35] q. 31 ante trienium diffinivit quod diaconi abstinerent ab uxore leginime ducta. Hoc retractavit Gregorius post quia repugnat cum evangelio.

[fol. 16v] Item est commune exemplum de sponsa duorum cap. licet. Ibi Alexander 3 et pontifex sequens diffinierunt contraria. Nam quidam dixit quod si contraherentur duo matrimonia ab aliquo homine et unum esset consumatum et aliud non consumatum, non consumatum dirimebat a consumato. Alter dixit oppositum. Ergo etc.

5º Nicolaus pontifex in extravaganti de verborum significatione exit qui seminat in 6 dicit quod Christus nec in communi nec in particulari aliquid possedit quod est error, nam habuit loculos. Item Ioan. vigesimus 2us diffinivit contrarium ex eodem titulo in extravaganti cap. inter nonnullos. Ergo pontifex potest errare.

Pro solutione horum notate quod aliud est pontificem errare tanquam personam privatam ut doctores scribendo libros. Aliud est[36] errare in suo officio tanquam pontifex determinando aliquid tanquam de fide. Primo modo potest sumus pontifex errare. 2º autem modo non potest quia deus illi assistit.

His supositis ad argumenta: omnes isti pontifices errarunt, distinguo. Tanquam persone private scribendo, concedo. Tanquam pontifices determinando res fidei, et sic nego.

[32] Non.Falta en el manuscrito.
[33] Ms. heretis.
[34] Sigue letra tachada.
[35] Pelagius. Al maargen, con indicación.
[36] Sigue palabra tachada.

Hoc suposito ad illud de Joa. 22 qui predicavit animas non videre deum ante diem judicij aliqui dicunt quod postquam fuit pontifex, hoc non tenuit. Sed hoc est falsum, nam cum erat[37] pontifex recantavit palinodiam[38] et diffinivit contrarium. Ad illud de Inno. de divortiis cap. quando respondetur quod Inno. ibi non diffiniebat aliquid certum.

Ad 3um de Alexandro qui dixit valere matrimonium licet aliter predecessores iudicaverunt respondetur. Dicere quod iudicaverunt non est dicere quod diffinierunt sed quod aliter senserunt [tanquam persona privata sicut Iacobus iudicavit, id est sensit, scilicet quod gentes abstinerent a sanguine et suffocato] [39] in cap. finali ejusdem tituli iam citato. Potestis hoc videre.

Sic debet responderi ad illud dist. 31[40] cap. ante trienium quod nulla fuit ibi diffinitio. Ad illud Nicolai in extravaganti dicitur quod nunquam Nicolaus diffinivit quod Christus et apostoli non posederunt aliquid. Falso enim illi imposuerunt hunc errorem, nam in illa extravaganti dicitur quod Christus exercuit in se vitam perfectorum. Interdum tamen imperfectorum[41] personam aliquando suscepit in loculis ne videretur hunc statum damnare. Et sic isti pontifices non diffinierunt contrarium.

Arguitur alio genere argumentorum. Si papa non potest errare in rebus fidei, ergo non oportet congregari concilia et frustra congregantur. Probatur quia summus pontifex est ad manum et non potest errare. Ergo frustra concilium congregatur cum sumus pontifex optime diffinire quecunque. [fol. 17r] Confirmatur quia quorsum appellamus a pontifice diffinienti ad concilium, non oportet appellare si sumus pontifex non potest errare. Item a romano pontifice appellatur ad eundem pontificem ut rectius consulat. Ergo etc.

2º arguitur sic. Si romanus pontifex non potest errare, ergo in suis diffinitionibus ligavit succesores et ecclesiam universalem. Consequens videtur falsum quia per in parem parem habet potestatem. Sequela probatur quia si est de fide quod determinat et non potest errare, ergo ligat succesores ne aliter possint diffinire. Item sequitur quod romanus pontifex factus hereticus non posset pugnari nec deponi ab ecclesia. Consequens est falsum ut patet. Experientia. Sequela probatur quia si non potest sumus pontifex errare, dicetur quod verum est quod ipse dicit. Et si aliquid testimonium

[37] Ms. errat.
[38] Ms. palinodium
[39] Al margen izqueirdo, con indicación.
[40] Sigue letra tachada.
[41] Sigue palabra tachada.

asseratur in reprobationem, retorquebatur in suum sensum. Ergo non poterit pugnari nec deponi cum ipse sit judex et teneamus quod non potest errare.

3º videtur durum quod Christus dominus fecerit regulam quam debeat sequi tota ecclesia[42] unum hominem qui possit esse hereticus, nam regula debet ese sui regula et aliorum. Ergo sumus pontifex non est regula infalibilis.

Ad hec respondetur. Ad primum: quod non necesse erat congregari concilium, negatur. Ad quem effectum. Respondetur quod ad multos effectus, nam concilium Hiero. congregatum fuit licet omnia illa que ibi diffinita sunt fuerunt demostrata Petro a domino et poterant ab illo diffiniri. Sed congregatum est ut precibus sanctorum dominus assisteret. Ita modo debet congregari concilium in rebus gravibus ut omnes dominum consulant et ab omnibus diffiniantur ut melius heretici convincantur.

Ad 2um[43] respondetur quod sumus pontifex traddendo et diffiniendo res fidei non ligat sucessores, sed deus ipse ligat qui pontifici assistit. Ad conclusionem negatur sequela. Ad probationem respondetur quod vel errat circa determinata vel circa ea que sunt in sacra scriptura vel circa alia non determinata. Si circa duo prima, iam est hereticus[44] et potest deponi a concilio. Si circa 3ª[45], non est hereticus donec determinetur. Et si habet animum subijciendi se ecclesie aliter determinanti, non errat. Si autem pertinaciter contra ecclesiam opponatur, debet deponi.

Ad 3um dicendum quod sumus pontifex iuxta naturam suam potest errare et etiam concilium et ecclesia quia omnis homo mendax. Si autem sumatur quatenus illi assistit Spiritus sanctus, dicemus quod nunquam erravit et sic erit regula infalibilis.

[fol. 17v] Habetis ergo tres regulas infalibiles in his que pertinent ad fidem. Prima est ecclesia universali: omnes christiani. 2ª est concilium generale. 3ª est sumus pontifex. Et quod due prime regule sint infalibiles est de fide. De 3ª autem regula non est de fide quod sit regula infalibilis. Esset tamen temerarium oppositum dicere.

Sed est dubium an Deus assistat ecclesiae, concilio et pontifici, sicut assistebat evangelistis et prophetis. Sicut sic. Ergo que diffiniuntur erit sacra scriptura. Si non, quomodo ergo assistit? Ad hoc respondetur quod aliter assistit concilio, ecclesiae et summo pontifici quam prophetis et evangelistis.

---

[42] Ms. ecclesiam.
[43] Sigue palabra tachada.
[44] Sigue palabra tachada.
[45] Ms. 2ª.

Est enim differentia, nam[46] evangeliste et prophete in tradendis rebus fidei imediate se habebant ad deum et imediate a Deo erant afflati, unde ad credendum et diffiniendum non opus erat illis signis aut testimoniis, quia imediate sugerebat Spiritus divinus. Concilium autem et ecclesia et summus pontifex non sic docetur Deo imediate, sed docentur per sacras scripturas. Unde ad hoc quod aliquid diffiniret debent consulere sacram scripturam. Unde infertur quod que tradebant apostoli et prophete erant nova sacramenta que non erant[47] in sacra scriptura, ut que sit materia sacramentorum, etc.

2º infertur quod determinata a sumo pontifice et ecclesia non sunt sacra scriptura licet ita esset hereticum negare illas, sicut negare sacram scripturam. Que tradita sunt autem ab apostolis et prophetis sunt sacra scriptura ab Spiritu sancto dictata.

Si arguas contra hoc quod que habentur in cap. 15 Actuum de concilio Hiero. non erunt sacra scriptura quia ibi consuluerunt dominum et fecerunt eas diligentias quas modo facit concilium, ad hoc negatur sequela quia illa traddidit evangelista Lucas sicut traddidit suum evangelium. Et ita erit sara scriptura sicut ipsum evangelium.

Est hic dubium quomodo cognoscemus quod determinetur aliquid per pontificem tanquam de fide.

Ad hoc respondetur quod non sufficit quod pontifex dicat quod diffinit, legatur in ecclesia, ad hoc quod sit de fide, quia isto modo precepit Urbanus quod legeretur tota doctrina d. Th. in tota ecclesia, et aprobabit et confirmavit illam. Non tamen ex[48] sacra scriptura.

2º non sufficit ut precipiatur in decretalibus ad hoc quod aliquid sit de fide. Multa enim precipiuntur que non sunt de fide.

[fol. 18r] 3º dico quod ad hoc quod sit de fide aliquid non sufficit quod illud diffiniatur concilio aliquo. Probatur quia plurima tradduntur in conciliis et diffiniuntur que non sunt de fide. Ergo etc.

4º. iuxta communem omnium sententiam et iuxta stilum conciliorum et romanorum pontificum tunc determinatur aliquid de fide quando dicitur: hoc determinamus tanquam de fide, et[49] oppositum tenere[50] ait, est hereticum vel erroneum vel temerarium. Ita habetur in bula Leo. 10 contra Luthe. et in concilijs quando determinatur aliquid tanquam de fide, ut est videre in omnibus.

---

[46] Sigue palabra tachada.
[47] Ms. errant.
[48] Ms. est.
[49] Sigue palabra tachada.
[50] Sigue palabra tachada.

Sed est dubium an in rebus que non pertinent ad fidem sumus pontifex aut generale concilium sit infalibilis regula. Ad hoc dico duo breviter. Primum est quod omnes sancti doctores addunt ad primum iam determinatum quod in pertinendibus ad bonos mores et ad gubernationem christianam etiam non potest errare nec ponfifex nec concilium. Probant quia si in his que pertinent ad bonos mores erret, videtur etiam in his que sunt fidei errare cum boni mores plurimum conducant ad fidem. Ergo etc.

2º deus sufficienter providit christianis que sunt necessaria ad vitam eternam. Sed si sumus pontifex erraret in his que pertinent ad mores, cum sint necessarii ad vitam[51] Deus non sufficienter providisset de necessariis ad vitam eternam. Ergo etc.

2um est quod in non pertinentibus ad fidem nec ad bonos mores, Deus non assistit pontifici nec concilio. Et sic potest errare. Hoc probatur quia Deus dixit Petro: ego rogavi[52] pro te ne deficiat fides tua. Non dixit: opinio. Ergo etc.

Sed est dubium an id quod exercetur in ecclesia, scilicet canonizare sanctos, an in hoc possit errare. Ad hoc d. Th. in quodlibeto movet hoc et dicit quod pium est credere in caninizatione quod nunquam erret, et tamen non est hereticum dicere quod possit errare. Hec dicit d. Th.

Nos dicimus quod in hoc non errat sicut non errat in his que pertinent ad bonos mores. Nam proponere quod colatur homo tanquam sanctus pertinet ad bonos mores. Contra bonos mores esset adorare pessimum hominem. Ergo non potest errare in hoc. 2º probatur quia cautum est in ecclesia ne pro martire aliquo quis possit errare. Inquit Inno. 3 quod injuriam facit martiri, nam non indiget nostris precibus. Sed male prohiberetur si ille indigeret nostris precibus, quod non possemus iuvare[53] illum nostris precibus. Ergo sumus pontifex non errat in canonizatione.

[fol. 18v] Verum est quod est hereticum dicere quod in hoc sumus pontifex potest errare. Ratio est quia sumus pontifex inititur humanis testimoniis que falibilia[54] possunt esse. Credendum est autem et firmiter tenendum quod Deus in huiusmodi non permittet pontificem errare.

Suboritur dubium. Diximus quod nec sumus pontifex nec concilium potest errare. Dubium est. Si concilium disentiat in re aliqua fidei a sumo pontifice ut inter concilium Constan. et Gregorium 10, cui est standum.

Ad hoc respondetur quod hactenus nunquam visum et quod inter concilium generale rite congregatum et sumum pontificem fuit differentia

[51] Siguen palabras tachadas.
[52] Ms. rogago.
[53] Ms. jubare.
[54] Sigue palabra tachada.

in rebus fidei. Probatur quia eodem modo posset esse differentia inter pontificem et universalem ecclesiam quod est impossibile. Ergo etc. Quod sit impossibile probatur quia universa ecclesia non pendet ab aliquo et uno homine; scilicet, a pontifice, nam isto mortuo remanet tota ecclesia, in qua non potest esse aliquis error. Ergo etc.

2º dico quod si dicitur concilium in quo maior pars concilii sit contra summum pontificem, sumus pontifex stat pro alia parte cum aliquibus, in tali casu non est assentiendum maiori parti concilii, sed cum sumo pontifici et minori parte. Probatur, quia concilium non habet robur nisi congregetur autoritate papae. Ergo illi standum est, quia quod ipse cum paucioribus diffinuerit erit de fide.

4.ª questio erat an sacre scripture essent infallibilis regula ad fidem christianam. Ad hoc supponamus omnes libros qui sunt in sacro canonne esse regulam infalibilem quia dictati sunt a Spiritu Sancto. Quod hic habetur dubium est utrum sacra scriptura sit prima regula per quam pontifex et concilium regulentur in diffiniendis rebus fidei vel ecclesia et pontifex sit regula per quam sacra scriptura reguletur.

Et videtur quod sacra scriptura sit prima regula, quia credimus per revelationem. Sed que continentur in sacra scriptura sunt a Deo revelata omnia. Ergo sacra scriptura est prima regula. In oppositum est autoritas d. Augustini: evangelio non crederem[55] nisi comendaretur autoritate ecclesie. Ergo ecclesia est prima regula.

Ad hoc respondetur primo quod aliqui dixerunt sacram scripturam fuisse primam regulam. Hoc tenuit Lutherus cum germanis, et quod sumus pontifex et concilium sunt audiendi in rebus que probantur per sacram scripturam et non aliter, quia per sacram scripturam fit revelatio. Sumus autem pontifex et concilium non sunt apostoli nec prophete, quibus fiat revelatio. [fol. 19r] Probant[56] hoc ex Deut. ubi dixit dominus quod facerent iudei que docerent sacerdotes iuxta legem. Ergo sumi pontifices quecumque precipiunt debent precipere iuxta sacram scripturam.

Sed omissa hac opinione quamvis habeat aliquam apparentiam, respondetur quod ecclesia est prima regula et sacra scriptura debeat per eam regulari et non e contra. Hanc conclusionem probat Ioannes Equio in enchiridio in principio. Probat evidentibus argumentis que faciunt fidem mihi. Primum. Christus redemptor missus a Patre creavit ecclesiam et nullum constituit librum, nec precepit apostolis ut scriberent. Et tamen tunc erat ecclesia. Solum dixit: predicate evangelium. Non dixit scribite. Ergo.

[55] Ms. crederent.

[56] Sigue palabra tachada.

Item quia evangelium lex nova non est lex scripta, sed vocalis predicatio. In hoc differt a lege veteri. Probatur Jer. 31: post dies illos, dicit dominus, ego dabo legem meam scriptam in cordibus eorum. Ergo etc. Item Pau. ad Hebr. idem probat. Item ad Cor. 2 cap. 3: epistola mea vos estis. Ergo etc. Potestis consulere d. Chrisostomum super Matt. homilia prima ubi hoc probatur elegantissime.

2º probatur quia ecclesia est antiquior scriptura. Ergo ecclesia est prima regula. Antecedens patet. In lege veteri antequam esset scriptura erant boni veri in ecclesia. Item in lege nova erant apostoli et nulla erat scriptura.

Item confirmatur quia scripture succedentes habebant autoritatem ab scribentibus, scribentes autem habebant autoritatem ab ecclesia, quia erant membra ecclesie. Ergo ecclesia est prima regula.

Item confirmatur ex Deut 17[57]. Dixit dominus: cum dubium aliquid decucurrerit[58], accedite ad sacerdotem, etc. ecclesie. Non dixit: accedite ad legem, sed ad sacerdotem, tanquam ad verum iudicem. Ergo etc.

Item arguitur. Ecclesia visa est facere aliquid contra scripturam et preter scripturam. Ergo maioris autoritatis est ecclesia. Antecedens patet quia scriptura precipit baptizare in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Oppositum autem factum est in ecclesia quando aliquando batizavit tantum in nomine Christi. Ergo etc.

Item, quia sriptura [Actuum 15] [59] preceperat quod gentes abstinerent a suffocato. Modo autem hoc non fit. Ergo. Item scriptura dicit: sabatum sanctificabis. Ecclesia autem mutavit sabatum in diem dominicum. Ergo etc. [fol. 19v] Item dominus dicit: non veni solvere legem, sed adimplere. Apostoli autem dixerunt omnia legalia cessasse[60]. Ergo etc.

Preterea multa sunt que pertinent ad legem christianam que non sunt in scriptura, ut de descensione domini ad inferos[61], de procesione personarum in divinis. Ergo etc. Confirmatur, quia sunt multa que pertinent ad fidem que nec expresse nec obscure continentur in sacra scriptura.

Probatur quia Thes.[62] 2 epistola cap. 2º inquit Paulus: habete que diximus vobis, sive per sermonem sine per epistolam. Ecce dixit per sermonem, ergo etc. Item Ioan. 2 canonica: Plura habens ad vos scribere nolui dicere per

[57] Ms. 37.
[58] Ms decurrerit.
[59] Al margen derecho, con indicación.
[60] Ms. cessase.
[61] Ms inferis.
[62] Ms. Thi.

cartam nec atramentum, quia spero venire ad vos et [os ad os loqui vobis. Ergo multa habet ecclesia non a sacra scriptura]. Et hoc dicit Inno. celebrarione missarium cap. cum Marthe.

Manet ergo probatum quod ecclesia est prima regula. Hinc infertur quod graviter errent qui in pertinentibus ad fidem et bonos mores petunt autoritatem sacre scripture que hoc expresse asserat. Sint hec satis in hac 4.ª questione.

4. Melchor Cano. Ms. B (1544)

[fol. 12r] […]Dubium grave venit ad disputantum an summus pontifex possit errare in fide. Et solet poni duplex error. Alter personalis. Alter iudicialis. Non ergo vertitur in dubium an possit personali errore errare, quia Honorius papa fuit haereticus, ut habetur dist. 19. cap. Anastasius.

Sed hic quaeritur an papa possit definire aliquid contra fidem et ecclesiae credendum proponere. De quo prima parte, quaest. Prima, art. 8. Hic tamen duo argumenta in contrarium se asserunt. Primum. Quod Nicholaus ad consultam Bulgarorum de confirmatione dist. 4. cap. a quodam iudaeo definit quod si quis in nomine Christi baptizaretur, etiam rebaptizari non debet, cuius oppositum Pelagius papa in epistola ad Gaudentium episcopum definit, cuius verba habes dist. eadem, cap. multi et cap. si revera, quae eodem cap. ex eadem epistola sunt desumpta. Et Zacahrias papa cap. in synodo dist. eadem.

2º. Gregorius pontifex in epistola ad Bonifatium episcopum qualis habetur primo tomo conciliorum, et s. Gregorius in epistola ad Augutinum Cantuariensem archiepiscopum quae habetur primo tomo conciliorum definit quod si mulier infirmitate correpta non valuerit marito suo debitum reddere, bonum quidem esset ut sic permaneret ut abstinentiae vacaret, sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere ducat aliam uxorem, non tamen subsidii opem subtrahat priori coniugi quam infirmitas perpendit non detestabilis culpa excludit. Et quod hoc defimiendo dicat patet in principio epistolae, ubi inquit in quibus scitatus est qualiter haec sancta apostolica romana ecclesia: Bene satis scilicet fecisti, quia beatus Petrus apostolatus et episcopatus extitit et consulentibus tibi de statu ecclesiae, non ex nobis quasi ex nobis, sed ex gratia quid tenere debeas apostolici doctrina vigoris edocemus. Est autem error in fide dicere quod si uxor incidat in infirmitatem vir possit secundas nuptias illa vivente transire. Ergo.

3º. Arguitur in argumento ultimo posito prima parte. Non est verisimile haeretico papae comissam esse ecclesiam et quod ad summum Pontificem sunt deferendae maiores ecclesiae causae, quod s. Thomas assumpsit propter auctoritates prima parte allatas. Pius primus adducit id: Tu es Petrus, ad

probandum quod fides apostolica e Domini institutione caput est omnium ecclesiarum. Melchiades in decretis idem, et suddit rationem s. Thomae. Ideo factum est nequando membra suo discrepent capite et schisma oriatur, dum certe ecclesiae hoc privilegium vendicare pervenerunt.

Iulius epistola imprecatoria ad ipsos orientales expressius quam alii multa dicit quae notare[63] oportet. Conciliorum[64], inquit, generalium convocandorum iura et maiores causas[65] ad sedem apostolicam evangelicis apostolicis canonicisque institutis atque praeceptis referri oportet, id a sanctis apostolis et successoribus eorum, id a sanctorum patrum decretis [fol. 12v], id a nicaeno synodo definitum est. Si autem aliter praesumptum fuerit, vanum sit, nec ecclesiasticum ullo modo reputetur. Adducit: Tu es Petrus, et in fine epistolae assignat rationem s. Thomae.

Idem Iulius ad congregatos Antiochiae. Canones, dicit, niecaeni synodi iuberi ut propter sententiam papae ullo modo concilia celebrentur et quod maiora ecclesiarum negotia, tam ab ipso Domino quam ab ipso universorum conciliorum fratribus romano pontifice speciali privilegio tradita sunt. Citat caput 18 concilii nicaeni, quod tetimonium prima parte habes et coclusionem. Caput allegat in haec verba: Quamquam accusati pontificis causam propriam cardinalibus, episcopis, scrutari liceat, non inconsulto romano pontifice licet definire, cum Petro apostolo ab ipso Domino dictum sit: Quaecumque ligaveris super terram.

Dicetis. Ea capita non inveniuntur nunc in concilio nicaeno. Fateor. Sed ipse Iulius dicit in sacro romanae sedis scrutinio inveniri. Et in epistola Athanasii et pontificum aegyptiorum ad Felicem papam. Scimus, inquiunt, in nicaena synodo ab omnibus concorditer esse roboratum non debere absque romani pontificis sententia concilia celebrari, nec episcopos damnari. Quae et alia plurima necessaria capitula synodica ab haereticis sunt immissa nobisque sublata.

Hoc etiam textatur Felix papa. Sed et idem Iulius in epistola ad Marcellum papam dicit fuisse 70. cap. 16. dist. cap. 70. Gelasius papa cap. multis 17. dist. ad probandum quod maiores et dificiliores quaestiones ad sedem apostolicam sunt referendae, adducit quod illud sancta synodus instituit; id est, nicaena. Idem Innocentius expresse ad Victorinum, cap. 3.º.

Item Felix papa in rescripto ad eosdem episcopos aegyptios adducit quaedam capta ex nicaena synodo, quae nunc non habentur. Et id etiam de quo nunc disserimus. Et dicit ea cap. a pravis hominibus esse deleta, citatque testem ipsum Athanasium, qui praesens fuit concilio.

[63] Ms. notuere.
[64] Ms. concilium.
[65] Ms. causae.

Idem fatentur episcopi trium conciliorum in Africa congregati in epistola ad Damasum. Vestrae sedi inquiunt finem negotiorum et sententiam de[66] Dei rebus inquirendi patrum diversa omnium reservare, antiquis enim regulis sancitum est ut quidquid quamvis remotis principiis ageretur non prius accipendum est quam ad notitiam ab me sedi vestrae fuerit deductus, ut eius auctoritate firmetur.

Damasus in rescripto ad eosdem dicit: Nihil nisi confirmatum per pontificem valere. Satis enim omnium episcoporum apostolicam sedem esse constitutam. Ait enim: Tu es Petus. Idem Damasus epistola ad Prosperum et caeteros Numidiae orthodoxos episcopos. Vide Innocentium primum epistola ad concilium carthaginensem. Et in alia epistola ad concilium milevitanum. Congrue, inquit, apostolicae sedis arcana consulitis antiquae regulae formam sequentis[67] quam toto semper ab orbe nostis esse servatam scientes quod per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanent, praesertim quoties ratio fidei ventilatur.

Leo papa epistola 54. ad Anastasium et epistola 67. ad episcopos viennensis provinciae veritatem inquit: Quae ante legis et prophetarum praeconio continebatur in beatissimo Petro apostolorum omnium summo Dominus principaliter collocavit, ut ab ipso veluti quodam cap. dona sua in corpus diffunderetur ut exterius sit divini ministerii qui ausus sit a Petri solicitate recedere. Nam in consortium divinae veritatis assumptum id quod ipse cum voluit ipsum nominare dicendo: Tu es Petrus et super, etc. Ut haec aedificatio templi mirabili munere gratiae Dei in Petri solicitate consiteret oportet hanc petrae firmitatem. Impia vult praesumptione tristare quisquis eius potestatem tentat infringere id quod accepit a veteribus non sequendo.

Gelasius papa ad Anastasium augustum. Et in decretis suis habemus cum 70. Epsicopiss. Et ad episcopos Dardaniae. Idem dicit Bonifatius papa 2.ª epistola ad Eulalium ponit [fol. 13r] confessionem episcopi carthaginensis remittens romanae ecclesiae. Est autem confessio eius mihi prima salus et rectae fideiregulam custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus et super, etc.

Et haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia catholica religio semper servata est extra maculam in fide apostolica, idoeque anathematizamus omnes qui contra sanctam romanam et apostolicam suas erigunt cervices sequentes in oneribus apostolicam sedem, in qua est integra

[66] Ms. de de. Repetición.

[67] Ms. sequenti.

et vera christinae religionis et perfecta soliditas promittens sequestratos a communione ecclesiae catholicae; id est, non consentientes sedi apostolicae. Eorum nomina inter sacra recitanda non esse mysteria, quae videlicet sanctae romanae ecclesiae et apostolicae privilegia cavere[68] renituntur.

Eandem confessionem misit episcopus constantinopolitanus cum ecclesia constantinopolitana uniretur romanae ecclesiae a qua defecerat. Quam eandem confessionem Hormisda etiam papa misit ad episcopos Hispaniae. Vigilius papa in decretis cap. ultimo. Idem dicit Gregorius epistola ad episcopum Augustinum anglorum. Similiter habemus in quadam extra vaganti Bonifatii 8. de maioritate et obedientia cap. unam sanctam. Item in fine sunt multa loca, peculiariter 17. dist. et 19. et 20. et 21. et 22. et 24. Et q. prima et 80. dist. cap. nobis et in decretalibus de electione cap. 4º. et de baptismo et eius effectu cap. 3.º.

Nec desunt concilia in hanc partem. Et in primis iam citavimus concilium nicaenum. Habetis etiam in 5.º synodo constantinopolitana in assertioni synodali quam obtulerunt Theodorus et omnes monachi. Et in alia assertione antcedenti quam obtulere episcopi in alia synodo congregati. Et expressius habetis in sententia in concilio constantinopolitano contra Antinum haereticum, quam pronuntiavit Minas archiepiscopus constantinopolitanus, ita asserens in fine: Nos apostolicam sedem sequimur, et sic obedimus, et ipsius communicatores habemus et condemnatos ab ipsa, et nos condemnamus. Hoc autem dicit quia Agapitus condemanaverat eundem haereticum.

Item habes in 6.ª synodo constantinopolitana actione 4.ª confesionem fidei quam Agathus papa misit ad Cornelium, ubi postquam expresit auctoritatem se dedisse legatis in quantum eis dumtaxat iniunctum est ut nihil; scilicet, praesumant augere vel minuere vel mutare, sed traditionem apostolicae sedis ut a praedecessioribus apostolicis pontificibus instituta est scirentur enarrare. Post haec, inquam, subiicit Romae ecclesiae fidem de ea quaestione quae controvertebatur. Et tandem haec est, inquit, apostolica doctrina quam apostolus tradidit, cuius admittente praesidio haec apostolica eius ecclesia nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est, sic ut Dominus prope erat. Concludit tamen: Petre, petre, ecce Satan. Et infra in suggestione synodica quam Agato cum multis synodis misit Constantinopolim, ut patet actione 13. et 8.ª.

Item 8.ª synodo generali, ubi habetur libellus Adriani papae acceptus ab ipsa synodo. Prima salus est recte fidei regulam custodire. Et quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententiam dicentis: Tu es Petrus, et deinde ipsa synodus acceptans doctrinam apostolicae sedis, ita inquit,

[68] Ms. cafvere.

quoniam sicut diximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem speramus ut in una communione quam sedes apostolica praedicat esse meremur, in qua est vera et integra christianae religionis soliditas. Quare non consentientes sedi apostolicae eorum nomina inter sacra mysteria nominanda non sunt, nec recitanda. Haec ibi.

Item 25. q. 2. cap. si quis dogmata pro catholica fide a sedis apostolicae praesule promulgata contempserit, anathema sit. Est autem Niclolaus praesidens universaliter loquendo. Item de summa Trinitate cap. 2.º in concilio lateranensi: [fol. 13v] Volumus quicquam Abbati Ioachim derogari cum omnia scripta abiurare mandaverit apostolicae sedis iudicio approbanda vel etiam corrigenda, firmiter confitens se illam fidem tenere quam romana tenet ecclesia, quae disponente Domino cumptorum fidelium mater est et magistra.

Item Gregorius concilio Luddunensi de summa Trinitate in 6º., ubi romana ecclesia asserit esse omnium fidelium mater et magistra. Idem fatentur episcopi trium conciliorum in Africa congregatorum in epistola ad Damasum. Et concilium carthaginense ad Innocentium et milevitanum ad eundem.

Breviter. Omnia concilia, tam generalia quam porvincialia, quae confirmationem petunt suarum definitionum a summo pontifice, ut latius de multis conciliis os tendit, ostendit Turriscremata lib. 3. pag. 32. et 33. et 34. Vide ibi. Nam multa concilia dicunt non habere synodica decreta firmitatem nisi per sedem romanam approbentur. Unde in 6.ª actione Chaldedonensis synodi dicitur quod in omnibus synodis sententias decretas confirmabant per auctoritatem sedis apostolicae, quia aliter nullum robur habebant haec ibi.

Ex sanctis nolo multa congregare loca, sed quaedam dumtuxat insignia eaque eorum qui principes habentur in ecclesia.

Cyprianus tractatu de simplicitate praelatorum 24. q. 2.ª cap. loquitur Dominus, dicit: Qui cathedram Petri super quam fundata est ecclesia deserit esse in ecclesia non confidat. Et libro primo epistolatum ad Cornelium et lib. 4.º ad Papianum. Ambroius lib. 1º. de excessu fratris sui Satiri cap. 7. Peractatus est, inquit, an de episcopis catholicis esset; hoc est, cum romana ecclesia conveniret. 24. q. 1. cap. quae dignior citat idem Ambrosius profitentem se in omnibus sequi romanam ecclesiam.

Item 50. dist. cap. fide horum et 24. q. 1. cap. advocavit. Item sermo 47. de fide Petri apostoli: Bonum pastor tuendum gregem accepit ut qui sibi inferius cum fuerat, fieret omnibus firmamentum. Et quoniam ipse interrogationis tentationem mutaverat. Denique pro soliditate petra dicitur:

Tu es Petrus. Petra enim dicitur quod prius in nationibus fidei fundamentum posuerit, et tanquam saxum immobile totius operis christiani compagem molemque contineat.

Ecce Ambrosius aperte dicit Petrum esse petram firmam super quam Christus fundavit ecclesiam, quod de successoribus etiam oportet accipere, et quoniam Augustinus in Ioannem et de verbis Domini homilia 13., veritas est dicere super petram ecclesiam fundatam. Et intelligit super hanc petram; id est, tuam confessionem, qua expositione se tuentur oppositum asserentes.

Volo adducere auctoritates aliquorum sanctorum, qui dicunt ecclesiam super Petrum funddatam. Augustinus primo libro retractatioum cap. 21. citat Ambrosium hoc dicentem. Similiter Cyprianum epistola ad quintum fratrem. Hieroymimum et 1.º libro contra Iovinianum: Super Petrum ecclesia fundatur, et unus inter 12. eligitur ut schismatis tollatur occasio. Et in 2.º super Esaiam super id: Erit praeparatus mons domus Domini. Et in cap. 16. Esaiae, et libro 1.º contra pelagianos. Rofensis et Aedigius citant[69] Hylarium super Matth., Cyrilum libro 2. in Ioannem cap. 12. Gregorius, ad Mauritium augustum.

Origenes homilia 6. in Matthaeum. Dionysius, cap. 3.º de divinis nominibus. Eusebius lib. 2.º cap. 14. Lactantius lib. 7. Anselmus ad verba in Paulinum. Vide Chrisostomum homilia 52. vel 55. Sumat discrete hoc dicentem et conclusionem nostram confirmantem. Leo papa 5.ª ad Flavianum dicit: Petrus a principali petrae soliditatem traxit, et virtutis et nominis. De qua epistola vide cap. sancta romana, dist. 15., et concilium; siclicet[70], constantiense in fine. Eandem quaestionem et conclusionem [fol. 14r] ponit Theophilactus in illud Lucae 22., Ego rogavi. Idem Beda Lucae 22., et Gregorius in registro epistola 181 ad Eulogium episcopum.

S. Thomas in libello contra errores graecorum adducit Cyrilum in libro thesauri dicentem: Per hanc Domini promissionem ecclesia apostolica Petri ab omni seditione et haeretica circumventione immaculata manet super prophetas et apostolos super omnes primates ecclesiarum et populorum in fide plenissime et auctoriate Petri, et cum aliae ecclesiae quorumdam errorum fecundatae sint ipsa stabilita regnat omnium opturans ora haereticorum. Et nos necessitate salutis typum veritatis ut sanctae apostolicae traditionis una cum ipsa confitemur. Haec ille.

Cyrilus eitam patriarcha Hierosolymitanus. Ut membra, inquit, maneamus in capite nostro apostolico throno romanorum pontificum, a

[69] Ms scitant.

[70] En el ms. hay una *s* o un *5*. Aquí se ha colocado: scilicet; es decir, se intepretado como una s.

quo nostrum est quaerere quod credere teneamur, quoniam ipsius solius est statuere, disponere, solvere et ligare loco illius qui ipsum aedificavit et eligit. Et multi alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit. Haec ille.

Maximus epistola ad orientales daubus coniuncturis sanctarum literarum utitur ad idem probandum. Prima est quod cum angelus et sciret et possit erudire Cornelium destinavit ad Petrum. Voluit enim officium eius usurpare, cui noverat esse concessum. Altera est quod Paulus apostolus ad Petrum magisterium venit et mansit apud eum diebus 15. Citat enim in hac sententia s. Thomas concilium chalcedonense.

Et quidem primo concilio chalcedonensi non aliud habetur quam quod omnes acclamaverunt post propositionem Leonis romani pontificis: Leo apostolicus et universalis. Sed in concilio 2.º chalcedonensi, quod fuit 8.ª synodus generalis habentur verba quae nos retro citavimus. Vide Augustinum, ne quis putet eis nobis deest testimonium, super Ioannem tractatu 56. Et libro 2.º contra donatistas, et epistola 106. ad Paulinum. Et epistola 162. quae incipit: Dominus dilectissimus Pelagius cap. pudenda 24. q. 1. citat eum epistola fundamenti. Bernardus idem sentit exprese epistola ad Innocentium.

Demum unus nobis Hieronymi sit satis, qui epistola ad Damasum papam de nomine hypostalis ait: Cathedram Petri et fidem apostolico ore laudatam censui consulendam ego, nullum praemium nisi Christum sequens, beatitudinis tuae; id est, cathedram sancti Petri communione conformem supra illam petram fundatam ecclesiam; imo, quicumque extra hanc donum agnum comederit prophanus est, quicumque non tecum colligit spargit; hoc est, qui Christi non est antichristi est.

Hoc autem testimonium alioquin manifestum evertit Erasmus, super hanc petram inquiens, non super romanam. Fieri potest ut romana quando degeneret, sed super eam fidem quam Petrus professus est. Et hactenus romana servaverit ecclesia, qua non alia minus laboraverit haeresibus. Hactenus Erasmus. Constat contrarium antecessorum nostrorum testimoniis apostolicam sedem immaculatam semper conservasse religionem. Et fidem, ut Eusebius papa ait 24. q. cap. in fide, et multi alii quos retro citavimus.Et Erasmus ait: Non minus alia laboravit haeresibus. Da mihi Erasme quando ecclesia romana haeretica fuit.

Sed ad rem. Aperte haec glossa contrarium dicit textui. Dicit enim ibidem Hieronymus: Haec est fides papa beatissime quam in catholica didicimus ecclesia in qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est emendari cupimus a te qui Petri sedem et fidem tenes, si autem haec nostra

confessio apostolatus tui iudicio comprobetur quicumque vel culpare voluerit se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum, sed haereticum comprobabit.

Ex sacris literis habes testimonia. Et primo. Deuteronomii 17. utitur Innocentius 3.us extra. qui filii sunt legitimi cap. 13. Et Matth. 16. Beatus es Simon Bar Iona. Nota primo unum, Petrum pro omnibus respondisse, idque ex Dei revelatione. 2.º. Nota nomen antiquum: Beatus es Simon, ne aliis [fol. 14v] loqui crederetur. Nota 3º. Filius Ionae, ne de alio Simone intelligeretur. Nota 4.º. Tibi. Non Ioanni nec Iacobo. Nota 5.º, Tu es. Non vocaberis solum, sed es Petrus et saxum. Nota 6.º, Super hanc petram. Quorsum dicit Petro: Tu es petra, nisi intelligatur supra Petrum ecclesiam esse edificaturam; idcirco enim Ioannis 1.º cephas; id est, petra, a Domino est vocatus.

Nota 7.º, Portae inferi non praevalebunt adversus eam. Sive Petram sive ecclesiam accipias idem est, inquit Origenes super Matthaeum Manifestum est autem. Etiamsi non exponatur quod nec adversus petram, nec adversus ecclesiam, portae praevalebunt infernorum. Nota 8.º, Et tibi dabo claves. Claves aperiunt regnum caelorum. Tollunt ante omnia impedimenta quibus ingressus regni caelorum impeditur. Sed ex parte intellectus obstat ignorantia fidei, sicut ex parte voluntatis affectio prava. Ergo datur Petro potestas ad tollendum ignorantiam et tollenda peccata. Igitur: Quaecunque solveris vel ligaveris, sive spectent ad intellectum sive ad assensum, erunt ligata in caelis, quod nos dicimus: In fide et moribus errare non posse.

Item illud Exodi 18. Quo utitur Bernardus ad Eugenium lib. 2.º cap. 6. Ubi Moisi Iethro. Esto, inquit, tu populo in his. Solum id fecit. Omnia quaecumque illi suggeserat. Quomodo ergo credendum Deum synagogae providisse de uno Moyse ad quem maiores ecclesiae et quaestiones referrent, Christum autem ecclesiae suae non providisse. An potius volumus quod legatur Iudicum 17., ut his diebus non sit iudex in Israel, sed unusquisque quod sibi videtur bonum hoc faciat. Hoc videlicet haeretici cupiunt.

Postremum testimonium est id Lucae 22, quod s. Thomas et fere omnes adducunt tam sancti quam pontifices: Simon, Simon, bis reperitur in graeco. Et sic legit Agahus papa actione 4.ª concilii constantinopolitani: Ecce Satan expetivit. Vide Caietanum de primatu papae cap. 12. Et in Apocalipsi cap. 14. Ecce propter fratres datur privilegium Petro ut scilicet confirmet illos, sed ita dixisset: Expetit vos. Non ait: Ego rogavi pro vobis, sed pro te.

Oritur tamen dubium. Quia hoc ad solam Petri personam pertinet. Non autem refertur ad successores. Alioquim oporteret omnes pontifices prius averti, ut conversi aliquando confirmarent fratres suos.

Respondeo ad hoc. Aliud est in Petro quod spectat ad ipsius personam. Aliud quod spectat ad ecclesiae utilitatem. Negare Christum personae erat, sed fratres confirmare erat ecclesiae. Similiter, quod fides personalis Christi semper interius servaretur personae erat. Quod confirmando[71] alios solidam fidem proponeret, nec sic proponendo deficeret ecclesiae erat. Igitur romanus pontifex non haereditavit aut privilegia personalia aut culpas privatas Petri quae videlicet per accidens Petro pontifici confugebantur.

Sed successit in his quae spectant ad omnem utilitatem ecclesiae. Sicut v. g. omnes apostoli habbuere generalem iurisdictionem in toto orbe speciali privilegio. In illo non sucdederunt episcopi apostolis, sed solum in potestate ordinaria suorum episcopatuum.

Adde adhuc, si placet, id Ioannis 21., Pasce oves meas. Ergo pastor omnium fidelium et a Deo constituus. Ergo et doctor atque magister. Alias pascua doctrinae salubris dare omnibus non possit. Unde ad Ephe. 4.º pastores et doctores eosdem dicit.

An autem sit haereticum tenere quod papa possit errare in fide. Decrevit magister Cano in prima parte quod non. Hic autem dixit duo. Primum, quod per se sine dubio est haeresis pro tali damnanda cum ad concilium referatur.

Probatur. Quia testimonia retro citata et prima parte id probant. Et Nicholaus papa atque Hieronymus ita exprese dicunt esse haereticum. Iterum nos credimus sanctam ecclesiam non solum catholicam, sed apostolicam. Et apostolica dicitur solum sedes romana, ut patet ex conciliis iam allegatis, ex pontificibus et sanctis, et ex uso hodierno. Nam sola romana sedes apostolica dicitur. Et mihi certum est quod post ecclesiam catholicam quam in synbolo apostolorum confitemur addita est ecclesia apostolica in symbolo patrum propter hanc rationem quanquam alii aliud [fol. 15r] fingant.

Unde mirabilis est huius domus compago et structura. Ecclesia enim habet firmitatem a concilio, quod ecclesiam catholicam repraesentat. At concilium habet firmitatem a sede apostolica sicut vigor corporis ab ossibus et nerviis. Sed ossium et nervorum a capite, rursus aedificium a columnis, columnae a fundamento pendent. Est autem fundamentum super quem fundavit ecclesiam Christus.

2.º. Dico quod nunc est grave peccatum, licet non sit haereticum defendere quod papa et ecclesia romana possunt errare. Est certe perniciosa opinio.

Primo, quia si inter patres concilii est differentia, oportet ponere iudicem ad definiendam litem. Aliter necesse erit schisma. Dicit Lutherus: Sacra

[71] Ms. infirmando.

scriptura est iudex. Quid si disputatio sit de sensu sacrae scripturae. Quid etiam si sit de aliquo libro, an sit cnonicus. V. g. de epistola Iacobi.

Deinde, quia cum ad singulos haereticos condemnandos sit vanum; imo, adeo intollerabile congregare concilium generale, certe non esset provissum ecclesiae.

Si interim, donec appellatur ad concilium generale, licet haereticos impune vivere. Primum, quia consuetudo ecclesiae est in contrarium. Non enim admisit unquam appellatio in causis fidei a Sede Romana, sed condemnatos ab illa ecclesia habet pro condemanatis. Et ut bene dicit Caietanus in Apologia cap. 14., ignis experientia probaret si repugnaret pertinaciter definitioni romanae ecclesiae appellans ad concilium.

4.º. Postquam haeretici sequuntur oppositum huius nostri dogmatis non liceret catholicum illis favere praesertim cum videant concilia tam generalia quam provincialia sine pontifice errasse, cum pontifice nunquam, quod est argumentum manifestum.

5.º. Si demus rem esse ambiquam quam pontifex definit, iam quaero an teneamur obedire an non. Si sic, ergo si errarent, papa erraret, et ecclesia. Si non, ubi; id est, ubicumque ligaveris, etc. Et similia testimonia quae saltim in rebus dubiis communicant praepositis. Esset parendum. Certe est inducere rebellionem a romana sede et apostolica ecclesia. Dico tamen non esse haereticos qui oppositum opinantur, quoniam parati sunt hanc renovare sententiam cum ecclesia definiet. Et partim sunt excusandi. Quod non ita apertum erat contra fidem.

Antequam autem ad argumenta proposita respondeamus, nota pro solutione 4.i argumenti propositi prima parte quod Ioannes 22. quando misi vos usque ibi tollat similiter et parum. Vide Chrisostomum super Matth. cap. 10. Deinde Actuum 4., Multitudinis autem credentium usque ibi: Erant illis omnia communia in Domino. Cenobitae voantur. Quae vita tanto felicior est quanto statui futuri saeculi imitatur ubi omnia communia. Hactenus ille.

Certum est enim quod in illis erant apostoli, ut Clemens asserit epistola 4.ª. Et habes illam 12. q. 1. cap. dilectissimis. Ergo aliquid habuere in communi. Propterea Ioannis 4,º: Discipuli, inquit, abierant in civitatem ut cibos emerent. Emptio autem non esset nisi traderent suum dominium venditori. Alias deciperent illum. Praeterea Ioannis 13. cum Christus dixisset Iudae: Quod facis, fac citius. Quidam putabant, inquit evangelista, quia cum loculos habeabat Iudas, quod dixiset ei Iesus: Eme ea quae nobis opus sunt ad diem festum aut ad egenos.

Super quod vide Augsustinum cuius verba habes 12. q. 1. cap. habebat, et cap. exemplum. Utrum autem id sit imperfectionis habere; scilicet, in communi, alterius loci est. Nam infra q. 188. dissentitur a S. Thoma, etc.

Ad primum ergo dicitur quod ibi neuter pontifex definivit. Respondent enim pontifices ad privatas quaestiones huius aut illius episcopi per nonnullas epistolas decretales, non tamen definiendo aut fideles ad credendum obligando. 2.º. Dicitur quod etiamsi summus pontifex erraret proponendo in particulari duobus aut tribus christianis aliquid credendum, non esset contra nostram sententiam, quia ex illo errore ecclesia non periclitatur. Secus si toti ecclesiae credendum proponerat, ut videlicet si definiret oppositum esse haereticum. 3.º. Dicitur quod illi pontifices non secum repugnant, nam Nicolaus intelligit definisse quod in simili necessitate qualis fuit tempore apostolorum baptismus collatus in [fol. 15v] nomine Christi est validus. Pelagius autem dicit quod sine necessitate non valet. Fuit quando desit balsamum. Confirmatio per solam manus superpositionem, ut tempore apostolorum, fieri solita est, esset valida, non tamen si non esset similis necessitas. De quo 3.ª. parte q. 66. art. 6. latius.

Ad 2.um. Gratianus 32. q. 7. dicit quod illa definitio Gregoriii evangelicae et apostolicae doctrinae adversa est. Ego tamen nihil tale arbitror esse asserendum. Nam ut sedis apostolicae auctoritate negligamus, uteerque tam Gregorius primus quam 3.us. eam rem definiirunt viri doctissimi in sacris literis, viri excellentissimi simul quam sacratissimi fuere.

Respondeo ego[72] quod loqueretur de ea quae ante matrimonium erat impotens per infirmitatem. Eius simile habes de frigidis cap. 4. ex Lucio 4.º. Et dicit Gregorius explicans suam sententiam hoc modo ad ravanatensem archiepiscopum 33. q. prima cap. significasti. Alias solutiones 3.ª parte dicemus. Sed haec proponenda est omnibus aliis meo iudicio.

[Vide circa hoc dubium Conradum q. 7. dist. 8.ª.] Circa ultimum argumentum prima parte positum Turriscremata respondit quod papa haereticus ipso facto est depositus iure divino, nec ecclesia aliud faciat quam declarare illum non esse pontificem, ubi fuerit haereticus libro 4. cap. 18. 19. et 20. Et ratio potisima est, quia haereticus non est pars ecclesiae. Ergo. Nec apud eandem sententiam tenuit Palude libro de potestate ecclesiastica per quod facile diceretur quod non contingit quod papa est haereticus per rei veritatem. Quare non commisit Deus definitionem ecclesiae nisi homini catholico.

Caeterum Caietanus opusculo de auctoritate papae cap. 18. et 19 tenet oppositum. Et est connumis sententia, quod scilicet non est ipso facto privatus pontificatu, sed probandus. Probat. Quia episcopus haereticus solum per actum interiorem non est privatus potestate iurisdictionis cum eam habeat a papa, qui non tollit eam per peccatum interius. Quandoquidem homo non iudicat nisi de exterioribus.

[72] Ms. ergo.

Item durissimum est quod tota ecclesiae iurisdictio pendeat a fide interiori unius hominis, quae cognosci non potest. Probatur ergo hanc opiniionem, quam credo verissimam. Negatur antecedens, cum error privatus privatae personae non noceat ecclesiae. Quare nihil quod Deus permittat papam in errorem, sicut alii apostoli, incidere, caeterum in proponendo et definiendo non ex sua privata sententia regulat ecclesiam, sed ex assistentia Spiritus Sancti dirigentis ipsum in proponendis rebus fidei.

Prius tamen quam ad alia dubia transeamus operae pretium erit exemplum in sacra scriptura tradere ubi apparent ea quae de conciliis et pontifice dicta sunt.

Primum igitur concilium ecclesiae auctoritate ab apostolis est celebratum. De quo Lucas cap. 15., ubi nota primo illlud concilium generale non fuisse, sed provinciale, quia minor pars apostolorum fuit; scilicet, Iacobus, Ioannes et Barnabas cum Petro summo pontifice.

2.º. Nota quod cum schisma in ecclesia anthiochena esset exortum, non alia via inventa est ad seditionem comprimendam, nisi ut ascenderent Paulus et Barnabas et quidam ex aliis qui Paulo adversabantur ad apostolos et presbyteros in Hierusalem ut ab eis conclusionis definitionem acciperent.

3.º. Nota quem honorem detulerit Paulus ecclesiatico concilio, nam ad Gala. 2.º ait : Ascendit per revelationem et contulit cum apostolis in Hierusalem existentibus evangelium quod praedicabat in gentibus. Seorsum autem cum aliis qui videbantur aliquid esse, ne forte in vanum curreret aut cucurrisset, ubi nota secundum revelationem. Item generaliter cum aliis et specialiter cum his qui videbantur esse aliquid. Tandem nota: ne forte. Magna est enim hyperbole et emphasis.

4.º. Nota quantam fidem congregationi in qua Petrus erat habuerit antiochena ecclesia, nam facta seditione inter praedicatores evangelii, nec Paulo nec Barnabae addiderent, nec aliis e Hierosolimis ex adverso defenderant, sed satuerent ut ad apostolos et presbyteros haec conclusio deferetur, quorum definitioni penitus acquievere[73].

5.º. Nota [fol. 16r] de omni ecclesia hierosolymitana ad desserendum de ea quaestione non convenerunt in concilium, nisi apostoli et seniores; id est, praebyteri cateri non admissi sunt in concilio.

6.º. Nota quod non protinus revelata, sed facta est, inquit Lucas, magna conquisitio. Non enim dormientibus et scitantibus[74] in concilio patribus Spiritus Sanctus assistit, sed diligenter inquirentibus rem de qua disputatur.

[73] Ms. acquicuere.

[74] Ms. scitantibus.

7.º. Nota quemadmodum dicussione sacra fungens Petrus inquit: Unum fatres vos scitis, quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum evangelii et credere. Cum autem conclusionem definisset, tacuit, inquit Lucas, omnis multitudo. Ibi nota summi pontificis auctoritatem.

8.º. Nota quod Iacobus probavit quidem quod a Petro fuerat definitium. Tamen adiicitque in eius rei confirmationem prophetae Amos testimonium. Cum tamen Petrus non induxerit nisi exemplum rei gestae erga Cornelium et argumentum ex iugo insoportabli veteris legis, unde non sine causa praeter auctoritatem summi pontificis adhibentur episcopi in concilio ut magis confirmet ea quae a pontifice definiuntur, sed et quaedam provident episcopi quae summus pontifex alioquin per se providere non poterat, addidit enim Iacobus constitutionem maxime necessariam, ut abstinerent gentes a contaminationibus simulacrorum et fornicatione et soffocatione et sanguine. Quare iuvant omnino summo pontifici patres in synodo congregatis.

9.º. Adverte quod non ad omnia ibi statuta et definita sacram scripturam induxerunt, sed propria auctoritate decrevere gentibus esse abstinendum ab idolotitis.

10. Nota quod nomine totius concili fertur sententia quae ad antiochenam ecclesiam delata est. Apostoli, inquit, et seniores fratres his qui sunt Antiochiae fratribus salutem. Et item, quoniam audivimus: Placuit nobis collectis in unum eligere viros. Misimus ergo Iudam et Silam. Et rursum. Visum est Spiritui Sacnto et nobis. Nulla ibi mentio de Petro peculiaris facta est, sed omnibus sententia tribuitur. Omnes deferunt, quia omnes sunt iudices.

Ultimo nota quod dicunt: Visum est Spiritui Sancto et nobis, ut significet concilium legitime congregatum ab Spiritui Sancto gubernari, etiamsi provinciale sit, dum tamen auctoritas summi pontificis intervenerit. Ecce concilii apostolici formam, ubi non se opposuerunt concilio, sicut modo Lutherus, nec gentiles dicentes: Cur dicitis vere normas legis esse necessarias cum Christi fides et iam sine operibus legis sufficiat ad salutem. Sed nec iudaei quidem reclamavere cum tantum possint scripturam citare: homo cuius preputii caro circumcissa non fuerit.

Item etiam, quamvis a Paulo et Barnaba appellaverunt ad Petrum, Hierosolymis autem existentem, non tamen a Petro cum concilio provinciali ad generalem appellarunt, certe nobis formam praestasset quam oportet imitare.

An definitiones concilii et pontificum sunt sacra scriptura. Et praeterea quae prima parte dicta sunt. Habes argumentum in partem affirmativam et ex

Innocentio 3.º de celebratione missarum cap. 6.º dicente scripturam sacram dicere quod iniuriam facit martyri qui orat pro martyre. Et tamen id non dicitur nisi ab aliquo concilio vel pontifice. Ergo. Confirmatur. Quia fides nostra non fertur nisi ad ea quae sunt a Deo revelata, atque ex consequenti sacra scriptura.

Ad hanc questionem respondeo quod prima parte est assignata duplex differentia, quarum una est quod non in omnibus assitit Spiritus Sanctus in conciliis, sed in omnibus etiam minimis assistat sacris doctoribus. Circa quod ibi est dicendum quod aliquando sacri doctores quae videbant humanitus scribebant.

Circa cuius solutionem nota quod non defuerunt qui existimarent esse in libris canonicis aliqua humano more scripta et commemorata in quibus nihil vetaret sacros scriptores labi vel memoria vel intelligentia cuiusque parvi rei momenti quae non essent ad fidem necessaria, cuius erroris notatus est inter caeteros Erasmus.

[fol. 16v] Id autem quam sit perniciosum, tamen si a viris doctis multiphariam ostensum est, ego tamen non alio argumento demonstro quam quod sacrarum scripturarum maiori ex parte labefactatur auctoritas si id semel admittamus. Nam licet prophetae rationabilia sua ex Dei auctoriate proferant: Haec dicit Dominus, Deus locutus est, etc.

At historiographi nihil ea forma loquendi solent enarrare. Quare non poset distingui in historiis saacris quid ex Deo, quid esx homine esset, quid auctor ex revelatione divina, quid ex spiritu, quid ex ingenio humano proferrent, quo circa fluctuaret passim in sacris historiis legentium et audientium fides dum ignoraretur quoniam spiritu divino aut humano haec aut illa particula esset scripta.

Deinde, ut Augustinus ait, si in sacro aliquo libro unaqualibet falsitas reperiatur totius libri certitudo perit. *Porque quien dize una dira ciento*. Unde Dominus Ioannis 14.: Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, etiam alias oblita suggeret, etiam alias humanitus gesta suggeret. Suggeret etiam quae ab aliis humano more scribentur omnia.

Ad argumentum fateor non singula scripta esse a sacris doctoribus et auctoribus ex speciali et propria revelatione, sed singula et minima scripta sunt ex peculiari assistentia Spiritus Sancti, a quo certissime cognoscebant se moveri tenerique ne errarent. Etiam in his quae alias humanitus possint scribi non experiebantur in se et quando divino spiritu afflati loquebantur, et quando humano. Quod namque est quod apostolus prima Corinth. 2.º ait: Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis. Et loquimur, usque ibi: Nos autem sensum Christi habemus.

2.º. Arguitur ad idem. Nam apostolus primae Corinth 7 ponit quaedam de quibus asserit quod Domini sunt mandata. Principio inquit: Non ego, sed Dominus. Ergo sacri doctores quaedam tradebant humano consilio sine revelatione. Ea enim quae prophetae per revelationem dicebant non dicebant: Non Dominus, sed ego. Sed: Haec dicit Dominus Deus. Si ergo Paulus ex interna revelatione omnia scribebat, quare dicit: Ego dico, non Dominus.

3.º. Arguitur. Si papa et concilium debita diligentia non adhibeant, errare possunt, ut illi qui non habent internam revelationem. Ergo cum non constet an patres consenserint et concilium quod in se est, non constabit an erraverit per defectum diligentiae necessariae. Idem dubium est de pontifice.

Et confirmatur. Quia si ego facio quod in me est, etiam non errabo in fide. Quare nihil propterea summus pontifex habebit quam ego, si prius oportet adhibere humanam diligentiam quam fidei conclusionem definiat.

Ad 2.um respondeo quod Paulus vocat praeceptum Domini seu consilium quod a Domino in evangelio praeceptum est, quodque Christus proprio ore praecepit vel consuluit. Nam quod consilium suum Paulus non crederet esse humanum, sed divinum, satis iudicat inquiens: Beatior erit si sic permanserit per meum consilium. Puto autem quod etiam ego spiritum habeo. Sed contra. Ergo praeceptum Pauli de non ordinando quod non sit nisi unius usxoris vir, esset praceceptum divinum. Ergo papa non posset dispensare. De hoc 3.ª parte dicemus.

Ad 3.um respondeo quod Deus suaviter disponit omnia, et sicut providit finem et media ad finem necessaria. Sicut enim si promitteret cuipiam aeeternam vitam, confert illi gratiam bonarum actionum, quibus ad eam vitam perveniet. Sic, cum promiserit ecclesiae fidei firmitatem, certe non deerit quominus tribuat ecclesiae orationes et caetera media, quibus haec firmitas conservatur. Quare non admitto quod pontifex aut concilium [fol. 17r] praetermittant aliquando diligentiam debitam fidei quaestionibus decidendis ad confirmationem. Negatur antecedens. Nam persona privata quamvis docta et famosa etsi diligentiam adhibeat, poterit errare in fide invincibiliter. Tamen et sine culpa concilia semper definient veritatem, etc.

Unde ad 1um. argumentum positum in cap. quaestionis respondeur quod quandoque dicuntur canones sacri leges pontificiae ad differentiam legum civilium, quo sensu scripturam sacram Innocentius appellavit.

Ad confirmationem respondeo quod duplices positiones possunt in concilio definire. Aliae propriae theologicae, quia colliguntur ex altera de fide et altera naturali lumine cognitae. Et tales secundario et mediate pertinent ad fidem, nec oportet a Deo esse revelatas, sed consequi ex revelatis. Alia vero

definiuntur quae proprie et directe ad fidem pertinent, ut articulus fidei. Et tales sunt quidem a Deo revelatae non pontifici aut concilio, sed prophetis aut apostolis ex quarum revelatione pontifex aut concilium fidei quaestiones disseruit.

[Dubium egregium.] Consequenter est dicendum cum conciliia habeant sequi motiva exteriora in definiendis rebus fidei, quia scilicet non habent revelationem interiorem an sacra scriptura sit regula ecclesiae in definitione huiusmodi quaestionum, an etiam praeter sanctas literas aliam sequantur regulam vel auctoritatem vel motivum. Et suadetur primum quia esse revelatum a Deo est prima ratio credendi. Sed concilio aut papa nulla fit revelatio nova. Ergo solum oportet fidem adhibere his quae sacris literis et sacris scriptoribus scripta sunt.

In contrarium est quod multa habentur in ecclesia certa quae in sacra scritura non habentur expressa.

Ad hoc dicunt lutherani iudicem primum in nostra fide esse sacram scripturam. Ex quo inferunt unum corollarium: Quod nihil summus pontifex valet definire nisi id sacris literis sit expressum. Nec illi credendum nisi ex sacrarum literarum testimonio probat, quia non est propheta nec evangelia. Ergo ex iam revelatis opus est definire credenda.

Confirmatur. Quia Deut. 17. dicitur: Facies quaecumque docuerint te iuxta legem Domini. Ergo si non definitur quid a concilio iuxta legem Domini, fidem meam illi alligare non est necessarium. Pro plena huius quaestionis decisione statuemus aliqua fundamenta quae hactenus negare non potest.

Primum est Christum nullum librum scripsisse. Imo nec praecepisse quod scriberetur. Matth. 28. [75]: Euntes. Non dixit: Scribite, sed: Praedicate. Et Hieremiae 31., Post dies illos, dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eam. 2.ª Cor. 3.º: Epistola estis Christi administrata a nobis et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapidaeis, sed in tabulis cordis carnalis. Ecce discrimen legis legis antiquae et novae. Utraque in monte data est. Utraque per mediatorem populo. Sed illa vetus scripta tabulis lapidaeis, haec in cordibus. Vide primam homiliam Chrisostomi in Mattha. 2.um. et ecclesiam esse antiquiorem scriptura in veteri testamento.

Notandum est. In novo quoque dictum est. Theophilactus circa exordium Matthei asserit Matthaeum evangelistam scripsisse post 8. annos ascensionis Christi. Ioannes post 22. Beda autem super id Ioannis: Hic est discipulus ille qui scripsit haec post 65. ascensionis Christi esse Ioannis evangelium.

[75] Ms. 27.

3.um est. Sacra scriptura non est authentica sine ecclesie auctoritate, quia scriptores sunt membra ecclesiae et ex auctoritate loquentis pendet scribentis auctoritas. Postremo, quia unde habes hoc evangelium esse Ioannis, illud Matthaei. Item hoc esse a Deo revelatum, Bartholomaei et Nicodemi non esse revelatum, quo cum Augustino confiteri necesse est: evangelio non crederem nisi me ecclesie conmoveret auctoritas.

4.um. est. Ecclesia est iudex scripturarum. Patet primo ex fundamento iam facto. Cum enim unum evangelium recipit, alterum reiicit, fit ex consequenti ut de scripturis iudicet an scripturae sint vel non. Deinde, quia Deut. 17., Si difficile et ambiguum. Non dixit: Vide legem, sed: Ascende et interoga sacerdotem. Propterea, quia haeretici fere omnes admittunt scripturas, sed ad sensum suum eas trahere nituntur. Ariani ferunt 42. loca. (tenet) [76] [fol. 17v] locis scripturae sua dogmata confirmasse. Necesse est ergo de intellectu vero scripturae habere iudicium, quia lex est iudex mortuus et de legis intellectu disputatur ipsaque iudex sui esse non potest.

5.um. fundamentum. Non omnia quae ad doctrinam christianam pertinent sunt in sacris literis expressa; id est, aperta et clara. Probatur de perpetua virgnitate beatae Mariae, de descensu Christi ad inferos, de processu Spiritus Sancti a Filio. Sicut enim articulus de resurrectione con ontinebatur impliciter in illo Exodi 3.º: Ego sum Deus Abraham. Quaemadmodum Christus explicavit adducens illud ad probandum resurrectionem quam sadducaei negabant. Ita ecclesia explicat nonnulla quae obscura in sacra scriptura habentur. Et si hoc non est argumentum suffiicens, nec Christus sufficienter illa auctoritate probavit resurrectionem.

6um. fundamentum. Multa pertinent ad eandem doctrinam et fidem quae nec apertenec obscure in scriptura sunt tradita, sed tenentur tamen e traditione apostolorum, quia alia quidem literis, alia vivae vocis oraculo prodidere. Hoc erudite probat Innocentius 3.us de celebratione missarum cap. 6. Nam illa verba quibus in calicis consecratione utimur; silicet, mysterium fidei, aeterni testamenti, non habentur in evangelio.

Item id: levatis oculis in caelis. Unde et Paulus Actorum 20. Meminisse, inquit, oportet verbi Domini: Beatius est, inquit, dare quam acipere. Et primae Cor. 15. refert Christum aparuisse quingentis fratribus, quae tamen evangelistae non scripserunt, sed Ioannes cap. ultimo dicit: Multa quidem et alia signa fecisse Iesum. Multa ergo a Christo apostoli et ab apostolis acceperunt succcessores quae scripta non sunt. Item 2.ª ad Thesal. 2.º: State et tenete traditiones quas accepistis, sive per epistolam sive per sermonem. Et 1.ª Cor. 11., Caetera cum venero disponam. Et Ioannis 2.ª epistola:

[76] Ms. Falta cerrar el paréntesis.

Plura habeo vobis scribere, nolui per cartam et atramentum, spero enim me adfuturum apud vos et ore ad os loqui.

Ex his patet ad quaestionem propositam quod ecclesia quae fuit post apostolos eritque usque ad consummationem mundi non habet quidem novam revelationem. Nec enim credimus alium futurum esse aut fuisse sacrum scriptorem praeter apostolos et evangelistas.

2.º. Dicitur quod nihilominus concilium et pontifex semper in definitione quaestionum fidei proponunt sibi aliquam divinam revelationem sine qua nihil ad fidem attinere potest.

3.º. Dico. Non oportet semper sequi scripturas solas, sed ea etiam quae verbo tenus ab apostolis accepit ecclesia.

4.º. Dico. Ad dignoscendum quid ab apostolis fuerit traditum opus est concilia antiqua spectare et antiquorum patrum traditiones. Hac enim via cogoscitur quod veluti per manus a prioribus ad posteriores pervenit.

5.º. Dicitur quod tunc etiam cum pontifex suas scripturas sequitur, non est opus expressa commoveri auctoritate, sed satis est e consensu sanctorum expositionem sacrarum literarum accipere, ut concilium 6um., constantiense et florentinum factum est.

Ad primum iam patet quod revelata a Deo non solum intelliguntur quae in sacris literis habentur. Sed ea etiam quae verbo apostoli tradiderunt.

Ad 2.um. eodem modo respondeo. Quod pontifices et concilia quidquid determinant definiunt iuxta legem Domini. In hoc enim diriguntur a Spiritu Sancto ne ab illa in discernendis quaestionibus deficiant, sed lex Domini intelligenda est non modo quae papyro continetur, sed quae in cordibus fidelium per apostolorum praedicationem acceptam usque in hunc diem scribatur.

Hic venit quaerendum an in sola determinatione fidei ecclesia, concilium aut papa non possint errare, an etiam in his quae ad mores pertinent. Huius quaestionis determinationem habes prima parte q. 1. art. 8. Nunc tamen in partem affirmativam esse videtur quod solum Christus oravit ne deficeret fides Petri. Deinde nihil certi habetur a catholicis per fidem quod non sit a Deo revelatum. At omne tale immediate a catholicis tenendum.

In contrarium est id Ioannis ultimo: Pasce oves [fol. 18r] meas. Sed si erraret in moribus, non pasceret, ergo. Confirmatur in concilio constantiensi, sessione 13., ubi condemnatur tamquam haereticus qui dixerit ecclesiam errare consuetudine communicandi populum sub una specie tantum.

Item dico errare non posse in canonizatione sanctorum, ut probatum habes.

Ad primum igitur argumentum respondeo dupliciter. Pirmo. Quod licet ex vi illius promissionis: Ego rogavi, non habeatur ecclesiam in moribus non erraturam, sed habetur ex illo: Pasce oves meas, et ex illo: Et portae inferi.

Deinde dicitur quod si ecclesia approbaret vitium per veritatem, vel e contra, iam deficeret in fide, quia nullum vitium esse videtur quod in sacris literis non reprehendatur, nulla virtus necessaria quae non conmendetur.

Et per hoc ad 2.um, quod Deus revelavit ecclesiam in moribus errare non posse. Alias non esset haereticus qui negret. Et si arguatis: Nam se distinguunt haeretici cum dicunt errare non posse nec in fide nec in moribus, cum idem penitus est, respondeo quod sensus est ecclesia non errare, nec proponento credenda nec facienda.

Sed dicas, quando cognoscemus concilium aliquid ut de fide tenedum definire. Propter ea quae prima parte quaestione prima articulo 8. dicitur, quod in eo cognoscatur si oppositum asserentes condemnantur, si ponaur poena excommunicationis contra eos, si dicatur esse a fidelibus firmiter credendum vel aliis similibus verbis determinetur esse dogma fidei catholicae. Unde quae in conciiliis iudicatum vel explicandi gratia vel statum statuendi aliquam legem, non pertinent ad fidem.

Ultimo est dicendum circa intelligentiam illius testimonii: Ego rogavi por te, Petre, quia s. Thomas hic, et Innocentius de baptismo et eius effectu cap. 3.º, et pontifices fere omnes, inducunt hoc estimonium de Petro et eius successoribus, quare non intelligitur de fide personali cum haec in successoribus aliquando defecerit. Intelligitur ergo de fide iudiciali, ut sit sensus: ne in defineinda fide deficias, ego rogavi pro te. Quod si verum est, male nos ex hoc eodem testimonio retro ostendebamus fidem personalem Petri interiorem non defeccisse, licet fides exterior defecerit.

Ad hoc respondeo quod omnia rite coherent si recte examinentur. Nam privilegia apostolis a Christo concessa, aliter ad ipsos, alier ad successores, referuntur. Quippe in apostolis fuere privilegia personalia amplioris gratiae quam in successores transierunt.

V. g. per haec verba: quaecumque ligaveritis super terram, intelligitur potestas generalis apostolis tradita per totum orbem. Et per illam: Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Sed successores non successerunt apostolis in potestate generali extraordinaria, sed in illam quam singuli in suis ecclesiis apostoli habuerunt. V. g. Ioannes in ecclesia ephesina, Iacobus in Hierosolymitana.

Est aliud exemplum. Dominus dixit Ioannis 14., Ego rogavi Patrem et alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum Spiritum veritatis. Ex hoc colligunt doctores theologi apostolos esse confirmatos in gratia post adventum Spiritus Sancti. Caeterum non ita transit hic Spiritus in ecclesiam praelatorum succedentium ut maneat in sempiternum apud eos per gratiae confirmationem. Sic ratio de illo: Ego rogavi. Et haec de ista quaestione.

5. Diego de Chaves. Ott. lat. 1051 (1547-1548).

[fol. 48r] […] Ultimum dubium est an summus Pontifez possit errare in fide. Pro determinatione est distinctio quae solet poni a doctoribus. Duplex est error, et personalis [fol. 48v] et personalis judicialis. Personalis, ut si vetula esset in errore quod Abraham habuit dios, etc. Et alius est judicialis quando iudicat et proponit aliis credendum, ut Lutherus.

De primo non est dubium. Quia Honorius papa synodo constantinoplitano actio sessio. 11. sicut cuique papa. Et dist. 19. in decretis cap. Anastasius qui fuit haereticus. Sed questio est de iudiciali. De ista materia vide S. Thomae opusculo 1.º cap. 65. usque ad 73. Et in Quotlibeto 9. articulo ultimo et in 4. Sententiarum dist. 24. q. 3. art. 2. quaestiuncula 3. Vide Turrecrematae 2. lib. de Summa ecclesiae cap. 10. usque ad 12. Et Caietanum de authoritate papae et concilii cap. 9. Ioannem Gerson 1. parte tractatu De examinatione doctrinarum, potissime in fine, confirmatione 1. et 2. Et Almain in 3. Sententiarum dist. 24. quaestione unica dubio 6. Vide Castro De iusta punitione haereticorum cap. 6. Et respondetur ad quaestionem et intelligo quatenus est publicus papa. Et doctores parisienses tenent communiter quod papa potest errare, potissime Gerson el Almain. Insuper est adversus Ocham. [fol. 49r] Eandem tenet Adrianus in 4. lib. q. unica de confirmatione articulo 3.º.

Ipsa probant argumentis multis. 1.º arguitur sic. Quia Ioannes 22.us publice docuit quod animae iustorum non vident divinam essentiam usque ad diem iudicii. Et addit quod nullus consequeretur gradum theologiae nisi hoc fateretur. Hoc autem est erroneum ut dicit S. Thomas q. 64. art. 4. ad 3.um, etc. Ergo.

2.um argumentum est. Quia Caelestinus 3.us definivit quod, si alter coniugum sit haereticus, dissolvitur matrimonium. Patet ex. de divitiis cap. quinto.

3.º argumentatur. Quia Alexander 3.us ex. de sponsa duorum cap. licet, dicit quod quidam ex praedecessoribus suis determinaverunt quod, si post

1.um matrimonium contrahunt per verba de praesenti, etc. Hoc autem est erroneum. Ergo papa potest errare.

4.º arguitur. Quia Nicholaus 3.us cap. exiit qui seminat ex. de verborum significatione dicit quod Christus servavit ut franciscani. Hoc autem est falsum. Ergo papa potest errare.

5.º argumentum est. Quia Innocentius 3.us ex. qui filii sunt legitimi cap. per venerabilem adducit legem Deuteronomii et dicit quod Deuteronomium est 2.ª lex. [fol. 49v] Et dicit quod nunc in lege evangelica sunt servanda. Sed in concilio florentino oppositum determinatur. Ergo.

Arguitur[77]. Quia Gregorius 3. in epistola ad Bonifacium episcopum in 1.º tomo concililorum. Respondetur quod propter infirmitatem mulier non poterat abstinere a viro, *mas al reves*. Et post dicit, etc. Ergo. [Responsum fuit supra.][78] Forma argumentum. Quia si papa habet authoritatem, quorsum cogit concilium et congregatur?[79] Sed fortius argumentum est. Quia si papa in quantum persona privata potest errare. Ergo in quantum publica potest errare. Antecedens est notum ex supra dictis.

Sed arguitur Gregorius 3.us epistola ad Bonifacium episcopum quod habetur 1.º tomo concilii et Divus Gregorius in epistola ad Augustinum Cantauriensem, quae habetur eo tomo 1.º., quod si mulier propter infirmitatem non potuerit reddere debitum marito, quod ille si non potest continere se, ducat aliam, priori tamen debitum subsidium non substrahat. Et quod hoc tanquam papa in definiendo dicat patet ex principio epistolae. Dicit enim sic: In talibus tenet haec sancta apostolica romana ecclesia et iam et consulenti tibi de statu ecclesiae non ex nobis quasi ex nobis, seu ex gratia, quid tenere debeas, etc. Eat autem error[80] in fide quod, si mulier incidat in infirmitatem, vir possit ducere aliam priori vivente. Ergo[81].

[fol. 50r] 6.º arguitur. Quia Nicholaus in consecratione dist. 4. cap. a quodam iudaeo definivit quod, si in nomine Christi aliquis baptizetur, rebaptizari non debet. Cuius autem oppositum Pelagius papa definit in synodi Pistoiae distinctione cap. multi et cap. si revera. Et Zacharias papa eadem distinctione capitulo in synodo. Ergo aliquis istorum erravit.

Ultimo arguitur ratione. Quia non est verisimile quod homini haeretico commiserit Christus ultimam fidei definitionem quia quo modo regula aliqua

---

[77] Sigue a continuación: "*O mas abaxo es el este argumento*".

[78] Lo comprendido entre corchetes se halla en el margen izquierdo.

[79] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[80] Ms. herror.

[81] Sigue escrito a continuación: *Esta es una leccion. Vide Cano, que todo esto es del.*

alios recte poterit regulare?[82] Sed interim papa est haereticus. Ergo. Omnia ista argumenta tenet Adrianus. Et Almain. Sed prius quam huic quaestioni respondeamus, oportet facere fundamenta quaedam quae nemo scilicet protervus poterit infirmare.

Sit 1.um fundamentum, quod rudissimi et indisciplinati ingenii est in omnibus quaerere actitudinem mathematicam, sed iuxta naturam rei de qua disseritur argumenta quaerenda sunt. Hoc fundamentum est Philosophi 2. Metaphysicae texto ultimo[83] et 1.º Ethicorum cap. 3.º, ubi dicit quod certitudo non est in omnibus eodem modo perquirenda, sed in fide gentium Iudaeorum. Ex quo sequitur corollarium, quod cum haec quaestio ratione naturali nequeat, testimoniis sacrarum literanum, et patrum veritatem venandam esse.

2.um fundamentum est. In sacris literis non alius sensus accipiendus est quam qui sancti concorditer tradiderunt. De quo vide Rophensem in principio operis Adversus lutheranos. Hoc fundamentum, quia lutherani ab se abiecerunt in varios errores[84] in condere. Quod probatur ex illo Proberbiorum c. 22., Ne transgrederis terminos antiquos, etc. Quod enim locum explicat illic Hieronymus in hunc sensum Ecclesiat. cap. 8., Ne despicias narrationem praesbyterorum. Non te praetereat narratio, etc. Iob cap. 8., Interroga enim generationem pristinam, etc. Hoc enim interest inter catholicos et haereticos [fol. 50v]. Quia tantum suum tribuunt sensum, loquuntur illi novum in sacris literis interpretandis. Sensum sanctorum habent?[85]

Et hoc docet aperte Paulus ad Eph. cap. 4., Deus dedit (inquam) quosdam quidem apostolos, quosdam autem, etc. Ecce praeter tria genera dicit sacrorum quibus Deus in materia sua mysteria revelavit, edidit Paulus 4.um genus; scilicet, doctores et pastores, qui a Deo dati sunt ecclesiae ut quae illi dixerunt, isti nobis explicent et interpretentur. Et ita in 6. concilio constantinopolitano adversus Macharium authoritatibus sacrae scripturae sequendum communem sensum procul interpretatis fuit defensa fides. Similiter in concilio florentino sub Eugenio 4. adversus graecos circa opinionem illius loci Ioan. 16., De meo accipiet et annuntiabit vobis. Quo loco secundum connunem sensum sanctorum interpretato probaverunt Spiritum sanctum a Filio etiam procedere.

His fundamentis constitutis per se teneamus illam propositionem assumptam a sancto Thoma in isto articulo 10. Utrum quaestiones difficiliores

[82] No está en el manuscrito el signo de interrogación.
[83] Ms. ultimo ultimo. Repetición.
[84] Ms. herrores.
[85] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

et maiores ecclesiae causas ad papam esse deferendas?[86] Nam si illa est vera, manifeste sequitur et iam in fide errare non [potest] [87] si a Deo constitutus est iudex eorum quae ad fidem pertinent. Aliter Deus non provideret suae ecclesiae convenientem iudicem in re cum primis necessaria. Eam igitur propositionem habeamus in Anacleto papa qui fuit 3.us a Petro pontifex summus in decretis suis et in epistola de ordinatione episcoporum, ubi dicit haec verba: Difficiliores quaestiones et maiores causae ad apostolicam deferantur, etc. Lege.

[fol. 51r] Ulterius patet. Evaristus papa in initio suorum decretorum: Ad sedem apostolicam (inquit) tanquam ad caput summa dubia referentur, etc. Idem dicit Alexander in decretis suis. Idem Pius primus et adducit idem testimonium: Tu es Petrus. Idem Victor Papa. Idem Zepherinus papa in suis decretis. Idem Marcelus paap ad episcopos. Idem Melchiades papa. Idem Iulius papa ad episcopos orientales. Vide dist. 17. cap. regula. Idem in sententia Stephanus papa dist. 19. cap. enim vero et cap. nulli fas. Idem sentit Gregorius et cap. in cannonicis. Idem sentit Augustinus eadem distinctione. Et eadem distinctione cap. sic omnes inquit Agathus papa omnibus episcopis. Lege eadem distinctione in memoria ex concilio Caroli imperatoris.

Et sunt innumerae authoritates sanctorum de hoc. Vide Innocentium primum in epistola ad concilium carthaginensi. Et est inter epistolas Augustini epistola 91. Colaudat epistola quod illi concilio adfuerunt quod ad ipsum duxerunt ultimam sententiam et iudicium requirendum. Et dicit illic fere in principio epistolae quod gratia non humana sed divina decrevere sententiam ut quicquid de disiunctis remotisque provinciis ageretur, non plus ducerent finiendum, nisi ad huius sedis; id est, Romae, notitiam perveniret, ubi tota eius authoritate iuncta quae fuerit pronuntiatio firmaretur indeque sumeretur cetera ecclesia velut[88] de natali suo fonte aquae cunctae procederent et per diversas totius mundi regiones sub pari capite incorrupte manerent, etc. Idem Innocentius dicit in epistola ad concilium milevitarum [fol. 51v] libro hoc quaestione 1. et 25. q. 21. dist. 80. cap. urbes in decretalibus ex. de electione cap. significasti et ex. de baptismo et eius effectu cap. maiores.

[[89]Consequentiam probo quod papa potest errare *en el otro quaderno capite VI penultimo*. Sed consequentia illa patet. Detur quod papa sit

[86] No está en el manuscrito el signo de interrogación.

[87] No está en el manuscrito el signo de interrogación.

[88] Ms. Velud.

[89] Este párrafo comrpendido entre corchetes corresponde al folio 51v, pese a aparecer aquí en el folio 51v. Aquí se piensa que este párrafo, el cual aparece coupando todo el margen izaquierdo, en escritura de abajo arriba: tres lineas, debe colocarse después del final que dice así: *de batismo et eius effectu cap. maiores*. Y así se coloca aquí.

haereticus. Tunc illud quod ipse concepit potest aliis tradere ad credendum. Quid hoc vitat?[90] *Porque* non confirmatur. Quia Ioannes 22. ita fecit. Ergo[91].]

Concilia etiam generali habemus. 1º. Primum concilium nicaenum petivit confirmationem sui a papa. Et hoc vide en Castro ubi[92] supra. Et 1.um concilium concedoniense etiam petivit confirmationem a papa Leonen Nostris temporibus concilium constantiense petivit confirmationem a Martino 5.º. Et ex hoc sequitur quod si peierunt, ergo iudicaverunt hoc esse necessarium. Patet adhuc clarius in concilio lateranensi sub Innocentio 3.º. Et habetur ex. Deus et fini etsi catho. c. damnamus. Ergo.

Per ultimum et in concilio viennensi sub Clemente 5.º uni desumatur et nisi catholici. Et in concilio florentino sub Eugenio 4.º. Et reperies determinationem huius in opusculo de authoritate papae et concilii cap. 1. Et idem in concilio lateranensi sub Leone 10. Et hic adducit verba eius Caietanus. Ergo propositio S. Thomae supra vera est.

Et probatur authoritate sanctorum. 1.º ex Cypriano de simplicitate praelatorum. Et habetur 24. q. 1.ª cap. loquitur Dominus. [fol. 52r] Sed clarius dist. 93 circa cathedram dicit: Quid dignior cathedra Pedri, etc.?[93] Et idem Ambrosius. Et habetur 24. q. 1.ª cap. quae dignior domus, etc. Et cap. advocavit. Et adducunt illud: Tu es Petrus et super hanc petram, etc.

Respondet Almain quod illud petram non demonstrat Petrum, sed confessionem Petri. Sed quod sancti non intelligant illo modo patet ex Chrisostomo homilia 5. Super Matthaeum. Et ex concilio calcedonensi sub Leone 1.º actione 3.ª dicit quod id canit Petrum petram et principem ecclesaie.

Et Cyprianus papa 24. q. 1. cap. loquitur eodem modo interpretat. Et Augustinus 1.º libro Retractationum cap. 21. Et Retractationum citat Ambrosium ita dicentem. Et 2.º libro contra Donatistas cap. 1.º. Citat Cyprianum lib. 1.º contra Iovinianum, lib. 1.º contra pelagianos.

Et vide S. Thomam opusculo 1.º a cap. 65, *hasta los* 70. Adducit illic sanctos graecorum. Et etiam adducit S. Thomas cap. 67. sic illum sic Christus. Et cap. sancti dicit ut membra maneamus, etc. Augustinus et expresse fatetur quod in romana ecclesia semper distinguitur summa auctoritas.

Et Gregorius in Registro lib. 1. epistolarum. Et Gregorius in Registro Spiritus sanctus 3. epistola [fol. 52v] 33. fatetur ecclesiam unam esse sedem

---

[90] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[91] Lo comprendido entre corchetes se halla en el margen izquierdo. Al final del latín aparece escrito:

[92] Ms. ubi ubi. Repetición.

[93] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

principis apostolorum, de qua nullum dubium, etc. Et lib. 4. epistola 32. Dicit: Universlis synodus calcedonensis pontifex romanus. Et Hieronymus ad Damasum pontificem. Et habetur 24. q. 1. cap. haec est fides. Vide hoc capitulum, quia clare hoc probat.

Et Bernandus ad Innocentium papam epistola 190. In principio dicit: oportet, etc. [Vide Bernardum ad Eugenium epistola 237.] [94] Et ex sacris literis patet testimonio quod utitur Bernardus lib. 2.º ad Eugenium Exod. 18, ubi Moysem inquit Ietro: Tu eris populo. Dabat enim consilium quando quaestiones graves erant determinandae, etc. Et argumentum ex hoc sumit Bernardus.

2.um testimonium est. Et habetur ex. qui filii sunt legitimi cap. per venerabilem. Et est testimonium quod habetur Deut. 17. Quod si dubium aliquid emerserit in populo dicitur quod consulantur sacerdotes, etc. Et ponit poenam: morte moriatur, etc. Ex hoc sumit argumentum ibi.

Vide 3.um testimonium ex Ioan. cap. 11., Collegerunt principes, etc. Dicitur quod Cayphas cum esset princeps anni illius, prophetavit, etc. [Vide Chrisostomum homilia 64. super Ioannem. Si illud vides quanta sit pontificalis.] [95].

[Aliud testimonium est Luc. 22: Ego rogavi pro te. De quo vide Caietanum illo opusculo c. 12. et in Apologia cap. 14.] [96]Et Divus Augustinus notat hoc tractatu 49. super Ioannem.

Sed ultimum testimonium est quo utuntur omnes Matth. 16. Respondens Petrus dixit: Tu es, etc. Post Dominus: Tu es Petrus et super hanc petram, etc. Notat Chrisostomus homilia 55. quod [fol. 53r] eum quaereret Dominus. Solus Petrus respondit: Tu es Petrus, etc. 2.º notandum est quod dicit ei Christus: Et ego dico tibi, non Ioannem, etc., sed tibi. Secundo notandum quod tu es Petrus. Nam Petrus idem est quod saxum. Et patet. *A que proposito le llama piedra*, nisi quia debebat fundare supra petram ecclesiam suam, etc.? [97] Ergo.

Et respondetur nunc ad quaestionem. Et videtur quod opposita sententia sit haeretica. Sed repondetur. 1.ª propositio est quod sententia parisiensium secundum se est contra fidem, sic ut ante quam ecclesia determinaret quod Spiritus sanctus procederet ab utroque. Et non dubito quod, si proponeretur in concilio quid[98], non haberetur tanquam erroneum. Et hoc patet ex testimoniis

[94] Lo que está entre corchetes aparece en el msnucrito en el margen izquierdo.

[95] Lo que está entre corchetes aparece en el msnucrito en el margen izquierdo.

[96] Lo que está entre corchetes aparece en el msnucrito en el margen izquierdo y escrito de arriba ajajo. Además, lo escrito corresponde al fol. 53r. Pero parece que es aquí donde debe ser puesto en el cuerpo del texto.

[97] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

[98] Ms. qui.

retro positis, praecipe ex Hieronymo in cap. haec est fides et adhuc patet ex sententia Nicholai papae. Et habetur 25. q. 2. cap. si quis, ubi dicit: Si quis dogmata vel, etc.

2.ª propositio est quod est haereticum hoc asserere. Patet. Quia quamvis haec testimonia habent magnam apparentiam, tamen possunt delarare et cum ecclesia romana sciat.

3.ª propositio. Haec asserere est temerarium. Patet ex supra dictis, *porque* magnam et maiorem authoritatem habent Augustinus et Hieronymus et Bernardus, etc. Namque authoritas est parisiensium. Et patet. Quia alier sequeretur si summus pontifex posset errare quod fieret gravissima iniuria homini sola authoritate pape damnatus. Patet. Quia est in re gravissima et confiscantur omnia bona, etc. [fol. 53v] *y queda distinguido, desorientado él y toda su parentela*, etc.

Et confirmatur quia iste si est defectus, non habet aliquem remedium in ecclesia. Patet. Quia a tempore apostolorum usque adhuc nunquam ecclesia retractavit aliquam sententiam pontificum. Ergo. Et 2.º arguitur quia in ecclesia Dei passim occurrunt dubia et pericula circa fidem. Ergo sequitur quod Christus providit de remedio facili. Sed concilium generale non est facile remedium. Ergo tale remedium est ponendum in episcopo romano. Ergo.

Ad hoc respondet Lutherus quod facile remedium est sacra scriptura. Sed contra hoc arguitur p*orque* de ipso sensu sacrae scripturae quem constituemus iudicem?[99] Profecto debemus ponere unum ceertissimum et firmum iudicem, et non est alius nisi papam. Ergo.

Ad primum argumentum respondetur quod forsan hoc impositum est Ioanni 22. Quia habuit multos inimicos. Et Castro in lib. de haeresibus verbo beatitudo, haeresi 6., non adducit nisi Adiranum. Sed in Beato Antonio 3. Parte titulo 21. cap. 6. in fine dicit quod aliqua dixit in publico quod sapiunt haeresim, *pero no dize que* propria, quod ita sit. Illa sententia est haeretica nunc, sed excusatur et forsan est deceptus propter authoritatem Bernardi in sermone 2. Et 3.º tradit illud Apocalipsis: Vidi sub altare Dei etc. [fol. 54r] Et eandem sententiam videtur tenuisse lib. 5. Adversus haereses in fine. Et Theophilactus idem videtur tenere in illo: Hodie mecum eris in paradiso. Sed nunc est haeretica illa sententia, ut patet ex concilio florentino sub Eugenio 4. Et etiam ex. de baptismo et eius effectu. Et sunt multa testimonia, ut patet etiam ex. de celebratione missarum cap. cum Marthae ultimo.

[99] No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

Sed adhuc dantur aliae solutiones. Et dico quod illud Ioann. 22. Non dixit illud definiendo, sed ut doctor, et non ut summus pontifex. Patet. Quia si illud definisset tanquam papa, non obtinet gradum theologiae.

Ad 2.um ex Caelestino respondetur quod Caelestinus non dixit illud definiendo, sed in quantum doctor. Et sic potius fuit error personalis quam iudicialis. Et quod ita sit dicendum. Patet ex contextu *porque* dicit aliter senserit et non dixit definierit. Et etiam Innocentius non determinavit suam sententiam tanquam de fide, sed tanquam probabilior.

Ad 3.um eodem modo solvitur. Nam proponendo suam opinionem et nullo modo definiendo. Alia difficultas consurgit ex contextu Alexandri. Nam dicit hic, etc., Alii iudicaverint, ergo definierat. Sed respondetur quod illic iudicare accipitur pro sentire.

Ad 4.um vero Turrecremata habet lib. 2. de summa ecclesiae c. 112. Dicit quod nulla est contradictio in dictis pontificum, imo Ioannes 22. de [fol. 54v] Innocentio declarat id quod asseverat papa Nicholaus. Et dicit quod est haereticum dicere quod Christus non loquitur verbo et expresso. Vide illic. Nam utrumque docuit ut ibidem habetur.

Ad 5.um ex Innocentio respondetur quod Innocentius per quandam persuasionem et congruentiam hoc dixit. Nam ex nomine ipso, dicitur, accepit hoc. Et omnia illis in figura contingebant, etc. Pro quo nota quod erant aliquae leges in veteri testamento qui conveniebant ad omnes, et illae etiam nunc possunt recipi, ut est etiam nunc: Qui occiderit, occidatur, etc. Et istae leges obtinent vim, non in quantum erant in veteri lege, sed quia [obligant] [100] ex nova obligatione sive sint ab ecclesia sive a iure civili.

Ad 6. ex Gregorio respondet Gratianus 32. q. 7. quod proposuisti. Dicit illic quod ista sententia Gregorii adversetur doctrinae angelicae et doctrinae apostolicae, sed non videtur hoc sit bene, quia eandem sententiam tenet Gregorius in epistola ad Thomam episcopum cantuariensem et reperies tomo 1.º conciliorum inter decreta Gregorii. Et uterque istorum fuerunt fructuosissimi et sapientissimi. Ideo non est credendum quod dixerint contra evangelium, sed illud quod dicunt intelligitur de muliere quod ante matrimonium non potest reddere debitum. Et habes hoc ex. de frigidis. Et vide cap. in literis et cap. consultatione.

[fol. 55r] Et Gregorius explicat sententiam suam ut habes 33. q. 1. cap. requisiti. Sed ad rationem respondetur quod potest respondi ex Victoria, videlicet, quia sapientibus et insipientibus debitor sum ad Rom. 1.º. Et 2.º et ratio est quia debet inquiri veritas priusquam propositio

[100] Lo comprendido entre corchetes etá en el margen izquierdo.

fidei determinatur. Et ideo inter sapientes reperitur veritas, ut habetur in Actibus apostolorum c. 15. de Paulo, quod pro se poterat determinare de legibus, tamen voluit ire ad Barnabam etc. Sed dices contra hoc. Sequitur quod non possumus esse certi de veritate qua determinat, *porque* possum dicere quod non sunt scrutati scripturas. Sed respondetur quod hoc spectat ad illum et specialem providentiam Spiritus sancti. Ad 2.am rationem iam ad hoc responsum est quod non datur illi propter sanctitatem, sed quia est vicarius Iesu Christi.

Ad 3.am rationem respondet Turrecremata in 4. libro suae summae 2.ª parte cap. 18. et 19. et 20. Dicit quod quamprimum papa est haereticus non est papa. Et ideo nego consequentiam. Sed tamen Caietanus in opusculo De authoritate papae cap. 18. et 19. dicit quod papa haereticus non desinit esse papa donec deponatur ab ecclesia. Quia papa eligitur ab ecclesia, et etiam ad depositionem requiritur quod deponatur ab ecclesia. Et ideo dicit quod illum papam[101] non providit Dominus, quod papa sit occultus in haeresi, etc.

[fol. 55v] Utrum papa possit errare in canonizatione sanctorum?[102] Utrum sit haereticum hoc asserere?[103] S. Thomam in Quodlibeto 9. articulo ultimo. [S. Thomas dicit quod pie credendum est quod non potest errare propter rationes quas ibidem S. Thomas in Quodlibeto 9. art. ultimo adducit.][104] Et est ratio quia per diligentem ecclesiae inquisitionem non potest errare et per instinctum Spiritus sancti non potest permittere quod erret. Vide a Castro ubi supra.

Sed utrum possit papa errare circa bonos mores, utrum possit errare in condendis legibus. Respondetur negative. Patet ex illa: Pasce oves meas. Nan pascere oves idem est quod ponere credenda sint vera. Et est discrimen inter determinationem eorum, quae sunt fidei et de legibus. Nam ea quae sunt fidei semper est verum et sic non posset illud renovari. Tamen leges, quia dantur secundum complexiones hominum atque temporis, etc., ideo oportet mutare leges, etc.

[101] Ms. ille papa.

[102] No está en el manuscrito el signo de interrogación.

[103] No está en el manuscrito el signo de interrogación.

[104] Lo colocado entre corchetes está escrito en el margen y en dirección de arriba abajo.

6. Domingo de las Cuevas. Ms. 20 (1551-1552)

[fol. 77r] […] Dubitatur an solus papa sine concilio generali aut provinciali possit errare circa res fidei.

Omnes haeretici habent partem affirmativam. Et parisienses doctores. Et Adrianus 4. q. unica de confirmatione art. 3.º circa finem. Et Gerson, tractatu de examine doctorum consideratione 1.ª et 2.ª. Et Almain, 3. dist. 24. q. unica dubio 6. circa finem.

Et probatur ista sententia 1.º. Nicholaus 5. in extra vagante exiit qui seminat de verborum significatione lib. 6. dicit: Paupertas illa meritoria est, et magis meritoria, qua abdicatur donibus rerum in universali et particulari, quam Christus, inquit, docuit et verbo et exemplo. Contrarium habet Ioannes 22. in extra vagante inter nonnullos. Dicit quod contra evangelium est dicere quod Christus non habuit dominium in communi.

Praeterea. Idem Iohannes 22., ut parisienses attestantur definivit animas decedentes in gracia etiam puerorum non visurae sunt essentiam divinam usque ad diem iudicii. Hic autem est error in fide.

Praeterea. Probatur. Alexander 3. c. licet de sponsa duorum affirmat quosdam praedecessores pontificis definisse quod si quis contrahat clandestine per verba de praesenti non consummata copula, postea contrahat in facie ecclesiae et sequatur copula, dicunt multi pontifices quod standum est cum 2.ª. Hoc autem est error in fide, ut patet ex usu ecclesiae.

Praeterea. Innocentius 3. c. quanto de divortiis docet quod Caelestinus 3us. eius praedecessor, [fol 77v] quod sit matrimonium ratum et consummatum inter fideles et alter fiat haereticus, potest alius ad 2.ª vota convocare. Et habebatur aliquando in corpore iuris; id est, laudabilis in materia infidelitatis, ut docet Hostiensis c. quanto, supra allegato. Consequens tamen est falsum, ut habet c. Ioviniano.

Praeterea. Gregorius epistola ad Bonifacium lege iuravi Cum quaereretur a Bonifacio quid agendum esset viro si mulier in infirmitate corrupta non habet reddere debitum, respondet. Bonum est si sic permanere potest in bono abstinentiae. Sed quia hoc magnum est, si non potest continere, nubat. Hoc autem falsum est, ut statutum est in toto titulo de confugio leprosorum et ex usu ecclesiae. Et ut videas quod loquebatur ut papa et persona universalis, dicit qualiter teneat universlis ecclesia: Optime docuisti ex Deo cuius est.

Praeterea. C. per venerabilem qui filii sunt lege [fol. 78r] Innocentius 3.us dicit quod cum Deuteronomium secunda lex nuncupatur, ex vi vocabuli comprobatur quod etiam est in novo testamento observandum. Id autem est

haereticum, ut probabimus 1.ª 2.ae. Et contrarium est definitum in concilio florentino.

Praeterea. Papa potest esse haereticus. Ergo errare circa fidem. Et probatur ex 6. synodo constantinopolitano. Damnatus est Honorius papa. Et c.Anastasius 1ª. distinctione. Erat haereticus Anastasius qui voluit revocare haeresim Acatii et Fotini, et damnatus est a Gelasio papa. Consequentia probatur, quia idem est regula sui et obliqui.

Praeterea. Si proponamus quod sit in ecclesia controversia de aliqua haeresi et propositione erronea, et quod papa teneat illam propositionem, tunc ille poterat proponere illam propositionem toti ecclesiae ad credendum. Et confirmatur, quia tum ecclesia universalis periculose committitur uni homini qui potest multotiens peccare et deficiente in se.

[fol. 78v] Praeterea. Si papa non posset errare, maxime ex illo testimonio: Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Sed illo non probatur. Quia illud testimonium promissum est ecclesiae et non Petro. Ergo nihil quod non dicatur de papa. Quia si intelligitur de papa et de persona fidei, ergo eadem ratione intelligeres quod istum esset Petro non perdes prudenciam. Hoc autem est falsum. Quia sequeretur quod ponifex non posset esse haereticus, quod falsum est, ut probatum est supra. Ergo.

Et confirmatur. Quando dicta sunt illa verba, non erat magis episcopus romanus quam antiochemus; imo, duravit per 7. annos in Antiochia. Sed qui succedit Petro in Antiochia poest errare. Ergo qui succedit in Roma. Et etiam quia illa verba dicta sunt omnibus. Ergo omnes alii non possent errare.

Praeterea. Papa non potest errare. Concilium universale potest errare. Ergo frustra congregatur concilium. Praeterea. Plures pontifices habent quod papa est dominus temporalium. Alii tenent quod est dispensator. Ergo erratum est vel iis unis vel aliis.

Pro quaestione hac oportet 1º. attendere cum Aristotele lib. 16. primo. et sic c. 3.. in c. 3.º. Metaphisici ingenii est in omnibus disciplinis quaerere eamdem certitudiem et evidentiam. Unde in ecclesia christiana magna fides debetur auctoritatibus conciliorum, patrum et theologorum.

2.º. Nota quomodo est magna differentia inter remplublicam civilem et ecclesiam. 1.º. Quia civilis respublica habet auctoritatem in capite immediate in se. Tamen respublica ecclesiastica habet inmediate aucoritatem in capite. Alioquin Petrus non esset vicarius Dei et Christi, sed ecclesiae esset.

3.º. Attende contra Lutherum. In scriptura sacra est sufficientia. Et habet vel explicite vel [fol. 79v] implicite omnia quae pertinent ad gubernatioinem

ecclesiae. Tamen per ordinationem ad nostram infirmitatem non sat est habere scripturam, sed requiritur determinatio patrum. Et probatur, quia Arius et Photius et Pelagius erant homines bono ingenio et erraverunt in sacris literis. Ergo non sufficiebat scriptura sacra. Praeterea, quia si suffcit scripturam sacram, ad quid ponit Paulus ad Ephe. 4. doctores et rectores. Praeterea. [3.ª.][105] Inter christianos est dubium in aliqua porpositione et de epistola Iacobi et Iudae.

Sed ut videamus an sint camonica, unde recurrendum est nisi ad decreta patrum et ad testimonia pontificum et concilia. Hanc conclusionem disputat Ioannes Rophensis a 1.ª veritae et art. 25. contra lutheranos.

[1.ª conclusio.] 1.ª conclusio. Sine controversia tenendum est quod papa potest esse haereticus. Et probatur ex Anastasio et Honorio.

[2.ª] 2.ª conclusio. In rebus quae non pertinent ad fidem et non falso [fol. 80r] potest errare papa. Lege Turremcrematam locis allegatis. Et probatur. 1.º. Quia iste articulus: Credo sanctam ecclesiam, est credendus per fidem infussam, quatenus proponit nobis ea quae sunt credenda, ut probatum est articulo 1º. Ergo circa alia quae non spectant ad illam propositionem de fide, potest errare. Praeterea, ut dictum est in argumento, erravit Stephanus.

[3.ª.] 3.ª conclusio. Papa potest errare iudicialiter proferendo sententiam.V. g. ad summum pontificem veniunt aliquae lites. Si proferat solus, poterit errare. Et probatur. Quia in illo casu utitur publica potestate. Ergo poterit errare. Praeterea probatur ex Innocentio c. a nobis de sententia excommunicationis, ubi habetur: Iudicium Dei nec fallere nec falli potest; iudicium ecclesiae saepe fallit et fallitur. Ita d. Thomas quodlibeto 8. art. ultimo. Et Caietanus ubi supra.

[fol. 81r] 4.ª conclusio. Circa res fidei. Cum proponitur aliquid toti ecclesiae ad credendum cum omnibus circunstantiis requisitis. De quibus dicamus. Papa errare non potest et contrarium est temerarium et valde proximum haeresi. Istam conclusionem habet d. Thomas hic. Et illam habet idem Ioannis ultimo, et quodlibeto 8. art. ultimo. Et Caietanus. Et Turriscremata locis allegatis, praesertim c. 112. in 2.º libro. Et b. Bonaventura 3. dist. 24. Et Rofensis art. 25. contra Lutherum. Et Driedo loco allegato. Et est sententiam unanimis omnium doctorum antiquorum et omnium sanctorum.

Et probatur ista conclusio. In veteri testamento non errabat sacerdos in requisito ad synagogam. Ergo multo minus in novo testamento. Et probatur antecedens. Proverb. 16.: Divinatio in labiis regis, in iudicio non errabit os eius. Et annotaverunt sancti, praesertim b. Augustinus Ioannis 11. quod Ca-

[105] Al margen, sin indicación.

yphas prophetavit nesciens quid diceret. Et ait scriptura: Cum esset pontifex anni illius.

Praeterea. Matth. 16.: Tu es Petrus et super hanc petram adedificabo ecclesiam meam. Dicunt parisienses: Promissio facta est soli ecclesiae et non personae Petri. Tamen quod fuerit facta b. Petro probatur. 1º. Ratione d. Ioeronimi ibi. Quia inquit Christus: Beatus est Simo Bar Iona; id est, filius columbae, ad ostendensam simplicitatem Petri. Et b. Augustinus lib. 1.º Retractationum c. 21. dicit quod de Petro intelligatur.

Et probatur. Quia si de Christo diceretur, non dixerat aedificabo, [fol. 81v] sed aedificavi. Quia Christus fuit fundamentum semper ecclesiae. Nec obstat quod b. Chrisostomus in illo loco inquit: super hanc petram; id est, super hanc confessionem fidei. Nam nos non negamus quod facta fuit illa promissio Petro quatenus habebat fidem Christi. Et illum sensum habet Chrisostomus, Ambroius, Hieronymus, Augustinus, d. Theophilactus. Unde colligo: Tota ecclesia univesalis non potest errare in fide et moribus. Tota autem ecclesia est fundata supra Petrum. Ergo Petrus deficere non potest. Quia si Petrus rueret, tota ecclesia rueret.

Et confirmatur Luc. 22., Rogavi pro te. Unde annotavit b. Chrisostomus te, quia loquebatur de fide Petri: Et tu es Petrus, et tu aliquando conversus. Et ita exponit concilium chaldedonense actione 3.ª. Et plerique pontifices, de quibus statim dicemus.

Praeterea. Probatur. Omnes causae ecclesiae, maxime quae sunt circa fidem, sunt ad summum pontificem deferendae. Ergo errare non potest. Consequentia probatur. Quia si errare potest incommode Christus deduxisset causas decernendi Petro. Antecedens probat Anacletus 3us. pontifex a Petro. Inquit: Omnes ecclesiae causae sunt deferendae ad sedem apostolicam. Cuius ratio est. Quia est caput ecclesiae, cui dictum est: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Innocentius c. [fol. 82r] maiores de baptismo ex concilo lateranensi idem dicit. Et assignat concilium eandem actionem. Anacletus. Leo papa epistola 44. et 67. Et Victor papa epistola ad Ephesios. Et Iulius et Melchiades dicunt idem. Et confirmatur. Concilium nicaenum defert suas definitiones ad Sylvestrem. Et petit confirmationem, ut dicebat b. Ieronimus. Et Chrisostomus et sancti dicunt.

Praeterea. Probatur testimonio omnium sanctorum quos ego viderim. Et praeter citatos idem tenet Gregorius ad Eulogium episcopum Alexandriae, et b. Bernardus ad Innocentium 3.um.

Ad argumenta respondetur. Et ad 1um. respondetur. Haereticum est dicere quod Christus non habiut aliquid in communi. Et probatur Ioannis 4.:

Abierunt autem discipuli in civitatem ut cibos emerent. Et Ioannis 12. de Iuda: Fur erat et loculos habebat. Et Ioannis 13., quia dixit citius: Quod fac, fac citius, contra Iudam intellexerunt: Quod volebat Deus quod emeret cibos.

Et hoc definivit Nicholaus. Et Ioannes 22. Et in hoc non est contradictio. Sed attendendum est cum domino Caietano c. 13. et cum Turrecreamta c. 112. in 2.º. libro quod habere aliquid in communi expedit statui perfectorum porpter et iuxta circunstantias temporum. Et etiam nihil habere in commune. In particulari expedit etiam aliquando pro temporale etiam circumstantia. Non esset integrum, quia omnes [fol. 82v] mendicantes non haberent aliquid in communi. Propter infirmitatem et molestiam populi definierunt ergo pontifices: Pro certo tempore, cum mitterentur apostoli ad praedicandum, nihil debebant habere nec in communi nec in particulari.

Et ideo Matth 10. dixit illa: Ne portetis saculum, nec peram, etc. Et hoc docuit verbo et exemplo. Tamen alio tempore, quando erant in civitate, hic oportebat habere aliquid in communi. Unde non est contradictio.

Ad 2.um argumentum respondetur. Nullum testimonium habetur quod Ioannes 22. erraverit in ea re. Divus Antoninus 3. part. titulo 21. c. 6.º dicit in multis errasse Ioannes 22. Tamen etiamsi dicamus quod erravit. Maiores 4. dist. 6. dicit quod non erat papa Ioannes quando erravit.

2.º respondetur. Tempore Ioannis 22. non erat illa res omnio aperta in ecclesia quod animae viderent Deum. Dubitavit enim b. Bernardus sermone 4. omnium sanctorum, et Theofhilactus Luc. 23., Hodie mecum eris in paradiso. Unde dic quod etiam dubitavit Ioannes 22. At vero cum palliavit illam conclusionem, non proposuit toti ecclesiae ad credendum. 1º. Quia fuit in publica contione. Papae autem non solent in contione proponere toti ecclesiae ad credendum. Praeterea. Quia quando praecipit praedicari illud, non praecepit sub anathemate.

[fol. 83r] Ad 3.um respondetur. Ex decisione Alexandri respondetur. Tenendum est tamquam de fide quod matrimonium illud primum non rumpitur per 2.um. Et de hoc non est dubitandum. At vero praedecessones Alexandri ut iudices privati, non ut proponenentes toti ecclesiae ad credendum. Et hoc habetur ex verbis Alexandri dicentis: Quidam praedecessores aliter senserunt.

Et 4. respondetur. Tenendum quod non rumpitur vinculum per hoc quod alius recedit a fide. Sed Caelestinus sicut diximus de praedecessoribus Alexandri id proposuit toti ecclesiae ad credendum. Et probatur ex verbis Innocentii in illo c. 4. de divortiis. Quamvis, inquit, quidam praedecessor noster aliter sentire videatur. Et ita respondet Caietanus et Turriscremata.

Ad 5.um respondetur. Gratianus 32. q. 7. c. quod proposuisti putat Gregorium errasse contra Evangelium, tamen ego non ita sentio; imo, credo quod non erravit. Unde attende quod infirmitas inter coniugatos potest venire vel post contractum matrimonium, vel antequam contrahant matrimonium. Si superveniat postquam contraxerunt matrimonium, non rumpitur matrimonium licet quantum ad totum separatum. At vero si infirmitas sit ante contractum matrimonii et sit infirmitas quae impidat redditum, [fol. 83v] tunc in illo casu matrimonium nullum est. Unde b. Gregorius determinavit casum 2.um, non primum.

Ad 6.um argumentum respondetur. In veteri testamento erant praecepta moralia, iudicialia et caerimonialia. Moralia omnia sunt in novo testamento. Alia sunt mortua in veteri testamento et in morte Christi. Sed aliqui conveniunt quod in ecclesia suscitentur aliquae caerimoniae ab ecclesia, ut decimae. Et habent nunc valorem, non ex vi veteris testamenti, sed ex iure novi testamenti et ex vi illius. Et hoc est quod dicit Innocentius.

Ad 7.um respondetur quod non possumus negare quin papa possit esse haereticus. Negatur consequentia. Quod proponendo toti ecclesiae possit errare. Imo Augustinus negat illam consequentiam 1ª. q. 1.ª c. dictum est a Domino. Cyrilus annotavit de Caypha. Et dicit quod qualiscumque sit papa errare non potest. Et illam consequentiam negat etiam Agatho papa 10. dist. c. sic omnes.

Et ad probationem respondetur quod negandum est quod idem sit regula sui et obliqui secundum idem, quia est regula sui ratione liberae voluntatis. [fol. 84r] Sicut alii homines, sic respectu ecclesiae est regula officii. Et ad confirmationem respondetur admittendo nullam ecclesiae necesitatem quae sit necesse determinare, et quod papa sit haereticus. Tamen in illo casu Deus providebit ut non proponat toti ecclesiae ad credendum. Nec factum est umquam. Vel dico. Si per impossibile aliquid proponeretur, non errasset.

Ad 8.um respondetur. Et 1.º attende pro solutione eius. Multa sunt promissa et data Petro et aliis apostolis quae transeunt in successores et in totam ecclesiam, et multa sunt data quae non transeunt. V. g. Petrus et omnes apostoli sunt confirmati in gratia. Id non transivit in successores eius. Similiter omnes ii a Petro habuerunt immediate specialem potestatem extensive supra alios. Id non transit ad successores.

At vero quod haberet plenariam potestatem in ecclesia successor Petri translatus est. Et similiter quod est etiam praelatus et quod esset pastor et errare non potest, translatum est. Et sic habemus ex necessitate ecclesiae, etc. Et fine, ex traditione sanctorum. Unde ad argumentum respondetur du-

pliciter. 1.º. Non est irrefragabiliter certum quod Christus promisserit fidem Pedro.

Tamen probatur quod non possit esse haereticus. [fol. 84v] Unde concedendo maiorem nego minorem. Et ad probationem respondeo quod ibi non promittitur quod sit haereticus, sed quod non possit errare in proponendis rebus fidei. Vel 2.º respondetur concedendo quod Petro fuerit facta promissio. Negatur tamen quod transierit ad pontificem. Quia quod non posset errare in fide ex speciali privilegio, id tamen non erat necessarium ecclesiae ut postea non erraret. Unde dico quod non solum ex illo loco, sed ex multis aliis colligitur quod papa non possit errare in proponendis.

Et ad confirmationem respondetur quod quando facta est illa primissio Petri in quantum erat caput, et caput in se et in successoribus in perpetuum duraturum erat. Tamen perpetuo duraturum non in ecclesia Antiochiae, sed in ecclesia romana. Atque ideo promissio transit in successores romanos. Non habebitur haeresis.

Ad contrarium argumentum respondetur quod papa errare non potest proponendo totae ecclesiae et in definiendis rebus fidei. Ergo superflue congregatur concilium. Negatur consequentia. 1.º. Quia papa poterit errare si no facit examinationem, et quia in conclio generali congregantur homines literatissimi, ideo congregatur concilium.

Praeterea. Quia patres in concilio sunt iudices et habent veras voces definitiorias, et ideo diximus quod etsi immediate Petro omnibus assistit, tamen et nobis dicebat Iacobus: Propter quod ego iudico. [fol. 85r] Ut ergo populus rudis et sapiens libentius suavius recipiat decreta ecclesiae, optimum est fiant concilia generalia. 3.º. Ob solemnitatem iudicii congregatur concilium. Nam solemnitas et manifestatio atque multitudo tribunalium multo facit.

Sed est dubium, quia postquam in concilio generali requiritur examinatio, unde habetur quod illa revelatio est sufficiens et sine errore. Respondetur. Antequam proponatur aliquid in ecclesia ad credendum et antequam recipiatur aliquid ecclesiae ad credendum et antequam recipiatur in examinatione, est certitudo ordinis moralis quod examinatorees non errant. Quia illi faciunt illo bono zelo. Sed postquam definita est conclusio et recepta ab ecclesia, iam indubitanter est habenda de fide.

Praeterea. Dubitatur, quia si papa potest facere statuta et decreta fidei. Ergo potest obligare successorem et se. Ergo par im parem habet imperium. Respondetur. Papa cum concilio aut papa per se duo possunt facere, aut leges et decreta humana. 2.º. Possunt facere decreta fidei de primis statutis. Nec totum concilium cum papa nec papa solus ligat se, nec succesores. Sed

potest papa leges illas tollere et in eis dispensare. Nam loquendo de decretis fidei dico quod illa decreta obligant, et papam et [fol. 85v] successorem. Illa autem potestas non est propria. Sed obligatur et obligant successores ratione assistentiae Spiritus Sancti.

Ad postremum respondetur quod quidam dicunt quod papa est dominus. Alii dicunt quod papa non est dominus. Et ab aliquibus est erratum. Respondetur. Utrumque est verum. Et papa est dominus, et quod papa non est dominus. Sed divesimode, quia papa non, quia papa est, efficitur dominus verus bonorum ecclesiasticorum, et si sine causa tolleret aliquod beneficium factum non licet.

Caeterum. Habet dominium temporalem rerum et spiritualium in tempore necessitatis et per ordinem ad finem spiritualem, ut quando aliqua civitas est contra finem spiritualem, potest papa tollere illud regnum.

Dubitatur an decreta pontificum facto examine et decreta concilii generalis simul cum capite sint sacra scriptura. Et probatur pars affirmativa. 1ª. Totum illud c. Actorum 15. est sacra scriptura, sed bona pars est determnatio concilii. Ergo concilium est sacra scriptura.

Praeterea. B. Augustinus c. in canonicis dist. 19. dicit quod scripturae patrum quae recipiuntur in ecclesia sicut canonicae. [fol. 86r] Si ergo sunt canonicae, videtur quod sunt scriptura sacra.

Praeterea. Innocentius c. cum Marhae de celebratione missarum dicit: Scriptura dicit: Iniuriam facit martyri qui orat por martyre. Sed ista propositio non est in sacris literis, sed in conciliis et in pontificibus. Ergo sacra scriptura est decreta concilii aut pontificum.

Praeterea. Scrptores sacri aliquando scribunt more humano. Et tamen sunt sacra scriptura. Ergo etiam si concilium et papa procedunt more humano, tum possunt facere sacram scripturam. Praeterea. Spiritus Sanctus assistit illis decretis sicut sacris scriptoribus.

Respondetur. Non sunt sacra scriptura ut emanat de concilio proprie loquendo. Et probatur. 1.º. Quia concilium non habet interiorem revelationem. Praeterea. Sanctitas ecclesiae nunquam recepit concilia tamquam scriptura sacra.

Unde ad 1um. concedo antecedens. Non est sacra scriptura quia determinatum sit in concilio, sed quia scriptum est solum. Ergo. Admodum multa verba b. Petri sunt in epistola Clementis quae habebat Petrus ex revelatione.

Ad 2.um respondetur quod Gratianus erravit in decisione. Arguitur. Quia ille locus habetur. Est in 2.º libro de doctrina christiana c. 8. [fol. 86v] Et li-

cet illi locus sit difficilis, tamen habet istum sensum, quae scripturae patrum quae recipiuntur in ecclesia habent maiorem auctoritatem. Ergo a pluribus et gravioribus recipiuntur. Et similiter illae quae non recipiuntur ab ecclesia. Illae habent maiorem auctoritatem, quia a sapientibus recipiuntur. Appellat ergo illas scripturas canonicas, quia sunt canones et regulae in ecclesia, non quia sit sacer liber. Innocentius autem improprie usus est illo vocabulo. Sed usus est illo modo Gregorius ad modum loquendi hominum, quia auctores sunt sancti.

Ad 3.um argumentum indiderat maxime Erasmus. Dicit quod scriptores sacri in rebus minimis errare possunt in scriptura sacra, vel lapsu memoriae vel alio modo. Et probat, quia miracula quae viderunt propriis oculis apostoli, ut scriberentur nullam indigebant revelationem. 2.º. 1.ª ad Cor. 7. dicit Paulus: Praecipio non ego, sed Dominus. Et statim: Dico ego, non Dominus. Si ergo ipse dicit et non Dominus, poterat errare. Quia homo potest errare.

Respondetur tamen. Haereticum est dicere quod scriptores sacri possunt errare, vel in [fol. 87r] minimis rebus. Et probatur Ioannis 14., Ipse vos docebit omnia et suggeret vobis omnia. Praeterea. Illud est contra sententiam omnium sanctorum et contra totam ecclesiam. Praeterea. Probatur argumento b. Augustini, quia non crederemus toti libro, quia non est maior ratio de uno quam de alio.

Ad 1um. respondetur circa miracula et circa res ipsas quas viderunt apostoli etiam propriis oculis erant etiam assistentia interior Spiritus Sancti et motus divinus ne errarent.

Et ad 2um. respondetur quod in illo c. 7.º multa dicuntur a b. Paulo quae erant aliis dicta et promulgata collegio apostolorum, sicuti dixerat quod non licet viro dimittere uxorem propriam. Alia erant quae non erant dicta, nec promulgata voce exteriori, ut illud quod dissolvitur matrimonium si alter nolit inhabitare sine iniuria salvatoris. Igitur. Quando dicit: Non ego, sed Dominus, intelligit iam est et promulgatum. Tamen precipio ego, non Dominus intelligitur, quia non erat aliis promulgatum. Et ita exponit b. Thomas 1ae. ad Cor. 7.º testimonium 2.um. Unde in fine capitis habetur: Ego autem spiritum habeo.

Ad aliud 4. argumentum principale dico assistit Spiritus Sacntus concilio [fol. 87v] proponendo, non tamen revelando. Unde non assistit concilio sicut scriptoribus.

Tamen contra hoc est argumentum. Nos assentimus determinationibus conciliorum per fidem infussam. Ergo est scriptura sacra. Quia nihil credimus per fidem infussam quod Christus descendit ad inferos et quod habuit duas voluntates. Illae autem non sunt nisi definitiones pontificum. Ergo.

Ad hoc respondetur. Ecclesia regulariter loquendo, quando definit aliquam propositionem definiendam de fide invenit vestigium in sacris literis. Concilium nihil aliud facit nisi proponere illud esse revelatum a Deo. Unde asssentimus illi per fidem infussam.

Dubitatur an papa possit errare circa mores. Et probatur pars affirmativa. Summus pontifex peccat aliquando vitio sinominae aut alterius. Ergo circa mores potest errare. Praeterea. Si non posset errare, esset ex illo Luc. 22.: Ego rogavi por te ut non defiiciat fides tua. Sed ibi loquitur de fide, non de moribus. Praeterea.Vel id quod determat circa mores est [fol. 88r] contra fidem vel non. Si 1um., iam est de fide. Quia est haereticus si 2um. Ergo. Etiamsi non credamus, non erimus haeretici. Ergo potest errare.

[1.ª conclusio.] [106] 1.ª conclusio. Errore personali potest errare circa mores. Et probatur argumento facto. Praeterea. Potest esse haereticus errore personali. Ergo potest errare.

[2.ª conclusio.] [107] 2.ª conclusio. Proprie loquendo et ad sensum theologorum papa non potest errare circa mores. Et contrarium est error in fide. Unde dico quod si proponerat papa toti ecclesiae aliquid esse virtutem illud est vera virtus et illud est honestum. Et in hoc non potest errare. Similiter si proponat aliquid esse vitium.Et hoc appellatur non errare in moribus.

Et probatur. 1.º Ioannis 14. et 15., Ille vos docebit omnem veritatem. Et praeterea probatur. In eccleisa tam necessaria est doctrina morum quam doctrina fidei. Sed in doctrina fidei non potest errare. Ergo nec in doctrina morum. Probatur maior. Quia sicut habetur ad Hebr. 11., Sine fide impossibile est placere Deo, ita habetur Iacobi 2.: fides sine operibus mortua est.

Praeterea. Pastor in sacris literis est necessarius in ecclesia, ut patet Iannis 10. et ultimo: Bonus pastor animam suam pro ovibus suis. Quod non praeciperetur nisi esset necessarium. [fol. 88b] Sed pastoris est errare circa fidem vel non errrare. Ergo non potest errare. Unde de hoc 2.º modo. Haereticus esset qui diceret illum posse errare. Unde ad 1um. iam patet solutio. Concedimus errore personali posse errare.

Ad 2.um respondetur. 1º. Non habetur praecipue ex illo testimonio, sed ex aliis, Ioannis ultimo et 10., et ex testimoniis omnium sanctorum, et ex illo quod subditur in illo testimonio: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. 2.º respondetur. In sacris literis potest ostendi omnem virtutem esse virtutem et omne vitium esse vitium. Ergo errare circa mores ad sensum 2um. et errare circa fidem. Et pro hoc patet solutio ad 3. argumentum.

[106] Al margen, sin indicación.
[107] Al margen, sin indicación.

Dubitatur an papa possit errare in canonizatione sanctorum. D. Antoninus 3. p. tit. 12. c. 8. movet hoc dubium. Et videtur inclinare in partem affirmativam. Et illam habent omnes moderni in libro allegato. Et probatur. 1º. Quia omnia testimonia quibus ascribitur vita et mores, sunt testes humani, et sunt concives vel cognati. Praeterea. Quando diceret b. Catharinam non esse in caelo, non esset haereticus. Ergo illa [fol. 89r] non est de fide.

Praeterea. Probatur testimonio Augustini. Multi sancti venerantur in terris quorum corpora cremantur in inferno. D. Thomas Quotlib. 8. art. ultimo tenet quod pie credendum est quod papa errare non potest in illa ascriptione sanctorum. Et illud habet Caietanus et Turriscremata, et omnes thomistae, et Castro de iusta haereticorum punitione lib. 1º. c. 6. Et licet contraria sententia non est haeretica, tamen mihi probabilior est; scilicet, b. Thomae.

Probatur. 1.º. Non potest errare circa mores. Hoc etiam aliiquo modo pertinet ad mores. Praeterea. Probatur c. cum Marthae de celebratione missarum ferme in fide: iniiuriam facit maryri qui orat pro martyre. Praeterea. Probatur ex c. venerabili de testibus, ubi fit examinatio, quia nunquam apparuit error.

Unde ad argumenta respondetur quod omnes testes licet sint homines, tamen nisi magnis miraculis non ascribitur. Et ad aliud respondetur quod illud potest comprobari in sacris literis. Ad 3um. respondetur. Probe dixerunt sancti propter eos quando existimantur sine canonozatione.

Dubitatur unde cognoscemus quod papa determinat [fol. 89v] aliquam conclusionem de fide vel non.

Respondetur. 1.º. Non sufficit ut aliquid sit haereticum vel verum ut proponatur toti ecclesiae ad legendum. Et probatur ibi. Quae legimus in ecclesia aliquando sunt viri infimae classis et sine auctoritate. 2.º. Dico quod non sufficit quod ponatur in corpore iuris; imo, aliqua sunt falsa. 3.º. Dico cum Caietano in c. 9. et 8. illius opusculi. Tunc cognoscemus aliquam conclusionem esse de fide quando in instanti ecclesiae necessitate congregatur concilium de aliqua speciali re. Et postea proponitur ecclesiae ad credendum.

Praeterea. Quando dicit concilium: Qui hoc dixerit, anathema sit. Quam regulam observavit concilium milevitanum apud Pelagiium. Prareterea. Quando dicitur sub, in determinatione haeresis tenetur.

Dubitatur an postquam concilium potest definire res fidei et morum, quam regulam debet sequi conciliium et papa.

Ad hoc dubium dicunt germani. Si proponat papa aliquando propositionem ad credendum quae non sit [fol. 90r] expresse in sacris literis, non debet credi. Haec Lutherus.

Et probatur. Deuteronomio 14. praecipitur Moysi et filiis Israel ut si sit aliquod dubium, eat ad sacerdotem ut definiat secundum legem. Praeterea. Probatur. Omnia quae sunt in mundo excepta divina revelatione sunt fallibilia. Ergo sola scriptura sacra est regula. Praeterea. Nos concessimus superius quod concilium et papa nullam habent revelationem. Sed ubi non est revelatio non potest esse propositio de fide. Ergo.

[1.ª conclusio.] Pro quaestione sit 1.ª conclusio. Christus nullum evangelium scripsit de se ipso; imo, non mandavit apostolis ut manerent literis. Unde Paulus 2.ae ad Cor. 3., Epistola nostra vos estis scripta in cordibus vestris.

[2.ª] 2.ª. Ecclesia prius tempore fuit quam scriptura sacra, quia ut docet Theophilactus in prologo supra Matthaeum scripsit Matthaeus 8. annis post ascensionem et Ioannes 32. annis. Certum autem est quod in puncto mortis Christi erat ecclesia, non tamen scriptura.

[3.] 3.ª. Ecclesia est iudex scripturae sacrae et licet hoc negent lutherani, probatur 1°. Arius in suam haeresim extraxit [fol. 90v] 42. testimonia, et Sabellius 30., et Lutherus infinita. Utrum sint vera in illo sensu necne, ecclesia determinat. Ergo est iudex et regula sacrarum literarum. Praeterea. Quia nesciremus hoc esse evanelium nisi ecclesia diceret. Ergo est iudex.

[4ª] 4. Multa sunt de fide quae tenemur credere quae non sunt expresse in sacris literis. V. g. b. Virginis virginitas sempiterna non habetur licet habeatur quod fuit virgo. Et ista forma sacramenti: Ego te absolvo a peccatis tuis, non est expressa in sacris literis. Imo vero dico. Multa sunt quae habentur de fide quae nec formaliter nec virtualiter possunt excipi in sacris literis. V. g. illa verba: Novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, in consecratione calicis, non habentur. In cap. cum Marthae de celebratione missarum habetur. Unde Paulus 2.ae. ad Tessal. 2.°, Tenete traditiones meas quas tradidi vobis, sive per sermonem sive per epistolam.

[5.ª.] 5ª. Nos credimus illis quae non sunt in sacris literis quia ex traditionibus apostolorum et Christi de manu ad manum pervenerunt ad nos usque.

[6.] Necessarium est concilium examinare sacras literas. Et ita factum est in omnibus conciliis a principio ecclesiae nascentis.

[7.] 7. Ecclesia verum est quod non habet aliquam revelationem de novo, sed olum habet assistentiam Spiritus Sancti. Nam si haberetur aliquam revelationem, iam illa revelatio esset sacrae literae.

[8.] 8. Etsi non habeat revelationem, semper definit ex aliqua revelatione. Et probatur, quia assentimus illis per fidem. Ergo est revelatio, quia assensus fidei solum terminatur ad revelanda.

[9.] 9.ª propositio. Ecclesia non solum debet sequi scripturam sacram. Et probatur. Quia multa sunt revelata quae pervenerunt ad nos de manu ad manum.

[10.] 10.ª. Ut cognoscat ecclesia quae sunt illa quae venerunt ad nos ex traditione Christi et apostolorum, oportet videre traditiones patrum antiquorum, eorum praesertim quando fuerunt tempore apostolorum.

[11.] 11. Si consensus omnium sacntorum conveniret in aliqua authoritate sacrae scripturae, abunde satis esset [fol. 91v] ut ecclesia proponeret.

Et ad 1.um argumentum literarum respondeo. Ego concedo quod solum primam legem; id est, scripturam sacram, expositura est ecclesia ea quae sunt fidei. Vel legem intellige non solum sacram scripturam, sed etiam revelationem.

PARTE SEGUNDA. LA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

Cuatro son los puntos que va a tocas esta reflexión sobre los textos aquí expuestos. Se arranca en ella desde la problemática del artículo de fe. Se pasa a continuación a hablar de la diferencia existente entre redactar un artículo de fe y definir una verdad de fe. Se continúa fijando la atención en la historia, tanto de lo que se vivió como de cómo se fue desarrollando o perfeccionando cada día más la prueba de la verdad que está en discusión aquí la discusión. Y se termina, es verdad, mostrando cómo el hecho de la definición es una decisión segura y cierta de lo que es de fe y ésta corresponde siempre al Sumo Pontífice, con el concilio general o sin el concilio general; es decir que se ha de contar con él.

1. El artículo de fe

Al Sumo Pontífice le corresponde por supuesto la redacción de un nuevo artículo de fe. Tal es la enseñanza de Santo Tomás de Aquino en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Y esta afirmación del Angélico reposa en el hecho de que el artículo de fe es una verdad que, además de ser revelada por Dios y de estar presente en la Sagrada Escritura, ha de ser creída desde un mandato o imposición irrevocable; es decir, procedente de la autoridad suprema de la Iglesia, la cual está en el Papa. Así las cosas, se impone por cierto la conclusión de Santo Tomás de que, precisamente, le corresponde al Papa la ordenación del símbolo o la redacción de un nuevo artículo de fe.

Siempre que el Sumo Pontífice ha redactado un artículo nuevo de fe, un artículo nuevo por supuesto, lo había mediante la congregación de un concilio general, en el de Nicea I (325) y en el Constantinopla I (381). ¿No debía haber dicho mejor el Aquinate en el siglo XIII que la ordenación del símbolo pertenece al concilio general con el Papa? A esto se responde aquí de inmediato que muy posiblemente tal fue la intención de Santo Tomás; pero también se puede decir que no se puede descartar que el Angélico hubiera querido decir algo más también allí, concretamente que, sin reunirse el concilio general, puede el Papa redactar un nuevo artículo de fe. Si el autor de la Suma dijo entonces lo que dijo, ha de ser aceptado eso que dijo. En modo alguno se debe recortar cuanto él expresó si no hay una razón que imponga de suyo la supuesta limitación.

Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, ¿se sobrepasaron al decidir comentar en la Universidad de Salamanca la teología común desde la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino? Tarde o temprano, ¿no tendrían que exponer el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? ¿Qué habrían de decir ellos ante la afirmación de que la ordenación del símbolo de la fe le corresponde al Papa ya que tendrían que probar esta afirmación por el hecho precisamente de que es el Papa la autoridad suprema de la Iglesia? ¿Podía aceptarse esto en el siglo XVI? Esta verdad del primado del Papa tenía de su parte por entonces a la mayoría de los teólogos; pero no la respaldaban todos. Nunca habían sido condenados los opuestos a ella como herejes. Se consideraban católicos los parisienses que no tenían como de fe, sino sólo como opinión, el que el primado residiera en el Romano Pontífice. No faltaría entonces quien argumentara haciendo ver que existe una verdad del todo segura, la de que el concilio con el Papa puede redactar un nuevo artículo de fe, siendo discutible que el nuevo artículo de fe pudiera ser redactado un día por el Papa sin el concilio.

Ciertamente, es capaz el concilio general con el Papa de redactar un nuevo artículo de fe debido a que así se han redactado hasta ahora los artículos en la Iglesia y ésta no se puede equivocar. Así las cosas, no hay duda alguna entonces de que ello es verdad inconcusa. Ahora bien, esto no ocurre cuando se afirma que el Sumo Pontífice puede redactar el nuevo artículo de fe sin el concilio, debido a que no hay experiencia de ello; es decir, todavía no ha ocurrido que un Papa haya redactado sin el concilio general un nuevo artículo de fe. Así las cosas, la afirmación de que al Papa solo (sin el concilio) le corresponde la ordenación del símbolo de la fe debería verse en el siglo XVI como del todo precipitada. En primer lugar, está el hecho de que ella no se impone absolutamente de lo realmente dicho

por Santo Tomás de Aquino al ser posible que lo dicho por él no fuera más allá de sostener que ha de contarse con el Papa al redactar un artículo de fe; es decir, que se trata de algo que ha de hacer el concilio general; pero que éste precisa de la armonía con el Sumo Pontífice de la Iglesia. Y como se ha dicho, tampoco aceptan por entonces todos los teólogos católicos el que posea efectivamente el Papa la autoridad suprema en la Iglesia ya que, por ejemplo, sostienen los parisienses que tal autoridad reside en el concilio general (en unión con el Papa por supuesto).

¿Cómo pudieron que proceder Vitoria y Soto cuando tuvieron que exponer lo que enseñó Santo Tomás en el mismo artículo décimo, que es del que se está hablando aquí? Aparentemente dieron ellos un paso hacia atrás. Con cierta astucia vinieron a realizar la distinción, correcta en todos los aspectos, de que entraba dentro de la enseñanza del Aquinate algo que podía tomarse como del todo seguro y algo que era opinable, si bien podía dejar de serlo esto último. No hace falta decir aquí lo que era entonces, en el siglo XVI, del todo seguro, que el nuevo artículo de fe redactado por el Papa y por el concilio general era tal y debía ser aceptado sin posible apelación por todos, debido a que allí había actuado la autoridad suprema. Esta solución permitía por supuesto a Vitoria y a Soto opinar que la potestad suprema estaba en el Papa solo y que también les permitía a los parisienses mantenerse en la opinión de que ella estaba en el concilio general. Y se podían permitir estos catedráticos manifestar, de forma escueta y breve por supuesto, que el Papa no necesitaba absolutamente recurrir a la congregación de un concilio general para redactar un nuevo artículo de la fe que necesitara la Iglesia en su lucha constante contra los herejes.

Francisco de Vitoria comenzó a exponer en 1526 desde la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Sería este profesor conocedor de lo que decía la bula papal *Exsurge Domine* (1520) del papa León X contra determinados errores que prácticamente todos suponían que eran de Martín Lutero. Allí se decía textualmente contra el número 27: "*Es cierto que no está absolutamente en manos de la Iglesia o del Papa, establecer artículos de fe; tampoco incluso leyes de costumbres o buenas obras*"[108]. Algo así había dicho públicamente fray Martín en la disputa de Leipzig de 1519. Uno se permite reproducir lo que señalaba Roland H. Bainton: "*Dejadme hablar alemán –pidió Lutero–, porque el pueblo me entiende mal. Afirmo yo que ha errado a veces un concilio y que puede errar. Él no tiene autoridad para establecer nuevos artículos*

[108] "Certum est, in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec legees morum seu bonorum operum". DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcinone 1976)1477.

de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que, por naturaleza, no es de derecho divino. Se han contradicho entre sí los concilios, porque el reciente concilio de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y de Basilea según los cuales es el concilio superior al Papa. Un simple seglar armado de la Biblia de ser creído más que el Papa o el concilio que no la tienen. Y en cuanto a la decretal papal sobre las indulgencias digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Éstos deben proceder de la Sagrada Escritura y deberemos por amor de la Sagrada Escritura rechazar a papas y a concilios" [109].

Lutero dijo en Leipzig de que *ni la Iglesia* [el concilio general con el Papa] *ni el Papa pueden fijar artículos de fe*. La bula papal decía rechazando que *no está absolutamente en manos de la Iglesia* [el concilio general con el Papa] *o del Papa, establecer artículos de fe*. Se habrá notado que en uno y otro texto mediante corchetes que Iglesia significa el concilio general. Y esto ha sido hecho con la intención de que quedara claro que a lo que hacía referencia concreta el profesor de Wittenberg con el nombre de la Iglesia era al concilio general, incluido el Papa en él. En una palabra, que no condenado no alcanzaba a lo que de hecho mantenían abiertamente los parisienses. Éstos aceptan que la autoridad suprema de la Iglesia está en el concilio con el Sumo Pontífice. Asimismo, aceptan éstos que el concilio general en unión con el Papa puede redactar un nuevo artículo de fe. Martín Lutero enseña que en ninguno de los dos casos ha de aceptarse una redacción de fe por el hecho solo de haber sido redactada por el concilio general y el Papa (primer caso), como tampoco lo redactado por el Papa sin reunir el concilio.

Pero, ¿implica también el error 27 de la bula pontificia tanto el separar a la Iglesia (concilio general con el Papa) y al Papa sin reunión con el concilio general)? A esto no se le puede dar aquí una respuesta absolutamente positiva. Es posible que la intención del Papa fuera afirmar sólo la primera parte sin querer también afirmar la segunda parte. Vitoria y Soto, no aprovecharon la posibilidad de lo llamado aquí segunda parte para salir en defensa de Santo Tomás; es decir, para sostener al menos que, desde la posible decisión de León X, encontraba fundamento eso que decía el autor de la Suma, que

[109] "Lasciatemi parlare tedesco, –chiese Lutero,– perché il popolo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contradetti a vicenda perché il recente concilio di Lterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia debe essere creduto piú del papa o del concilio che non l'abbiano. E, in quanto alla decretale papale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi devono procedere della Sacra Scripttura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili". BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960) 89-90.

podía el Papa redactar un día a solas, sin necesidad de tener que congregar necesariamente el concilio general, un nuevo artículo de fe.

Así censuraba León X los errores aquellos extraídos de fray Martín: "*Condenamos, reprobamos y de todo punto rechazamos todos y cada uno de los antedichos artículos o errores, respectivamente, según se previene, como heréticos, escandalosos, falsos u ofensivos de los oídos piadosos o bien engañosos de las mentes sencillas y opuestos a la verdad católica*" (cf. DS 1492). Ciertamente, daba la casualidad que no podían ser medidas todas las frases del documento pontificio por el mismo rasero, por el de la herejía. Cada frase debía juzgarse en concreto y era claro que la calificación de herejía no caía en la negación de que el Papa pudiera redactar sin reunir el concilio un nuevo artículo de fe.

El hecho de que esto no lo condenara como herético León X entonces no implicaba el que, en otras circunstancias, pudiera decirse que ello era realmente una herejía. De momento, bastaba con dar a esta frase otra calificación, ciertamente no tan extrema como la de la herejía. ¿Cómo reaccionó Martín Lutero ante la petición papal que se le remitió pidiéndole que en un determinado plazo rechazara por escrito todos los artículos, extraídos ciertamente de sus escritos)? Así cuenta con brevedad lo sucedido R. García Villoslada: "*Había transcurrido el plazo concedido por León X para la retractación de los errores. Estaba a punto de caer sobre el obstinado Fr. Martín el anatema pontificio. Antes de que esto sucediese quiso él adelantarse y celebrar una especie de* auto de fe *contra la autoridad del Papa y contra los libros que la simbolizaban*. […] *El maestro Juan Agrícola* […] *fue quien apiló la leña y le prendió fuego. Parece que fue el mismo Lutero el que arrojó a las llamas los tres tomos en folio de las* Decretales […]. *Cuando los primeros chisporroteos se convirtieron en alta llamarada, fueron precisamente las manos del fraile agustino las que, tomando un ejemplar impreso de la bula de León X, lo arrojaron con gesto olímpico a la hoguera, mientras consciente de lo que hacía, pronunciaba estas palabras bíblicas*: Quoniam tu conturbasti veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum" [110].

No es ése el momento de realizar esta precisión concreta, qué parte de los 41 artículos, o partes de tales artículos eran herejías y cuáles no lo eran. Lo cierto es que en ellos había al menos una herejía. Dejar de firmarlos tal como se le pedía, era señal de obediencia y de sumisión. Era lo que debía hacer un hijo de la Iglesia que peregrina por este mundo. Si Martín Lutero rechazaba firmar, se convertía en desobediente. Pero es que agravó este

[110] GARCÍA VILLOSLADA. R. *Martín Lutero. 1. El fraile hambriento de Dios*. (Madrid 1973) 219-320.

alemán las cosas con el incendio público de la bula misma. Con la quema dio a entender que todo, se repite aquí eso de todo, era nada y lo único que merecían las calificaciones de los 41 artículos eran las llamas. ¿Merecía ir a las llamas la censura de lo que era herejía? Se adhería Lutero a la herejía y se convertía en un hereje notorio? Así lo estimó rectamente el papa León X y el 3 de enero de 1521 decretaba la excomunión de Lutero por la bula *Decet Romanum Pontificem*.

Multitud de cosas no rectas, hasta herejía, se encontraban ciertamente en las proposiciones de Martín Lutero. No hacía éste en lo indicado por el Papa sino hacer revivir errores y herejías pasadas. Ante este estado de cosas era lo más urgente trabajar por lograr exponer lo que siempre habían aceptado los cristianos, lo que en todo momento habían compartido unánimemente desde el principio de la predicación de los Apóstoles y que debía ser mantenido también en el presente y en el futuro. Dado las circunstancias del tiempo, ¿era verdaderamente lo más oportuno que el Papa llevase a solas sobre sus espaldas de decir a todos lo que era la fe que siempre debía ser mantenida y que no lo era? La consideración serena de la realidad, ¿no conducía a que el realizar esta tarea ingente cayera también bajo los hombros del concilio general? En una palabra, ¿no debía realizarse esto en concilio general de obispos unidos al Papa?

El mundo entero estaba esperando que hablara la Iglesia: el concilio general y Papa en unión. Hasta los protestantes se unieron por un tiempo a esta petición de que, al fin, se le dejara hablar libremente al concilio general. Si no se reunía el concilio, siempre podrían decir los seguidores de Lutero que el Papa, que era quien lo tenía que reunir, temía al concilio y que, por eso, no lo congregaba. No es un disparate decir ahora que esta petición dirigida por los luteranos se hacía desde la convicción de que no lo convocaría por estar demasiado ocupado en otros menesteres, no siempre de orden espiritual, así como si convocaba, era muy posible que los obispos aprovecharan la ocasión para reivindicar la superioridad del concilio general sobre el Papa. Por éstos era visto el concilio general como un medio para desposeer al fin de autoridad al Papa. A partir del logro de este triunfo, poco costaría de minar la autoridad del concilio general y el de la Iglesia toda. Es cierto que, convocar un concilio, complacería sobre todo a los parisienses. De alguna manera se les venía a dar a ellos la razón; es decir, que el concilio general unido al Papa era capaz de redactar un nuevo artículo de fe; pero se debe decir que esto que aceptaban los parisienses era lo que siempre se había tenido en la Iglesia.

Pese a todos los inconvenientes quedó reunido el conveniente concilio general al fin en diciembre de 1545. Quedó él reunido en Trento El Papa no asistió al mismo. Permaneció en Roma. Que no acudiera a él el Sumo Pontí-

fice era muy conveniente. Ello fue interpretado como una prueba de que los reunidos en el concilio, situado por supuesto entre Alemania e Italia, gozaba de libertad, al menos de las posibles y constantes presiones de parte del Papa. Por supuesto, lo definido tendría que recibir al fin la firma del Sumo Pontífice; pero resultó que lo que él sancionó como verdad había sido aprobado ciertamente por los reunidos en el concilio. En este estado de cosas, ¿convenía que el concilio en armonía con el Papa, redactara un nuevo artículo de fe; es decir, definiera una verdad como de fe, revelada ciertamente por Dios y existente en la Sagrada Escritura, y que, además, tuvieran que saberla todos los llegados a la edad de la discreción, ya quedaban todos en adelante obligados a creerla expresamente?

Al artículo que puede redactar la Iglesia una vez muertos los Apóstoles se le denomina nuevo. Al concilio de Trento no le interesaba por las circunstancias en las que se vivía por entonces hablar de imponer novedad alguna. Los acusados de novadore*s* no eran otros en el siglo XVI que los protestantes. A ellos se les acusaba de inventar cosas desconocidas e ignoradas con anterioridad. No convenía, se comprende, mencionar siquiera eso de que pudiera la Iglesia, el concilio general con el Papa, innovar la fe de siempre procediendo a redactar un nuevo artículo de fe. Verdad es que, en el fondo, el nuevo artículo de fe no era innovación alguna. La Iglesia no podía más que dar más luz, iluminar, lo siempre existente desde los Doce. Nunca introduciría ella novedad alguna en la sustancia ni en la explicación de la fe que todos habían de creer. Ciertamente, no era oportuno de momento hablar de artículos nuevos. Por otra parte, no discurrían los tiempos muy propicios para imposiciones, para ampliar el número de las obligaciones. Los de la Edad Moderna eran tiempos distintos de los de la Edad Media. En semejante situación no había duda de que, si se podía dar oportuna y adecuada respuesta a los errores de los protestantes sin tener que usar una imposición y obligación nueva, era mucho mejor. Ello debía perseguirse.

2. La diferencia

La definición de fe se distingue de la redacción de un nuevo artículo de fe en que no se impone obligación alguna en la primera a todos en cuanto al saber, mientras se impone en la segunda. Por supuesto, el hecho de imponerse una obligación en cuanto al saber conduce a colocar los artículos de fe en un lugar claro en orden a ser sabidos con facilidad. Nacen de esta forma los símbolos. Se identifican, así las cosas, las expresiones de ordenar el símbolo de la fe y de redactar un nuevo artículo de fe. ¿Qué es un artículo? ¿Es acaso artículo de fe

toda proposición colocada en un símbolo, concretamente en el de los padres, llamado el Nicenoconstantinopolitano? De inmediato debe decirse que no lo es, ya que se halla expresamente en este símbolo la verdad de que el Espíritu Santo procede también del Hijo; es decir, se habla del *Filioque*, y esta verdad no es artículo nuevo de fe. No tienen todos obligación de saberla.

¿Será entonces artículo de fe todo lo que han de saber expresamente los cristianos todos? A este respecto merece la pena citar este texto de Santo Tomás que dice así: "*Después del tiempo de la gracia revelada quedan obligados a tener fe explícita de los misterios de Cristo, principalmente respecto a aquellas cosas que se solemnizan en la Iglesia y se proponen públicamente, como son los artículos de la encarnación* […]. *De todas formas, otras sutiles consideraciones sobre los artículos quedan obligados algunos a creerlas más o menos explícitamente según lo que conviene al estado y oficio de cada uno*" [111]. ¿Cómo se entiende este pasaje del Aquinate? ¿Cuál es la clave para entenderlo correctamente? El verbo solemnizar, ¿es sinónimo de ordenar el símbolo o de redactar un nuevo artículo de fe? Ello es posible; pero uno cree que el Angélico se está refiriendo a algo que no ha sido redactado todavía como artículo y que, a pesar de todo, lo deben saber todos debido a que ellos no pueden ignorarlo. Se trata entonces de una obligación que no viene como consecuencia directa de una obligación desde la autoridad suprema de la Iglesia. Y se utiliza precisamente aquí el adjetivo *directa* con la intención de señalar que no es la autoridad la que obliga a creer concretamente eso que hay que creer.

Y es aquí donde conviene mirar a la verdad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. El concilio de Letrán IV (1215) ordenó que, tras haberse alcanzado la edad de la discreción, fuera obligatorio comulgar una vez al año, al menos por Pascua (cf. DS 812). Por supuesto, nadie puede comulgar como es debido si no sabe que Cristo está realmente presente en el sacramento de la Eucaristía. Existe entonces al menos una realidad que el cristiano llegado a la edad de la discreción ha de saber y en modo alguno puede ignorar; pero eso a lo que queda obligado a saber no es artículo de fe. No ha sido, y se habla de 1215, redactado ello como artículo nuevo de fe. No es entonces suficiente tenerlo que saber para que el objeto de lo sabido sea ya sin duda alguna artículo de fe.

Brevemente se dirá aquí también entonces que se sabe fuera de toda

[111] "Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia solemnizantur, et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis […]. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque". II-II, q. 1, a. 7c.

duda qué es un artículo de fe, el cual ha de ser creído explícitamente, por decirlo quien lo redacta. Cierto es que no es preciso que se empleen siempre las mismas palabras; pero, sea cual fuere la expresión utilizada, ha de quedar claro que se ha propuesto un nuevo artículo de fe. Y como hasta el siglo XVI se habían redactado únicamente dos artículos de fe, los de los concilios de Nicea I (325) y de Constantinopla I (381) sobre la divinidad del Hijo y sobre la divinidad del Espíritu Santo respectivamente, y ambos habían sido redactados en concilios generales en armonía con el Sumo Pontífice, puede y debe decirse sin temor a errar ya que quien ha de decir con claridad que lo que se declara lo hace el concilio general, sin excluir por ello que pueda ser hecho también por el Papa solo si este hubiera decidido redactarlo sin convocar el concilio general.

Si se compara una definición de fe y un artículo de fe, tiene uno que decir que a la definición le falta algo que posee el artículo. Ni más ni menos, que la obligación de saber fue impuesta ella en un lugar donde está la autoridad suprema de la Iglesia, el concilio general con el Papa o el Papa sin el concilio. Así las cosas, ¿puede extraerse entonces de este dato la conclusión de que no es necesaria la intervención de la autoridad suprema de la Iglesia para que pueda establecerse una definición de fe, ya que allí no se impone una obligación en cuanto al saber? La contestación se impone por sí misma. Tal y como se ha realizado aquí la pregunta, es cierto que existe definición de fe en sí sin que se imponga una decisión venida desde la autoridad suprema en cuanto al saber. Ello es evidente. Si fuera necesaria esa intervención para imponer el saber, ello no sería ya definición, sino artículo de fe.

De todas formas, no puede admitirse que lo definido como de fe no entrañe en sí mismo una obligación en cuanto a la fe. El hecho de que no se imponga en la simple definición de fe una obligación universal en cuanto al saber no debe llevar en manera alguna a concluir que esa definición no entrañe una verdadera obligación que vincule en cuanto al creer. Es decir, que de lo definido, no puede uno desvincularse bajo la excusa de que no ha quedado uno atado todavía. Su atadura será distinta de la que se impone al artículo de fe; pero es siempre y en todo momento atadura de verdad. No puede uno estar ante ella como si lo decidido de fe no le concerniera.

Con todo fundamento puede decirse así las cosas que dos partes quedan distinguidas en el objeto que ha sido redactado como artículo de fe. A mí me gusta hablar al respecto de infalibilidad por una parte y de obligatoriedad por otra parte. La obligatoriedad es entendida como esa imposición venida de quien posee la autoridad suprema de la Iglesia. Se da ésta sin duda alguna en la redacción del artículo nuevo de fe. Y ello responde a lo expuesto por Santo

Tomás cuando dice: "*Pertenece por tanto la edición del símbolo a aquél a cuya autoridad corresponde finalmente determinar aquellas cosas que son de fe en orden a que sean tenidas por todos con fe inconcusa*"[112]. Este párrafo del Aquinate conduce ciertamente a ser entendido referido al artículo de fe, sea viejo o sea nuevo. Y es precisamente en este contexto cuando debe intervenir quien tiene la autoridad suprema de la Iglesia toda; es decir, quien manda en toda ella al ser impuesta esa verdad a todos.

Pero la simple definición de fe, ¿no impone acaso también una obligación a todos? Así es, efectivamente. De todas formas, no es ella universal en cuanto al saber. Puede uno todavía ignorar sin incurrir en culpa alguna una verdad así definida como de fe. Al tal le es suficiente con creerla sólo implícitamente, aceptando de modo explícito el artículo viejo en el cual se halla la misma contenida. Útil es recordar aquí ahora la diferencia entre artículos viejos y nuevos de fe. Los viejos son principios propios de la fe. Todo lo revelado por Dios de modo sobrenatural, directa o indirectamente, se halla contenido en estos principios propios de tal manera que quien sabe solamente estos artículos viejos y los cree así, explícitamente, acepta automáticamente todo lo revelado por Dios ya que le corresponden quedar incluidas en cada artículo las verdades que dependen prácticamente de la misma dificultad respecto a la visión; es decir, que, si se cree la verdad más difícil o el principio, no existe duda de que se creerá también con más facilidad ésas que quedan tocadas por la misma dificultad. Por necesidad, han de saberse y creerse explícitamente los artículos viejos de fe. Cree ciertamente todo quien los cree sabiéndolos.

¿Qué son los artículos nuevos de fe? Son los que, en sí mismos, no son principios propios de la fe. Se hallan éstos contenidos en algún determinado artículo. Su conocimiento expreso y correspondiente fe expresa no es en absoluto necesaria para poder creer la fe toda. Son los tales verdades directamente reveladas. Y quiere decirse con esto que tales verdades fueron reveladas por haberlo querido Dios que lo fueran ya que, de suyo, pudo él muy bien no haberlas revelado, dejando que el hombre desde su propio esfuerzo llegara hasta ellas. Las mismas se diferencian de las indirectamente reveladas al ser éstas las que Dios reveló por ir ligadas a las directamente reveladas; es decir, que la comprensión de las directamente reveladas fue la que llevó a conocer las indirectas.

Algunas de estas verdades directamente reveladas, como son las de la divinidad de Cristo redactada en Nicea (325) y de la divinidad del Espíritu

[112] Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur". II-II, q. 1, a. 10c.

Santo redactada en Constantinopla (381), quedaron convertidas un día en principales o asimiladas en cierta manera a los principios propios de la fe, sólo ciertamente debido a que también ellas debían ser conocidas por todos en adelante expresamente. No era absolutamente necesario su conocimiento debido a que, pese a desconocerlas, uno seguía teniendo fe de todas las verdades reveladas por Dios, sin dejar de creer ninguna. No estaba basado entonces el conocimiento de estas proposiciones nuevas y principales en la necesidad, sino en la decisión del que las impuso, la Iglesia. Santo Tomás dejó escrito en el siglo XIII que, en concreto tal persona no era otro que el Sumo Pontífice. Esta obligatoriedad en cuanto al saber es la que no existe ciertamente en las redacciones de fe.

Así las cosas, podría preguntarse uno aquí si lo que queda en la definición de fe sólo la infalibilidad. Y debería reconocerse en principio que es del todo correcto hablar así; pero convendría anotar desde el principio también que, de esta forma, se corre peligro de olvidar que, en el concepto de definición de fe, se incluye también una obligación; es decir que, si el objeto definido puede ser impuesto teóricamente en sí mismo a todos, se hace precisa en la práctica la existencia de una obligación. Para entender esto más fácilmente conviene recordar lo que ya se ha dicho aquí poco ha, que las verdades directas de fe son las que fueron reveladas por Dios en orden a que el hombre llegara a saberlas más fácilmente desde la revelación sobrenatural. Una vez revelados expresamente los artículos viejos de fe y conocidos éstos por el hombre, ya estaba éste en condiciones de llegar con sus fuerzas naturales a alcanzar el conocimiento, tanto de los artículos nuevos de fe como de las definiciones.

La completa seguridad de que es algo objeto de fe no es resultado simple de un trabajo y estudio que depende sólo del esfuerzo de los hombres. Pende además ello de una concreta acción que, si bien es humana y terrena, tiene algo de divino y de sobrenatural. Ello se encuentra allí ciertamente donde está el Sumo Pontífice, por supuesto en el concilio general con el Papa y en el Papa sin el concilio general. No aparece ciertamente este texto neotestamentario citado por Santo Tomás en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Dice así: "*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 22,31-32). Aquí aparece el verbo confirmar. Ello entraña conferir a algo seguridad y firmeza.

Les es posible a los humanos, una vez supuesta la revelación divina, conocer las verdades de fe, saber ciertamente lo que no es de fe desde su trabajo, diligencia y estudio. Está ello al alcance de sus fuerzas humanas; pero,

después de haber realizado todo esto, ¿cómo tiene uno seguridad de que ha acertado? ¿Está cierto absolutamente de veras de que no se ha equivocado? El camino para llegar a conocer desde el propio esfuerzo esas verdades incluidas en los artículos viejos de fe no es un imposible el recorrerlo. Ahora bien, con el solo esfuerzo humano no se obtiene la absoluta certidumbre y seguridad de que se ha llegado a la meta, de que ello es o no es con total certidumbre de fe. La certeza y seguridad viene de lo alto. Es un don gratuito de Dios. San Lucas indica cómo le corresponde este confirmar a San Pedro. Ahora bien, como el Príncipe de los Apóstoles no ha de durar siempre en la tierra y lo querido por Cristo en Pedro había de permanecer hasta el fin de los tiempos, es indudable continúe ello en los sucesores de Simón Pedro, en el Sumo Pontífice de la Iglesia.

En 1526 hablaba Francisco de Vitoria de la diligencia que se requiere para la definición de la fe. Ella ha de ponerla ése al que le corresponde confirmar en la verdad de fe. Así es, se haga ello en un concilio general o sin un concilio general. Merece la pena reproducir ya lo dicho por el catedrático de Prima: "*Antes de que el acto sea de fe infusa es preciso que vayan por delante de él algunas cosas. Tales son las que determinan, mueven y proponen. Antes de poder venir al conocimiento de alguna proposición de fe, necesita así también el Sumo Pontífice de motivos exteriores. Es que él no tendrá de otra forma revelación desde el exterior. Tampoco poseerá el Sumo Pontífice la potestad aquella de reconocer al instante, hecha la proposición sobre materia de fe, si ella es verdadera o falsa. Al contrario, es preciso proceder antes por el camino humano y, una vez realizado éste con diligencia, seguirá el auxilio divino, el cual no permitirá que el Papa se equivoque. En consecuencia y así las cosas, si él quisiera determinar por sí mismo las proposiciones de fe sin haber hecho uso del consejo y sin haber examinado antes desde las Sagradas Escrituras la verdad, podría errar ciertamente*" [113].

Por supuesto, toda la revelación de fe se halla en la Sagrada Escritura; pero resulta a veces de veras complicado extraer una verdad concreta de fe desde la Sagrada Escritura. Decía a este respecto Santo Tomás, previamente a la exposición al artículo décimo: "*Está contenida la verdad de fe en la*

[113] "Priusquam fides infusa habeat actum oportet praecedere aliqua tanquam determinantia et moventia et proponentia, ita etiam summus pontifex priusquam posset venire in notitiam alicuius propositionis de fide indiget etiam motivis exterius. Nec enim [fol. 6v] alias habebit ab extrinseco revelationem. Nec enim summus pontifex habet illam potestatem ut proposita quacumque propositione de materia fidei statim agnoscat an sit vera vel falsa. Sed oportet prius via humana procedere, qua diligenter facta sequitur auxilium divinum quod papam errare non permittet. Sic ergo, si papa per semetipsum vellet determinare propositiones fidei non adhibito consilio nec examinata prius ex scripturis sacris veritate, posset profecto errare" Ott. lat. 1.015a, fols. 6r-6v.

Sagrada Escritura difusamente y de varias maneras, también en algunas de forma oscura. Así las cosas, se requiere largo estudio y ejercicio en orden a hacer salir la verdad de fe desde la Sagrada Escritura"[114]. Posee ciertamente un auxilio especial el Papa, con el concilio general y sin el concilio general, para no poder equivocarse invenciblemente en este asunto. Lo dice el Aquinate: "*Es preciso entonces que él haga lo que está en sí. Es que no le será dado el auxilio especial más que en la necesidad y cuando la diligencia no basta ni puede ser suficiente*. [….] *Si tú arguyeras que no tiene entonces el Papa más que yo, debido a que si hago yo lo que está en mí, no podría errar en estas cosas que son de fe, te respondo que ello es una falsedad; es más, después de que hubiera hecho yo todo lo que hay en mí, podría asentir con falsedad, si bien de modo invencible. Ahora bien, las cosas no son así sobre el Papa y sobre el concilio*" [115].

Al distinguir entre redacción del artículo y definición de fe, así como entre potestad proveniente del Primado y autoridad inherente a la infalibilidad, resulta claramente que el Sumo Pontífice posee la autoridad suprema a la hora de imponer una obligación a todos. Él es quien puede redactar un nuevo artículo de fe. Ahora bien, además de ejercer infaliblemente este deber de confirmar en la fe; es decir, de señalar en concreto sin error qué es y qué no es de fe, posee algo que en forma alguna ha de confundirse con su jurisdicción sobre la tierra toda, su autoridad suprema. Posee el don de la infalibilidad, el de no equivocarse él y el de no equivocar a los demás. Por supuesto, este don aparece con total claridad cuando se separan las acciones de redactar un artículo de fe y una definición de fe. Ésta no precisa que se ejerza la primacía del que define sobre todos. Al fin y al cabo no se impone entonces una obligación universal en cuanto al saber.

Al considerarse en este caso la infalibilidad sin imponer la obligación de saber se percibe pese a todo con facilidad que la operación de definir de fe no es sólo el esfuerzo y trabajo por averiguar qué es de fe. Esto es algo previo. Lo decisivo de este definir es que se termina en la seguridad y certidumbre de que no hay allí equivocación. Este segundo aspecto o momento requiere ciertamente un auxilio especial, divino o sobrenatural. Y una vez declarado

[114] "Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure; ita ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scritura requiritur longum studium et exercitium". II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

[115] "Oportet igitur ut faciat quod in se est. Non enim datur auxilium speciale nisi in necessitate et quando diligentia humana non sufficit nec potest sufficere. […] Si arguas, Ergo non habet plus papa quam ego, quia si ego facio quod in me est, non potero errare in his quae sunt fidei. Respondeo. Falsum est; imo, postquam fecero totum quod in me est, potero assentire falso licet invincibiliter. Non autem sic est de papa et de concilio". Ott. lat. 1.015a, fols. 6v-7r.

que algo es efectivamente de fe, no se tiene duda alguna ya de que ello implica automáticamente y por sí mismo una obligación. Ésta no viene de un acto de autoridad exterior, sino de algo interior a la verdad misma, la cual ya no se puede rechazar, disminuir o tergiversar. Lo que resulta entonces de la definición no es una opinión. Es una verdad por supuesto inconcusa.

¿Se puede decir en este momento y así las cosas que no obliga una verdad definida de fe al no tener uno la obligación de saberla? De veras, la ignorancia excusa; pero se ha de tener en cuenta que existe también la ignorancia afectada, cual es la de quien no quiere saber para no tener que obrar en consecuencia. Así, quien contradijera una verdad de fe con esta actitud, no hay duda de que el mismo sería enteramente responsable de su acto, si bien es preciso reconocer también que esa su falta no sería nunca la que llevara sin más a la herejía o a la pérdida de la fe infusa. Nunca hay herejía si quien se equivoca acepta en todo momento adherirse a la fe de la Iglesia. Al tal se le puede achacar en este caso haber cometido un pecado de imprudencia o de orgullo. Nunca de algo que contradijera a la fe. Un caso diferente sería el de quien se quisiera justificar diciendo que puede decir lo que quiere por no estar obligado. Cuando se define una verdad de fe, se suele añadir eso de que se condena con el anatema al que, a sabiendas, se opone a la proposición establecida, lo cual significa que la proposición de fe obliga de verdad.

3. La historia

Los parisienses se oponían tenazmente en plena Edad Moderna quienes aceptan que el Papa es capaz de definir infaliblemente de fe sin necesidad de tener que reunir el concilio general. Ellos se oponen sólo a que, si se ha de redactar por necesidad ante los herejes del tiempo un nuevo artículo de fe, sería entonces un necesidad absoluta tener que reunir el concilio. Ahora bien, esta afirmación suya la realizan con la precaución de añadir que ellos se someterán con gusto a lo que en el futuro diga la Iglesia; es decir, que, si llegara el momento en el que la Iglesia, el concilio general con el Papa, dijera con su autoridad en materia de fe que puede el Papa redactar un nuevo artículo de fe si reunir el concilio general, ellos lo aceptarían.

¿Por qué se resistían los parisienses a admitir que el Papa sin el concilio general pudiera redactar un nuevo artículo de fe? Simplemente, ellos se aferraban a que todavía no había redactado el Papa sin el concilio general un nuevo artículo de fe. Hay que tener en cuenta además que, por entonces, no se había definido todavía la verdad del primado del Papa. ¿Cómo iba el

Papa a redactar un artículo nuevo de fe a solas, sin el concilio general cuando era preciso imponer a todos una obligación positiva; es decir, la de saber la verdad redactada del nuevo artículo de fe? Era cierto que ello podía hacerlo la Iglesia; es decir, el concilio general a una con el Papa?

Tenían peso ciertamente estas razones; pero ellas no convencían si desde ellas se quería decir que el Papa no era la autoridad suprema de la Iglesia sin el concilio general. Manifestaba en 1526 Francisco de Vitoria llanamente: "*Es cierto que ni uno ni muchos hombres podrían regir adecuadamente al mismo tiempo la Iglesia sin la asistencia espiritual del Espíritu Santo. Ahora bien, por esa asistencia puede regir su Iglesia Dios igualmente por un solo hombre que por mil. Y como dicen los adversarios que Dios no permitirá que se equivoquen todos los existentes en el concilio aunque fueran malos e idiotas, se ha de decir por eso aquí en pocas palabras eso también del Papa*" [116]. Aquí olvidan los parisiense lo principal; es decir, que se cuenta con la asistencia del Espíritu Santo y éste no ha de permitir que un hombre solo, se equivoque.

Más fuerza parecía tener a este respecto la objeción de que podía el Papa incurrir en la herejía. Si éste definiera a solas, sin reunir el concilio general, ¿no quedaría abierta la posibilidad a que, caído en la herejía, definiera el Papa su error pertinaz como verdad de fe? Oportuno es mostrar aquí también la respuesta al caso dada por Francisco de Vitoria: "*Ahora bien, es preciso decir que, después de que Dios sometió a los fieles todos al Sumo Pontífice y a la Iglesia* [el concilio general con el Papa]*, también hemos de obedecerles nosotros al ser de alguna manera infalibles. Y digo yo así que nunca permitirá Dios que* [el Papa] *proceda a la determinación antes de hacer lo que está en sí. Y de esta forma, nunca han de poder errar ellos* [el concilio general y el Papa]"[117].

Dentro de la Escuela de Salamanca aparece planteada ciertamente la cuestión de si puede incurrir el Papa en herejía. Cierto es que el Sumo Pontífice es alguien que puede en el transcurso del tiempo pecar[118], incluso hasta

[116] "Certum est quod nec unus homo, nec omnes simul possent commode regere ecclesiam sine speciali assistentia Spiritus Sancti. Per istam autem assistentiam aeque Deus potest regere ecclesiam suam per unum hominem sicut per mille. Et ideo, sicut adversarii dicunt quod, licet omnes quotquot sunt in concilio essent mali et idiotae, Deus non permittet eos errare, ita in paucis est dicendum et de papa" Ott. lat. 1.015a, fol. 8r.

[117] "Sed oportet dicere postquam Deus subiecit omnes fideles summo pontifici et ecclesiae et oportet nos obediere illis, quod sint aliquo pacto infallibiles. Et sic dico quod Deus nunquam permittet quod procedat ad determinationem antequam faciat quod in se est. Et sic nunquam poterunt errare". Ott. lat. 1.015a, fol. 6v-7r.

[118] Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre la permanencia perpetua de la fe y de la caridad en la Iglesia. La indefectibilidad según la Escuela de Salamanca*: Archivo Teológico Granadino 58 (1995) 95-212.

convertirse en un hereje. Y llegados a este punto deben los salmantinos hacer frente a bastantes objeciones al defender que el Papa puede definir de fe y puede también (sin reunir el concilio general) redactar un nuevo artículo de fe. Verdad es que la mayoría de ellas se basan en errores cometidos por algunos Papas. De todas formas, no obtienen muchas de estas objeciones lo que pretenden ya que hay que distinguir entre el error y la herejía. La existencia de pertinacia es la que permite calificar a uno como hereje. Tal es aquél que confía en su juicio particular en materia de fe por encima de los demás. Mientras los otros se equivocan, él quien únicamente tiene la verdad. Aquí se ha dicho precedentemente cómo el Papa ha de poner antes de definir la diligencia debida y que, sin haberla puesto, nunca se le permitirá definir de fe.

A propósito, versa la definición del Papa sin el concilio general o la del Papa con el concilio general sobre la fe, también sobre las costumbres por supuesto. Quiere esto decir sin más que son muchas las realidades venidas desde la revelación divina que se hallan de veras en la Sagrada Escritura y que no son de fe y de costumbres. La herejía versa ciertamente sobre la fe. Consiste en negar pertinazmente una verdad de fe. Ahora bien, si se dice que el Papa se ha equivocado al determinar una proposición de la Sagrada Escritura no pertinente a la fe, no se puede decir que ello demuestre que el tal no es infalible. Debe quedar claro que tanto el concilio general como el Papa son ciertamente infalibles; pero ha de precisarse también que lo son precisamente en materia de fe y de costumbres. Ciertamente, mucho que se arguye en tales argumentos en contra de la infalibilidad del Papa con hechos y dichos nada prueba en contra ciertamente de lo establecido aquí, debido a que se acepta desde el principio sin más que ello es posible ya que, en ello, no es infalible el Sumo Pontífice.

Y se da aquí ahora un paso al frente y se pregunta si el Papa puede ser un hereje. Como ya se ha dicho en este trabajo con anterioridad, al hablar de la infalibilidad del concilio general, hay que responder aquí lo mismo, que, efectivamente, se inclinan los salmantinos del siglo XVI por admitir como posible que el Sumo Pontífice pueda ser en realidad un hereje, si bien todos ellos niegan que, siendo hereje, pueda definir su herejía u otra herejía como de fe, imponiéndola como verdad a todos los cristianos. Con la enseñanza de 1526 mostrada por Vitoria debe contestarse aquí que tal cosa es absolutamente imposible. Esta posibilidad la desharía el Espíritu Santo. Éste no puede permitir que esto suceda. De todas formas, ¿qué ocurriría si le permitiera éste al Papa realizarlo; es decir, definir una verdad como error o un error como verdad? Hay otros salmantinos posteriores a aquéllos de los que se ocupa ahora este trabajo que sostendrán que, si sucediera esto, se ocuparía

el Espíritu Santo de que eso definido por el Papa en estado de herejía fuera rechazado por la Iglesia toda. Así las cosas, quedaría claro que quien ha definido es ya un hereje y se dispondría de motivo suficiente para deponerlo y proceder a la elección de un nuevo y verdadero Sumo Pontífice[119].

De interés es llamar la atención ahora aquí sobre el hecho de que el Papa es infalible solamente cuando define de fe; es decir, cuando él manifiesta que está realizando un acto de verdadera definición de fe, determinando lo que es de fe sin error alguno de forma que nadie puede contradecirlo sin incurrir en la herejía. Hay que distinguir así las cosas entre el error del Papa como individuo particular que habla desde sí mismo nada más y en quien como humano que es cabe el error e incluso la herejía, y entre el Sumo Pontífice que habla a todos solemne e infaliblemente como el maestro de la Iglesia toda. Y en este momento se ha de señalar que, aunque el Papa hable en posesión de la potestad suprema, no es cuanto dice o escribe infalible de fe, pese a ser ello definitivo ya que no se está ante una decisión de fe y costumbres, sino meramente ante una de orden jurídico, tal cual es la firma de una sentencia del tribunal supremo papal donde se ha fallado la sentencia desde lo alegado y probado. Tal resolución nunca lleva a tener que admitir que lo determinado se haya ajustado en todo a lo sucedido en realidad. A lo sumo se podría decir que, si se hubiera ajustado exactamente la sentencia a lo alegado y probado, habría sido ella del todo correcta. Al firmar tales sentencias jamás compromete por cierto el Papa su infalibilidad en materia de fe y de costumbres.

El caso del papa Honorio I († 625) es estudiado y atendido por los miembros de la Escuela de Salamanca del siglo XVI, debido principalmente a que, si bien no se equivocó él al actuar como maestro infalible de los cristianos todos, suele decirse que él no sólo fue un hereje, sino que además fue condenado por un concilio general en unión con el Papa como hereje. Como dijo décadas atrás el historiador L. Hertling, "*en la confirmación* [por parte del sexto concilio ecuménico, el de Constantinopla de 680] *del anatema contra* [el papa] *Honorio, ¿no iba implícita una negación indirecta de la infalibilidad papal? Cuando los papas siguientes, al subir al trono pontificio, pronunciaban su profesión de fe y en ella, como muestran los formularios del* Liber Diurnus*, nombraban también a Honorio entre los demás herejes, ¿no reconocían al menos la posibilidad de que un papa* [Honorio I] *errara en cuestiones de fe?"*[120]. Este historiador alemán dice textualmente: "*Cuando,*

[119] Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La posibilidad del Papa hereje. La problemática teológica en las prelecciones de la Escuela de Salamanca (1526-1584):* Burgense 37 (1996) 439-507; *Utrum per crimen haeresis non sit Papa caput Ecclesiae. La problemática teológica en el siglo XVI según los comentarios de Juan de Guevara* : La Ciudad de Dios 209 (1996) 77-145.

[120] HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*. (Barcelona 1981) 158.

casi 1200 años más tarde, se discutía en el concilio Vaticano I la proclamación del dogma de la infalibilidad papal, y los adversarios de la definición pusieron sobre el tapete la llamada cuestión de Honorio, se procedió a un cuidadoso examen de todas las fuentes documentales y se rechazó la objeción como infundada"[121].

¿Qué fue lo confirmado por el Papa en el concilio ecuménico sexto, en el de Constantinopla del 680, cincuenta y cinco años después de la muerte de Honorio? ¿Qué se entendía por el anatema lanzado contra este Papa? ¿Era una condenación de éste como hereje? Dice Hertling: "*La pretensión de no haber errado jamás en cuestiones de fe, la ha mantenido siempre la sede romana antes de la disputa sobre el monotelismo, durante ella y después de ella*" [122]. Dado que nunca sostuvo Honorio doctrina falsa alguna y dado que, en consecuencia, no estuviera justificado el anatema, se puede imaginar lo posible que pudo haber sido que hubiera sido condenado por algo que realmente hizo, pero que, en modo alguno, implicaba haber sido pertinaz en la fe, lo cual es lo que lleva a la pérdida de ella. Y dice a este respecto este historiador alemán: "*Los papas se abstuvieron siempre cuidadosamente de contar a Honorio como tantos de muchos herejes. Cada vez que se habla de Honorio se le condena siempre porque, como escribía León II en el año 682 a los obispos españoles,* no había aplastado la herejía desde sus comienzos, tal como exigía su cargo apostólico, sino que la había fomentado con su negligencia, o *según se dice en el formulario del Liber Diurnus*, por haber dado pábulo (fomentum impendit) a las diversas cuestiones (de los herejes)"[123].

A lo largo de todo este largo trabajo se ha aludido al hecho de que, en el siglo XVI, no se daban las condiciones adecuadas para realizar la redacción de un nuevo artículo de fe debido a que ello llevaba a tener que hablar del primado del Papa. No parecía oportuno dados los tiempos que por entonces corrían. Se podían resolver los problemas sin hacer uso de una imposición desde el ejercicio de la autoridad suprema. Era de veras conveniente hablar por entonces de las definiciones de fe que podían realizarse bajo la competencia del concilio general (en unión por supuesto con el Papa); pero no convenía sacar en calles y plazas abiertamente que las definiciones de fe pudieran ser hechas por el Papa solo; es decir, sin reunir además al concilio general. Por cierto, es preciso reconocer que quienes formaban parte de la Escuela de Salamanca lucharon por poder explicar la doctrina sobre el primado del Papa, así como que correspondiera la infalibilidad en materia de fe y costumbres por el Papa a solas, sin convocar necesariamente concilio general alguno.

[121] HERTLING, L., *Ibidem,* 159.
[122] HERTLING, L., *Ibidem,* 159.
[123] HERTLING, L., *Ibidem,* 158-159.

Pero, ¿bajaron acaso del todo tranquilas del las aguas cuando se celebró el concilio Vaticano I (1869-1870)? Dejó escrito Hertling "*El solo anuncio de que muchos prelados deseaban aprovechar el concilo para definir la infalibilidad* [del Papa], *produjo en todas partes una enorme excitación, que se contagió incluso a los gobiernos europeos. El primer minisro bávaro, liberal, Hohenlohe, que más tarde fue cancilier del Reich, envió una circular a las demás potencias proponiendo que se adoptara un plan de acción conjunta contra el concilio, en caso de que éste procediera a la definición. Los demás gobiernos no se dejaron arrastrar a tomar una medida de este género, pero siguieron con la mayor atención y suspicaccia los preparativos del concilio y el desarrollo de sus sesiones*"[124].

Los padres conciliares aparecían divididos en dos bandos respecto a la oportunidad de definir la verdad de la infalibilidad del Papa. La mayoría la defendía y quería que, al fin, quedara ella definida. La minoría en cambio miraba sobre todo a las consecuencias que podía tener tal definición ya que agravaría la situación dentro y fuera de la Iglesia. Al fin se produjo la votación de los padres al respecto. Se decantó claramente la mayoría por la definición. El 18 de julio de 1870 confirmaba el Papa lo decidido por el concilio general y firmaba la definición. Aquello ya no era discutible. No había más remedio que aceptarlo si se quería permanecer dentro de la Iglesia Católica. En adelante ya no se podía decir que se estaba ante una opinión de peso y no ante una verdad de fe. Digno de ser resaltado aquí es que fue precisamente el concilio general con el Papa quien realizó aquella definición.

¿Cuáles fueron las consecuencias de lo realizado? Uno no puede menos de reproducir lo escrito por Hertling: "*En los primeros momentos pudo parecer que iban a confirmarse los temores de la minoría. Los obispos que habían votado no, se sometieron con ejemplar disciplina* […] *Pero en Alemania, Francia y Suiza se produjeron escisiones. En Alemania los que se separaron fundaron* […] *la iglesia de los viejos católicos, y se hicieron consagrar un obispo por los jansenistas holandeses*. […] *En Suiza se formó una Iglesia análoga, que se llamó* cristianocatólica. *Los viejos católicos, durante el* Kulturkamf, *gozaron del apoyo del gobierno en Prusia y Baden, y también en Baviera. En 1879 contaban con más de cincuenta mil miembros, la mayoría intelectuales, lo cual suponía una grave pérdida para la Iglesia alemana. Luego la secta fue perdiendo gradualmente en importancia. Cuando en Austria se organizó el movimiento de separación de Roma (1897), unos veinte mil de los que apostataron se unieron a los* viejos católicos. *Hoy sólo cuentan unos pocos de millares*"[125].

[124] HERTLING, L., *Ibidem,* 455.
[125] HERTLING, L., *Ibidem,* 457.

4. La eficacia

Tanto a la hora de negar al Papa sin el concilio el poder de redactar un nuevo artículo de fe se solía argumentar desde el hecho de que nunca tal cosa se había realizado. Verdad es que esto encontraba cabida por entonces, en los tiempos aquellos que por entonces corrían, referido a la redacción del nuevo artículo de fe; pero constituía un deber mantener que no podía ello decirse en forma alguna de las definiciones de fe; es decir, que fuera una necesidad para definir infaliblemente de fe el que el Sumo Pontífice congregara el concilio general.

La crisis pelagiana del pasado no la resolvió un concilio general. No fue necesario congregar tal concilio. Bastó la reunión de concilios provinciales. Fueron las decisiones de éstos enviadas al Papa y éste las confirmó. Tal modo de proceder nunca levantó duda alguna. Verdad es asimismo que se aprovechaban los concilios generales para realizar los reunidos en armonía con el Papa las definiciones; pero, en modo alguno, puede deducirse de ello que fuera una necesidad absoluta para definir que tuviera el Papa que reunir el concilio general para definir.

Ciertamente, ni para redactar un nuevo artículo ni para realizar una nueva definición de fe se precisa de que sea reunido el concilio general. Por supuesto, el papa ha de usar en todo momento de la debida diligencia. Y es en esta diligencia que debe ser utilizada donde hay que colocar al concilio general. Ahora bien, será convocado ciertamente el concilio en los casos más difíciles.; pero en los casos menos difíciles bastará con reunir un concilio provincial, así como existirán casos tan fáciles en los que, sin concilio alguno, podrá él Papa definir la fe contando con los consejos de varones sabios y doctores ya que ello consta claramente desde las Sagradas Escrituras. Muy sobriamente viene a decir Francisco de Vitoria en 1526: "*Y digo yo que, según la calidad de la materia hace uso el Papa del concilio o al menos del consejo de varones sabios. Es que, si el asunto del que se trata es fácil de ser conocido y no existe una gran controversia al respecto, basta con tener en esa cuestión la sentencia de varones santos y las cosas que aparecen desde las Escrituras. Ahora bien, si el asunto es grave y hay en esa cuestión dificultades grandes donde dudan los varones buenos y doctos, sin quedar ello patente desde las Sagradas Escrituras, es entonces cuando se hace preciso congregar el concilio*" [126].

[126] "Et dico. Secundum qualitatem materiae papa adhibet concilium vel saltim virorum doctorum consilium. Nam si res de qua agitur facilis sit cognitu et non sit in ea magna controversia, sufficit in ea habere sententiam virorum sanctorum et apparentia ex scripturis. Si autem res sit gravis et in qua sint difficultates *grandes* in quibus viri boni et docti dubitant nec satis patet ex scripturis, tunc opus est congregare concilium"Ott. lat. 1.015a, fol. 6v.

Además de haberse realizado ya definiciones de fe sin celebrarse el concilio general, se ha de decir aquí que tiene de veras su importancia el paso del tiempo, pudiéndose extraer de ello aquí un argumento de bastante peso para poder mantener abiertamente que, además de la existencia del concilio general, deben darse otras instancias a las que debe recurrir siempre el Papa que le eximen de convocar el concilio general para poner rápida y eficazmente fin a las herejías. No se celebran los concilios generales en cualquier momento. No es fácil reunir en un mismo lugar a obispos de toda la tierra. Pasan años y años sin poder realizar la congregación. Así las cosas, se debe reconocer que, para resolver todos los casos, haya que recurrir a que se reúnan los obispos llamados del mundo entero. Muchos casos los puede resolver rápida y eficazmente el Papa sin reunir el concilio general.

Ahora bien, si se aceptara sin más la sentencia de que puede resolver los casos todos el Sumo Pontífice a solas, sin tener que reunir necesariamente el concilio general, ¿no habría que cantar entonces los funerales a los concilios generales? ¿No debería aceptarse de una vez por todas que está de más la congregación de tales concilios? Ciertamente, nada ocurre de anormal si el Sumo Pontífice procede a redactar artículos de fe o definir proposiciones de fe sin reunir el concilio general. Es algo que él puede hacer y, si el Espíritu Santo se lo permite, es claro que ha definido correctamente debiendo ser ello aceptado sin discusión. Cosa distinta sería en este caso la de decir que puede el Papa en principio resolver todos los casos por él solo sin equivocarse. A este respecto se recuerda lo expuesto en 1526 por Vitoria y recordado ya aquí; es decir, que existen casos difíciles donde la solución no consta claramente desde la Sagrada Escritura, los cuales requieren la convocación del concilio general.

Desde esta perspectiva se ha de ver lo dicho sobre la rapidez con la que se ha de proceder en la definición de una verdad de fe en orden contrarrestar a los herejes. Pasaron ciertamente años hasta que pudo reunirse el concilio de Trento. Deseable habría sido haberlo podido reunir antes. Asimismo, es cierto también que, dentro del concilio general han de tomarse las cosas su tiempo. Vitoria decía en 1526: "*Y una vez en el sínodo, no se ha de imaginar que deba proceder solamente éste por el camino de la jurisdicción y decretar desde las sentencias de los Padres sin otra discusión sobre la verdad de una proposición. Tampoco basta con encomendarse a las oraciones quedando luego a la espera del auxilio del Espíritu Santo que Dios prometió a la Iglesia, así como tampoco me es suficiente a mí en orden a que yo no me equivoque en la fe que se me revelen las proposiciones de fe. Al contrario, se hace preciso examinar antes las dichas proposiciones desde las Sagradas*

Escrituras, así como las relaciones y disputas de los varones doctos. Una vez que ha sido hecho eso y ha precedido la oración, puede él proceder a determinar. Efectivamente, es preciso que haga lo que está en sí. Es que no se da el auxilio especial más que en la necesidad y cuando la diligencia humana no basta o no puede bastar"[127].

Ha de reconocerse por otra parte lo muy útil que es que las verdades de fe se redacten o definan dentro de un concilio general. A la gente del vulgo le impresiona mucho ciertamente la congregación de un tal concilio. Y no hay en ello magnificencia solamente y espectáculo. Nunca es despreciable el hecho de que aparezcan en una decisión de tanta trascendencia unidos todos con el Papa y con lo definido. Uno piensa que, en el caso del concilio de Trento, fue muy beneficioso que el Papa no hubiera realizado las definiciones del mismo sin este concilio, sino en el concilio y con el concilio. A una persona bien formada y que está al tanto de los asuntos de la fe no le impresionará tanto la reunión de un concilio general para llegar a la definición de fe. El mismo sabrá muy bien que lo que no puede faltar es que intervenga en la definición el Papa. De todas formas, agrada a quien piensa así lo útil y conveniente que es que ciertas definiciones se realicen en marco esplendoroso de un concilio general.

Respecto a eso de que, si el Papa pudiera realizar por un caso todas las definiciones de fe a solas, sin el concilio general, ha de decirse aquí con rapidez que esta proposición no lleva a la conclusión que pretende ya que los concilios generales no tienen por qué limitarse a las definiciones de fe. Hay otros asuntos que requieren ciertamente de la reunión de los obispos extendidos por el mundo entero. Aparecen problemas de orden y de disciplina, etc., que es preciso resolver y, en estos casos, aparece clara las más de las veces la conveniencia de que no los desate el Papa a solas, sino que lo haga con los obispos. A este respecto parece oportuno recordar que el último concilio general celebrado en la Iglesia, el Vaticano II (1962-1965,) se desenvolvió a lo largo de cuatro etapas sin definir verdad alguna de fe. Quiso él ser un concilio que en modo alguno hiciera uso del anatema. No era ello necesario.

De la Sagrada Escritura se extraen ciertamente los artículos y las definiciones de fe. En ella se ha de indagar para llegar a una definición. Con-

[127] "Et tunc in synodo non est imaginandum quod debeat procedere solum via iurisdictionis et ex sententiis patrum sine alia discussione decernere de veritate alicuius propositionis. Nec etiam sufficit committere se praecibus et sperare auxilium Spiritus Sancti quod Deus promisit ecclesiae, sicut nec sufficit mihi ut ego non errem in fide ut mihi revelentur propositiones fidei, sed oportet prius examinare dictas propositiones ex sacris literis, item relationibus et disputationibus virorum doctorum, quo facto et oratione praemissa procedere potest ad determinandum. Oportet igitur ut faciat quod in se est. Non enim datur auxilium speciale nisi in necessitate et quando diligentia humana non sufficit nec potest sufficere"Ott. lat. 1.015a, fol. 6v.

cretamente, una definición de fe, y eso es también la redacción de un artículo, es confirmar que tal verdad se halla efectivamente en los Libros Sagrados. La definición ciertamente da seguridad y certidumbre a lo que podía ser conocido por todos de lo que ya se contenía en el depósito de la Iglesia. La fe no depende absolutamente de la Sagrada Escritura. Hubo un tiempo en el que hubo fe en la tierra, fe verdadera, sobrenatural e infusa, sin haber Escritura. Esto ocurrió en tiempos de Adán y Eva. No estaba entonces inventada todavía la escritura. Pese a ello, los hombres podían en aquellos tiempos creer sobrenaturalmente y, desde la fe, obtener la salvación. Y esto se expone aquí ahora con enorme claridad en orden a que no venga uno diciendo que la fe verdadera y auténtica ha salido siempre de la Sagrada Escritura.

Ahora bien, aunque la fe no surge absolutamente de la Sagrada Escritura, hay que reconocer que, en la Sagrada Escritura, se halla toda la fe revelada por Dios y obligatoria para los hombres, tanto la requerida para la justificación como la requerida para la salvación. Nadie pasa del estado de pecador a justo, como de habitante de la tierra a habitante del cielo, si el mismo carece de la fe sobrenatural e infusa. De todas formas, el hecho de que toda ella esté en los Libros Sagrados no quiere decir que allí se encuentre toda distinguida, expresada y clara, así como tampoco se puede decir que todo lo que es Sagrada Escritura es ya de fe, ya que una cosa es que en la fe no puede haber error y otra muy distinta es sostener que por ser algo verdad es ello ya de fe y puede quedar definido como de fe.

Santo Tomás decía al principio de la *Secunda Secundae*: "*La verdad de la fe se halla contenida difusamente en la Sagrada Escritura, tanto de varias maneras como a veces oscuramente, de manera que, en orden a hacer salir una verdad de fe desde la Sagrada Escritura se requiere un largo estudio y ejercicio*"[128]. También añade el Aquinate: "*Y fue necesario por eso que se recogiera algo claro desde la sentencia de la Sagrada Escritura de forma resumida que fuera propuesto a todos para creerlo. Ciertamente, esto no fue añadido a la Sagrada Escritura, sino que fue algo más bien tomado de la Sagrada Escritura*"[129]. De esto se deduce a las claras entonces cómo hay ocasiones en las cuales es preciso confirmar lo que de veras dice eso que está presente en los Libros Sagrados; es decir, que no está siempre manifiesto allí lo que es de fe. No basta entonces la sola Sagrada Escritura. Se hace precisa también la

[128] "Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibudam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura, requiritur longum studium et exercitium". II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

[129] "Et ideo fuit necessarium ut ex sententia sacrae scripturae aliquid manifestum summarie colligerertur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quiden non est additum sacrae scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum". II-II, q. 1, a. 9 ad 1.um.

definición en orden a que exista total seguridad y certidumbre de lo que en ella se contiene. Por supuesto, esta operación le corresponde al Papa. Y él puede realizar esto con el concilio general y sin el concilio general.

En 1526 decía textualmente Francisco de Vitoria: "*Es que, si uno propusiera algo que se dice en un libro* [de la Sagrada Escritura] *sobre la infancia del Salvador; a saber, algo que hizo en la infancia, no podría el Papa determinarlo desde aquella promesa sola*: Yo he rogado por ti (Lc 32,2) *o desde aquello de que cuando venga el Abogado,* él os lo enseñará todo (Jn 14,26)*, a no ser que quisiera Dios revelar algo de nuevo*"[130]. Una vez que existe algo en la Sagrada Escritura es preciso que eso sea entendido en su verdadero y exacto contexto hasta el punto de que tenga un sentido auténtico y definitivo. ¿Cómo se llega a saber todo esto con seguridad y certidumbre?

Se habrá apreciado ya antes cómo aducen Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves y Cuevas determinados textos de la Sagrada Escritura, sobre todo el de Lc 32,2, en orden a hacer ver que, en éste concretamente, se halla incluida la verdad de que el Papa es capaz de definir de fe. Y si el capaz de definir es él, aparece también la consecuencia de que puede realizar esto con o sin el concilio general. Ahora bien, ¿cómo ha de trabajarse ese texto de modo que concluya que el mismo dice precisamente esto? Ello es obra entre otras cosas de un estudio trabajado con competencia. Se recurre a testimonios de los santos padres, de los concilios y de los sumos pontífices sobre todo, cuando el texto no da de suyo un sentido del todo unívoco. A él se debe llegar con la ayuda de textos que no son Sagrada Escritura. ¿Es esto incorrecto? De ninguna manera, lo que dicen los Libros Sagrados pudo haber sido recogido también por otros canales distintos de del recurso a dejarlo por escrito.

Anterior a la Sagrada Escritura, y se entiende aquí por tal los libros del Nuevo Testamento en cuanto recogen la revelación directa de Cristo en la tierra a través de los Apóstoles, son los dichos y las palabras que el mismo Salvador dijo e hizo. Tales testimonios quedaron un día escritos en unos libros a los que se les reconoce la categoría de canónicos y a los que se les da el nombre de la Sagrada Escritura. Ahora bien, el hecho de que esto se pusiera un día por escrito pide la existencia de un tiempo anterior en el que ello existiera y se comunicara de viva voz, sin escribirse. A esta comunicación oral, la cual no cesó nunca una vez realizada la Sagrada Escritura, se puede y se debe acudir a la hora de tratar de demostrar cuál es exactamente la verdad existente en los Libros Sagrados.

[130] "Si enim aliquis proponeret aliquid quod dicitur in libro de infantia salvatoris, quod scilicet fecit in infantia, non posset papa determinare, dico, ex solo illo promisso: Ego rogavi pro te, vel illo: Cum venerit Paraclytus, ille docebit vos omnia, nisi forte Deus de novo vellet aliquid revelare"Ott. lat. 1.015a, fol. 7r.

Por supuesto, quienes oyeron esa revelación oral la pusieron ellos u otros por escrito entre las cosas que escribían. A esto es a lo que se llama aquí testimonios de los santos. Asimismo, eso existente sólo de forma oral durante siglos quedó plasmado también en escritos a los que aquí se les da el nombre de producidos por los concilios y por los sumos pontífices. En una palabra, si no hay Escritura Sagrada no hay posible definición de fe; pero si hay Sagrada Escritura y ella no se expresa unívocamente, hay que recurrir entonces si se quiere saber lo que efectivamente hay en ella a la ayuda de los santos padres, de los concilios generales y de los sumos pontífices. Ciertamente, el estudio solo de todo esto no da la certidumbre de que lo realizado es exacto y no admite duda. Después de realizado adecuadamente esto, la garantiza solamente la intervención del Papa con total certidumbre y seguridad como de fe.

Ya no quedan más que dos cosas por decir. Es la primera que el Papa puede actuar y decir que algo es seguro sin ser ello infalible. ¿Cómo se entiende esto? Sencillamente, debido a que se declara infalible a lo que se extrae como de fe desde la Sagrada Escritura. Verdad es que el Papa puede dar seguridad a lo que no está en ella. Tal es el caso de la canonización de los santos. En este acto no es al Papa infalible ya que la infalibilidad se aplica a lo existente en los Libros Sagrados; pero se debe reconocer que es imposible que, al realizar esto, se equivoque el Papa. De ninguna forma, se realiza una canonización papal desde una revelación particular de Dios al Papa. A ello se llega desde testimonios de hombres, los cuales no son en sí garantía de no equivocación. Así las cosas, ¿habría que decir entonces que es posible ahí la equivocación? Ciertamente, causaría un gran escándalo que el Papa se equivocara mandando que se diera culto de santo a alguien que se está quemando en el infierno. Y es esto lo que inclinaba a los salmantinos a mantener la seguridad de no puede equivocarse al Papa al canonizar a los santos.

Y la segunda cosa que se dice aquí es de pura erudición. El 8 de diciembre de 1854 definía el papa Pio IX como de fe la verdad de la Inmaculada Concepción (cf. DS 2803-2804). Los católicos todos aclamaron al Sumo Pontífice por esta resolución. Y esto sucedió precisamente 16 años antes de que el concilio Vaticano I (1870) definiera la verdad de la infalibilidad del Sumo Pontífice *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (cf. DS 3074-3075); es decir, sin haberse reunido el concilio general. Al realizarse esta definición de 1854 resultó que todos los católicos acogieron unánimemente la definición. En este sentido puede decirse en este momento que no se esperó a que un concilio general (el Vaticano I) dijera que ya se podía realizar una definición de fe sin reunir el concilio. Tal decisión de 1854 quedó más bien ratificada y confirmada sin ser ello necesario ante toda la Iglesia por un concilio general.

EPÍLOGO

Quedaban obligados ciertamente los catedráticos de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca a exponer año tras año, pública y solemnemente, una *relección* o repaso solemne sobre la materia que ellos exponían a sus alumnos en las lecciones ordinarias. El entonces catedrático de Vísperas, Domingo de Soto, eligió en su *relección* de 1536 disertar concretamente sobre la Sagrada Escritura y su sentido. Aunque este profesor asentó desde el principio su disertación desde este texto del Nuevo Testamento: "*Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera*" (Apoc 5,1), era cierto que la materia que él expuso era la que dejó escrita brevemente Santo Tomás de Aquino al principio del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, ésa donde aparecía la pregunta de si pertenecía al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo. Correspondía ser ella expuesta en el curso de 1538-1539.

¿Por qué se adelantó este profesor casi tres años? ¿Le urgía acaso al mismo explicar esta materia relativa a la Sagrada Escritura? Uno abriga la sospecha de que fray Domingo había planificado muy a conciencia esta su *relección* de 1536 que tituló así: *De sacro canone et eius sensibus*[131]. El caso es que esta materia no la trató Soto. Cuando iba a exponerla, ya no quedaba tiempo para hacerlo. Sus oyentes se quedaron con la miel en los labios. Lo expuesto en el tiempo reglamentario no pasó de ser una introducción sobre los dos temas que, al final dindicó él, debían seguir: el canon sagrado y los sentidos de la Sagrada Escritura.

¿Sobre qué versó entonces esta introducción o *relección* de 1536? Lisa y llanamente habló el catedrático de Vísperas de una materia tratada por Santo Tomás en el artículo décimo (II-II, q. 1). Ahora bien, ¿cómo es que a este profesor le permitieron las autoridades de la Universidad de Salamanca disertar públicamente sobre esta materia, si lo que exponía aquel artículo décimo de Santo Tomás no aparecía en los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo? Además, ¿no era acaso opinión de escuela, de la tomista por supuesto, eso de que le corresponde precisamente al Papa la redacción del nuevo artículo de fe? ¿No debía exponerse como doctrina sólo desde la cátedra de Vísperas que ello le corresponde ello al concilio general con el Papa? ¿No argumentaba el Aquinate en ese artículo décimo que le correspondía ello precisamente al Sumo Pontífice por ser el poseedor de la potestad última y suprema en la Iglesia, lo cual se tenía como doctrina de vía o escuela?

[131] La transcripción de la *relección* de 1536 tal como se halla el Ms. 13, fols. 266r-275r, existente en la Biblioteca del cabildo catedralicio de Palencia. se halla publicada. Cf. *Anales Valentinos* 70 (2009) 231-249.

Hábil era sin duda alguna fray Domingo. Posible era que, si hubiera pedido a tales autoridades disertar sobre un tema concreto del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* al final del curso de 1538-1539, le habrían puesto reparos las autoridades salmantinas. Habría despertado quizás sospechas de que podría aprovechar la ocasión él para disertar sobre el primado del Papa. Nadie podía sospechar seguramente que hablaría en 1536 de la redacción del artículo nuevo de fe. Más todavía, lo más grandioso de la disertación de Soto fue que él había realizado una magistral enseñanza sobre la infalibilidad de las proposiciones redactadas como de fe sin entrar en la discusión de si ello le corresponde últimamente al Papa, limitándose a señalar que ello es algo que, en el pasado había realizado la Iglesia; es decir, el concilio general juntamente con el Papa.

Al haber abierto el apetito a los oyentes en la *relección* de 1536, ¿no le rogaría la misma Universidad de Salamanca a Soto que, por favor, siguiera con su disertación sobre la Sagrada Escritura? De ser así, con mucho gusto aceptaría el profesor de Vísperas hablar sobre este tema en la relección de 1537, la que se denominó así: *De cathalogo librorum sacrae Scripturae*[132]. De todas formas y a pesar de que realizó el cátedrático una *relección* algo más larga, lo cierto es que sólo pudo disertar sobre el primero de aquellos dos puntos que él había señalado en 1536. ¿Obendría Soto permiso para dedicar su *relección* de 1538 al punto segundo que no había podido exponer ni en 1536 ni en 1537? Excepcionalmente se le concedió a él tal licencia y, así, pudo exponer su *relección* de 1538 bajo este título: *De sensibus sacrae Scripturae*[133]. Y nuevamente hubo de confesar fray Domingo a sus oyentes al final de su exposición: "*La sexta y útima cuetión colocada ha sido la de si se toma un argumento eficaz desde el solo sentido liberal*. […] *Ya no nos queda tiempo para la disputa de esto*" [134].

¿Tenía intención acaso Domingo de Soto de seguir en su *relección* de 1538 exponiendo este punto sexto que no pudo exponer? No puede descartarse que tal fuera su plan. Si le negaba esta licencia la Universidad, ¿intentaría Soto aprovechar que aquel curso tenía que explicar el artículo décimo (II-II, q. 1.) para hablar sobre el primado del Papa? Pero, ¿se lo consentiría

[132] La transcripción de la *relección* de 1537 tal como se halla el Ms. 13, fols. 266r-275r, existente en la Biblioteca del cabildo catedralicio de Palencia, se halla publicada. Cf. *Anales Valentinos* 70 (2009) 250-274.

[133] La transcripción de la *relección* de 1536 tal como se halla el Ms. 13, fols. 266r-275r, existente en la Biblioteca del cabildo catedralicio de Palencia se halla publicada. Cf. *Anales Valentinos* 70 (2009) 274-300..

[134] "6. quaestio et ultima posita fuit utrum ex solo sensu literali sumatur efficax argumentum. […] Hanc questionem iam no superest nobis tempus disputandi". *Palencia. Ms. 13. Relectio de sensibus sacrae Scripturae*, fols. 252v-253r.

la Universidad? Todo esto es aquí pura especulación. Lo cierto es que fray Domingo tuvo aquel año que disertar sobre la herejía[135], un tema ciertamente que discurría en la línea de la materia del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, si bien ella se encontraba en la cuestión 11 de la *Secunda Secundae*. Dada la inmensa calidad de estas tres lecciones magisteriales sobre la Sagrada Escritura (1536-1538) y la luz que ellas aportan al tema aquí tratado, cual es la infalibilidad del Sumo Pontífice, parece merecer la pena dedicarle a su exposición este epílogo.

Lo que va con el correr de los años redactando o definiendo la Iglesia (el concilio general con el Papa) con seguridad y certidumbre infalible desde Sagrada Escritura es lo que motivó ciertamente la *relección* entera de 1536 de Domingo de Soto. Por supuesto, la exposición de este catedrático arranca del convencimiento de que todo lo que hay que creer como de fe ha sido revelado. Y es tras esta afirmación cuando él sale al paso de un error en el que se podría incurrir, el cual es otro que el de imaginar que no llegó a su plenitud y perfección la revelación obligatoria en cuanto a la fe para todos. En modo alguno acepta Soto que, una vez muertos los Apóstoles pudiera recibir la Iglesia; es decir, el concilio y el Papa, una revelación divina desconocida por los Doce y que no hubieran entregado ellos públicamente a todos antes de morir. De esta manera, se cierra él mismo la posibilidad de que la realidad de los artículos de fe, como el de Nicea del 325, no los hubieran podido conocer expresamente los Apóstoles y la Iglesia. Rechaza además que los nuevos artículos de fe redactados por la Iglesia años después de la muerte de los Doce no se hallen de veras en la Sagrada Escritura.

Ahora bien, que estén los tales en la Sagrada Escritura, ¿significa que han de estar necesariamente allí de forma explícita? ¿Quiso decir Santo Tomás con el adverbio, claramente, que deba estar la verdad del artículo de modo expreso en ella? Y llega Soto a preguntarse que, si se identifica artículo de fe con la proposición expresa de la Sagrada Escritura, ¿no habría que admitir entonces la posibilidad de que todas y cada una de las sentencias o frases de la Sagrada Escritura pueden llegar a ser declaradas un día artículos de fe? Aquí ha de advertirse que los artículos de fe han de ser pocos; es decir, las proposiciones que han de saberlas todos por temer que creerlas expresamente para poder creer toda la fe o por haberlo ordenado así la Iglesia. No pueden ser ellas prácticamente infinitas como lo son casi las existentes en los Libros Sagrados? Así las cosas, ¿no serán artículos de fe sólo las proposiciones o sentencias del Nuevo Testamento que redacta como tales la Iglesia?

[135] Se halla publicada esta relección el ms. 13 de Palencia. Cf. POZO, C., *Domingo de Soto. Relección De haeresi*: Archivo Teológico Granadino 16 (1963) 223-261.

Naturalmente, entre los hombres del siglo XVI y no sólo entre los luteranos puede haber hecho presencia la duda de por qué no puede equivocarse la Iglesia al extraer desde la Sagrada Escritura un nuevo artículo de fe. En modo alguno se permite plantear Soto esta pregunta. Con total tino arremete él entonces en contra de la admisión de que se tienda a desprestigiar la autoridad de la Iglesia al tiempo que se prestigia la de la Sagrada Escritura. No se quiere decir aquí al hablar así que no sea correcto el prestigiar a ésta. Todo lo contrario. Lo erróneo e inadmisible es que se quiera prestigiar a la Sagrada Escritura a costas del prestigio de la Iglesia. Y se plantea este catedrático entonces la cuestión que viene de atrás, de cuál posee más autoridad, de modo que se imponga la una ante la otra, la Sagrada Escritura o la Iglesia. Y sostiene que ambas vienen igualmente de Dios y que éste no se contradice ni se equivoca. Por tanto, no puede admitirse que la una tenga que obedecer a la otra en caso de equivocación, debido a que ella ésta no se puede producir.

Así las cosas, pasa Soto a la *relección* de 1537. Por cierto, no es lo mismo redactar un artículo nuevo de fe y declarar que es Sagrada Escritura un determinado libro; es decir, imponer al mismo como canónico. La redacción de un artículo de fe debe hacerse en todo momento y necesariamente desde la Sagrada Escritura. Ahora bien, una inclusión en el canon es imposible hacerla desde la Sagrada Escritura. Quiere esto decir que posee poder la Iglesia de imponer algo entonces sin error sin hacer uso de la Sagrada Escritura. Así las cosas, posible es que pregunte alguno ahora si ello puede hacerlo debido a haber recibido una revelación concreta de Dios que no se toma desde los Doce. De plano niega esto Soto. Efectivamente, lo mismo que no hace falta una revelación nueva para redactar un nuevo artículo de fe, tampoco hace falta recibirla para incluir un libro en el canon de la Sagrada Escritura.

Verdad es asimismo que la Iglesia que puede realizar esto, al igual que el nuevo artículo de fe, ha de contar con el Sumo Pontífice. Por supuesto, esta inclusión de un libro como canónico no se realiza desde la Sagrada Escritura. Ésta recibe entonces su autoridad desde fuera de ella. No se atestigua a sí misma. De nada valdría entonces su atestiguar. Fray Domingo dice con pocas palabras que erraría ciertamente la Iglesia (con el Papa por supuesto) si, al realizar esta operación no extrajera la verdad desde los santos padres u otras conjeturas. Merece la pena, aunque Soto no lo señale expresamente, tener en cuenta aquí eso que se ha dicho ya con anterioridad, que no debe identificarse revelación divina y Sagrada Escritura. La revelación divina es más amplia que los Libros Sagrados. Existe algo revelado que no fue escrito. Ello permanece oralmente en la Iglesia. Se transmite ello por tradición. Por

supuesto, no se ha de inquirir en este caso a la Sagrada Escritura, sino a los santos padres. Pese a no ser algo extraído desde las Sagradas Escrituras, puede convertirse eso un día en obligatorio para todos y tener que aceptarse sin discusión que, en esta operación, no hay error posible.

Después de la ascensión de Cristo a los cielos fue posible creer la fe entera gracias a la predicación de los Doce; es decir, a la manifestación de los artículos. Por supuesto, debe admitirse además que, cuando empezaron a escribirse los Libros Sagrados, donde están por supuesto los artículos todos, no terminaron de escribirse todos a la vez. Pasaron muchos años ciertamente hasta que ello se hiciera realidad. Tardaron por supuesto los cristianos en reconocer qué libros alcanzaban el grado de canónicos y qué libros eran rechazados como tales. Ellos fueron reconocidos como tales por tradición unánime de unas iglesias a otras.

Es entonces en este contexto donde aparece planteada por Soto la pregunta de si no constituye un inconveniente conocerse la revelación desde la Escritura Sagrada por etapas y por partes. Dos cosas conviene decir en este momento aquí. La primera, que se conocían siempre los artículos de la fe y, así las cosas, se ha de reconocer que la Iglesia sin los Apóstoles tuvo en todo momento la misma fe, no sólo en cuanto a la sustancia, sino también en cuanto a la explicación. Por eso, pudo conocerse siempre todo lo absolutamente necesario. La segunda, que esa inclusión en el canon se realizó años después de la muerte de los Apóstoles por sucesión de las Iglesias. Ahora bien, advierte que ello quedó firme y seguro desde una acción, fuera cual fuera, del Sumo Pontífice.

Verdad es que en 1537 no puede decir Soto con total seguridad si los libros todos que están en el volumen de las Sagradas Escrituras son canónicos, tanto los del Antiguo Testamento como los del Nuevo Testamento. A pesar de que se hiciera el canon la Iglesia un día con la autoridad del Papa, hay allí libros discutidos pertenecientes a ambos Testamentos. Uno no quiere privar aquí y ahora al lector de saborear de primera mano la propia exposición de Soto, con los problemas que ello acarrea. A mi entender reside la cuestión principal en esta *relección* sobre el canon sagrado en dar respuesta a la pregunta concreta de si, al haber libros dudosos, fueron declarados canónicos o no lo fueron, así como si, sin haber sido declarados todavía, podría la Iglesia declararlos como tales en pleno siglo XVI.

Es esto lo que da la ocasión a plantear la pregunta aquí de si existe diferencia en cuanto a la autoridad, más o menos, entre lo escrito en el Antiguo Testamento y lo escrito en el Nuevo Testamento. Dice Soto a este respecto que lo uno y lo otro fue revelado por Dios y que, en consecuencia, se está

ante la misma autoridad. Son ellos poseedores de una autoridad infalible. De todas formas, añade él a continuación que, pese a ello, y habla de los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, no gozan de todos la misma certidumbre, la cual les haga ser tenidos como canónicos por más que hayan sido recibidos por la Iglesia. Una cosa es que se permita su lectura en los templos o figurar en un mismo ejemplar de la Biblia y otra el ser tenidos por ello como canónicos. Y añade fray Domingo que no sólo debe hacerse distinción entre los libros del Antiguo y los del Nuevo Testamento, ya que, hablando rigurosamente, debe reconocerse que, por su autoridad, destacan entre todos los evangelios.

Al haber entonces libros dudosos, ¿no debería decirse entonces que pueden ser discutidos ellos sin incurrirse en culpa, incluso en la de la herejía? Domingo de Soto aparece aquí muy comprensivo con santos que se han permitido decir no sólo que hay dudas en algunos, sino incluso que los tales no son libros sagrados. Y esta comprensión parece desprenderse de no gozar ellos del don de no errar y de ser explicable y aceptable su discurrir. Así, Soto dice que nunca han de ser censurados los tales como herejes. En este contexto se permite tratar del caso de Cayetano († 1534), de su actitud ante la carta a los Hebreos. Al mismo lo salva él sin embargo de haber incurrido en la herejía; pero añade que es menos excusable que los santos.

Y una vez que se ha admitido aquí que poseen más autoridad los evangelios que el resto de los demás escritos del Nuevo Testamento, incluidas las cartas, dirá fray Domingo que es muy peligroso negar que una concreta carta del Nuevo Testamento sea dudosa. Hay dos que entran ciertamente en la duda, la de Santiago y la de los Hebreos. Y sobre esta segunda se permite decir Soto que, si los alemanes todos la negaran, no sabe él si por ello consideraríamos herejes a los mismos. De la carta de Santiago dice taxativamente que, con verdad, es uno censurado como hereje por negar tal carta a pesar de que sobre ella hubiera habido dudas en el pasado. Ciertamente, no se atrevería a calificar Soto de herejes a los alemanes todos si negaran la carta a los Hebreos; pero dice que Lutero queda bien censurado como hereje por negar la de Santiago.

A uno no se le ocurre así las cosas pensar que ese medir diversamente una negación y otra no resida al parecer en que tenga menor autoridad la carta a los Hebreos que la de Santiago. Al parecer declara fray Domingo hereje ciertamente al profesor de Wittenberg y no a los alemanes por razón del número, por haber actuado él en contra de la Carta a los hebreos y movido por lo que se considera ya una herejía. Ciertamente, es el hereje alguien que mantiene un juicio particular. De hecho escribe el salmantino claramente que

Lutero solo es, juntamente con sus cómplices, quien quiso romper la autoridad de esta carta por decir que la fe sin obras está muerta, dando cabida en la interpretación particular suya de que la fe sola basta para la salvación

Y se entra así ya en la materia de la *relección* de 1338. Por supuesto, todo exceso es peligroso. Teólogos como Domingo de Soto tomaron sobre sus espaldas la tarea siempre difícil de ser en todo momento equilibrados, de huir de todo extremismo. Fue este catedrático en todo momento consciente de que la teología debía partir de los datos de la Sagrada Escritura. Ahora bien, sabía también que la teología que él quería y debía impartir en Salamanca, la común, podía no ser compartida por quienes se declaraban gramáticos, quizás por no ser él del todo radical, por no romper en su exposición con el pasado. Y la pregunta estaba sobre la mesa era entonces muy simple, la de si la simple ciencia humana, la de los humanistas, bastaba para entender como se debe la Sagrada Escritura. ¿Eran los gramáticos quienes debían tener la última palabra sobre el canon de las Sagradas Escrituras? ¿Era mejorable el texto existente en ellas? ¿Había allí errores que era preciso modificar? A este respecto uno se permite remitir a la diversa postura de un gramático Elio Antonio de Neblija y el cardenal Jiménez de Cisneros promotor e impulsor de la Políglota Complutense[136].

Las posturas ciertamente del humanismo y de la teología chocaron unas con otras en los primeros años del siglo XVI. El enfrentamiento de los unos y de los otros fue visto en general como positivo. De su intercambio debía surgir algo de profundo y de largo alcance. ¿Por qué no se prosiguió aquel diálogo inicial existente por cierto al principio entre los unos y los otros? A este respecto hay que decir que apareció el luteranismo. Martín Lutero († 1546) irrumpió en la arena con un ataque frontal, tanto en contra de los humanistas como en contra de los teólogos. A éstos les reprochaba él no romper de una vez por todas con la autoridad de la Iglesia. A aquéllos les echaba en cara el tratar a la Sagrada Escritura como si fuera solamente un libro de sabiduría humana. Fray Martín tenía detalles pese a todo que lo aproximaban a los humanistas, como su ansia de libertad; pero había otros que lo acercaban a los católicos, como reconocer que la Sagrada Escritura era ante todo y sobre todo la palabra de Dios.

Debía seguirse según Lutero la Sagrada Escritura al pie de la letra. El propio Espíritu Santo inspiraba a cada uno su sentido y a tal inspiración quedaba uno obligado, aunque ese sentido discrepara del inspirado a los demás. Así lo entendían los seguidores de fray Martín ¿Qué sentía éste sobre los

[136] Cf. BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. (México-Madrid- Buenos Aires 1986) 37-38.

artículos de fe? ¿Podía o no podía el Papa con el concilio redactar un nuevo artículo de fe? (cf. II-II, q. 1, a. 10? Su pensar lo dejó claro él en la disputa pública de Leipzig (1519) al responder, como ya se ha expuesto aquí, a un argumento concreto del dominico Juan Eck en 1519 durante la controversia de Leipzig.

Al parecer no entran según el profesor de Wittenberg en discusión alguna aquí los artículos de fe. Me permito añadir ahora yo bajo mi responsabilidad y así las cosas que este escriturista alemán entiende que los artículos todos se hallan al parecer expresamente en la Sagrada Escritura; es decir, del todo claros en ella. Así las cosas, nadie necesitaba que, desde fuera de la Biblia, se les dijera a los bautizados cuáles son ellos. Cualquiera los detecta y los acoge desde la sola lectura de la Sagrada Escritura. ¿Son entonces artículos todas las proposiciones expresas; es decir todas las claras de la Sagrada Escritura? Si lo fueran, habría que decir en consecuencia de veras que los artículos de fe son numerosísimos. A esta claridad de los artículos parecía referirse ciertamente fray Martín en Leipzig al manifestar que hasta un seglar puede redactar lo que es artículo de fe, mientras ello no lo pueden hacer el concilio y el Papa por no tener junto a sí la Biblia.

Me permito decir yo ahora que la enseñanza de Domingo de Soto en 1538 sobre los sentidos de la Sagrada Escritura puede considerarse como muy erudita y profunda por los católicos. Y bajo este nombre de católicos quedan entendidos de manera especial y particular también a los católicos que se tienen y presentan como gramáticos o humanistas. Todos ellos, unos y otros, se encuentran abiertos por supuesto a recibir información sobre los numerosos, sustanciosos y difíciles problemas que entraña extraer un artículo de fe o una verdad de fe desde la Sagrada Escritura. A fray Domingo le interesa ahondar en lo expuesto por Santo Tomás en los artículos de fe; es decir, a lo que él expuso en la Suma Teológica (II-II, q. 1, aa. 6-10; q. 5, a. 3). Cierto es que la Iglesia actual, la que no tiene a su lado a los Apóstoles, no puede errar al redactar un nuevo artículo de fe.

Seis puntos se propuso tratar Soto en su *relección* de 1538. Los tres primeros parecen haber sido colocados como marco para los que iban a venir después. Así, ¿cuántos sentidos se distinguen en la Sagrada Escritura? ¿Por qué necesidad o utilidad de la propia Escritura existe en ella abundancia de sentidos? ¿Es esto algo común también en las ciencias profanas? Viene luego el cuarto punto que fray Domingo califica como principal, el de qué sentido ha de ser tenido como literal y el de si no hay lugar alguno en la Sagrada Escritura sin este sentido? Y es aquí donde él plantea la pregunta concreta de si, ante una proposición equívoca con muchos sentidos verdaderos, son

todos ellos literales. También plantea Soto la duda de si, cuando significan las palabras cosas que no fueron en verdad hechas, sino que son imaginarias significando ellas cosas distintas, se ha de distinguir en este lugar entre el sentido literal y el espiritual. También se detiene el profesor de Vísperas en los problemas que plantean las parábolas. Y la exposición de este punto concluye con la pregunta o duda principal sobre esta cuestión, la de si son verdaderas en algún sentido literal las palabras todas de la Sagrada Escritura, de forma que no exista lugar alguno que no posea un sentido literal verdadero.

Archivo Teológico Granadino 77 (2014) 255-

Universidad de Salamanca. Manuscrito 272

[f.26]

In Proverbia Salomonis Commentaria

Luis del Alcázar, S.J.

Per R.P. Ludovicum del Alcázar Societatis Iesu

Hispali, die 20 Octobris anni 1590

Parabolae Salomonis. Proverbiorum vox significare videtur veluti spiritualium adagiorum chiliadas, et nomen *parabolarum* pro se fert Salomonem allegorice loqui et veluti alterum Pithagoram per symbola docere discipulos. Beda[1] videtur velle utriusque nominis proprietatem servare, ait enim eadem praecepta parabolas nuncupari quia sunt oculta et non incongrue proverbia vocari quia talia sunt quae merito loquentium ore frequenter usurpari ac memoria retineri, sed haec potius est dubitatio, num accommodatio quam legitimi sensus explicatio, satis enim constat has duas voces parabolae et proverbia pro sinonimis poni, et quamvis 70 vertant paroemia, a quibus nos accepimus proverbiorum titulum tamen istae voces accipiendae in eadem significatione qua nomen parabolarum sicut Jn 10,6 *hoc proverbium dixit eis Jesus*, scilicet hanc parabolam de vero pastore, negari enim non potest quin pleraeque suntae huius libri et praesertim longusculae orationis nullam pror-

[1] Ven. Beda, *Super Parab. Salom. l.1, c.1*. ML 91,937.

sus proverbialis loquutionis formam redoleant a cap. 10. Basilius[2] hom.12 ad populum ingenue fatetur non esse hic requirendam vulgarem proverbii significationem. Maneat ergo in proverbii nomen pro parabola poni et in eo sensu accipiendum esse huius libri titulum.

2. Sed occurrit statim dubitatio quomodo accipiatur parabola, non enim videtur Salomon parabolice loqui cum multa sine ulla comparatione dicantur. Respondet Jansenius eo vocari parabolas quia saepe sub cortice litteraturae latent mistici sensus et praeter litteralem gravius aliquid et spiritualius significatur. Similiter fere Ribera, Michaeas 2,11, Salomonis ait sententiae parabolae dictae sunt quia aliud servetur in recondito sensu quam exterius sonare videntur. Si non placet tamen, quia omnes huius libri sententiae dicuntur parabolae et tamen non omnes continent allegoriam aut misticos sensus praeter litteralem, tum etiam quia allegoriam tunc facit parabolam cum ille sensus similitudine obumbratus est litteralis, scilicet, per litteram intentus, nec enim sensus methaphoricus est ille qui in cortice figuratur sed ille qui per methaphoram intenditur; at vero allegorici et mistici sensus non litterales non faciunt parabolam nisi quis velit sacras historias parabolas audaciter appellare.

3. Dico ergo non propter allegorias sed propter obscuritatem sensus litteralis solere **[f.26v]** sententias appellare parabolas sive proverbia, eadem enim vox respondet in originali. Patet hoc Jn 16,15, ubi postquam Dominus dixit illa verba *modicum et iam non videbitis me* etc, de his verbis subdit *haec in proverbiis loquutus sum vobis, venit hora,* etc, et infra cum *dixisset exivi a Patre et veni in mundum, relinquo mundum,* etc, dicunt ei discipuli eius *nuc palam loqueris et proverbium nullum dicis*. Perpende illa verba *modicum* etc non esse methaphoricam sed solum propter obscuritatem sensus.

Dices: multas esse in hoc libro apertas sententias. Respondeo 1º non ita videri Basilio supra, ait enim cuivis vel modice hunc librum aggresso notum esse quam sit dictionis eius intellectus captu difficilis et recte appellari Proverbia quia sunt quidam sermones utiles sed sub umbra et figura expressi multum et usus et gre...hoc dicit ob allegorias sed ob sententiarum obscuritatem ortam vel ex rei gravitate vel quando etiam ex forms loquutionis, et patet quia ex supra dicto loco Jn 16 probat Basilius recte appellari proverbia et omnes fere interpraetes initio huius libri afferentes varias proverbii definitiones semper faciunt obscuritatis mentionem.

Respondeo 2º obscuritatem quidem sententiae aliquando consistere in modo loquendi figurato vel non satis explicato ut supra Jn 16, aliquando vero non tam in modo loquendi quam in re ipsa; graves enim sententiae

[2] BASILIUS MAGNUS, *Homil. 12 ad populum*. MG 31,386.

quae profundae meditationis quamvis deversis verbis proponantur tamen ob vulgarem hominum imbecillitatem quae non satis penetrat quod profundam requirit intelligentiam merito dicuntur obscurae quae et nullam continent metaphoram, videtur tamen esse velatae et figuratae, sunt enim praegnantis significationis, et postquam simul praeceptae sunt ad hoc magis et magis proponendam meditationem penetrantur. Huiusmodi est liber qui *Contemptus mundi* inscribitur.

Concludamus ergo proverbia vel parabolas hoc libro ab obscuritate dici atque ea obscuritate maxime illustrari et commendari librum hunc. Quod enim magis ad eius commendationem pertinere potest quam adeo esse sublimen doctrinam quam et clare loquitur et parabolice loquitur.

5. Ex dictis colligitur regulam ad huius libri intelligentiam, nempe sensum a Salomone intentum semper debere esse dignum ipsius sapientia, et parabolae appellatio est quasi sensus qui...reiiciendi sunt aut per eos ad altiora ascendendum, quis enim credat Salomonem aliquid humile docere voluisse et non omnia excelsa et atque sublimia. Injuriam ergo faciet Salomoni qui cum audit v.gr. malum est dicit omnis emptor et cum recesserit gloriatur non altius attollit mentem quam si adagium Erasmi audiret.

6. *Salomonis*. Quanti debeat aestimari liber hic propter authoris sapientiam late Basilius, Baius et Jansenius in suis prefationibus. Arborius vero et Jansenius examinare contendunt an Salomon omnia huius libri capita per ordinem diggresserit aut solum quaestio prima, et caetera sparsim a viro prolata ab alio fuerint collecta; consularis res agitur et nobis satis sit omnia esse Proverbia Salomonis.

Regis Israel. Basilius[3] hic philosophatur in nomine regis ut opponitur contra tyrannum, Hieronymus vero, super Eccli, pulcre notat cur Salomon hic se appellet **[f.27]** Regem Israel et in Ecclesiaste Regem Hierosolymae, in Canticis vero utrumque contemnat titulum. Vere etiam de hoc Jansenii prefationem et in idem fere recedit quod notat Basilius hom. 12.

Ad sciendam sapientiam. His quatuor sequentibus versibus proponit fructum huius libri pariter et obiectum, ut notat Basilius et omnes fere interpraetes; ipse vero Basilius[4] colligit hunc librum esse quandam morum instructionem et animi perturbationum correctionem, denique vitae in universum documentum frequentes ac breves eorum quae agenda sunt continens praeceptiones, sunt etiam qui velint hoc opus partiri juxta auctoris intentionem. Cassiodorus De divinis lectionibus[5] ait quadripartitum esse opus

[3] BASILIUS, *Homil.12 in principium Proverbiorum*. MG 31,390.

[4] BASILIUS, *Homil.12*. MG 31,387.

[5] CASSIODORUS, *de institutione divinarum litterarum*, c.5. PL 70,1116.

et indicat se de hac partitione scripsisse in prefatione proverbiorum quod existimaret valde conducere ad libri intelligentiam. Forte ex his 4 versibus colligit distinctionem.

Hactenus tamen non assequor quae sint illae 4 partes quas designat partitio quam ponit Baius videtur esse germana et omnibus est in promptu juxta quam Salomon ante quam magnam sapientiae sublimitatem proponat primis 3 capitibus auditorum animos gravissima doctrina purgat a sceleribus atque flagitiis ut honeste morum et omni probatione ornati accedant ad sapientiam suas virtutes praedicantem capite 8 et 9 ut mirificos eius concipiant omnes et libenter accommodent aures illis praeceptis quae a principio 1° capite usque ad 30 densissime constipantur.

9. *Ad sciendam sapientiam*. Quantum ostendat iste finis huius libri dignitatem perpendit late Baius in prefatione quia omnino intendit Salomon sapientissimus mortalium sapientiam mentibus hominum installare et sensibus ipsis obscura et nota virtutis studium continere in se perfectiones innumeras poteris ad eas invitare eo quod ipsa faciat vere divites, felices, firmes, fortes. Sed Salomon id potisimum urgit et frequenter inculcat, nempe virum bonum esse sapientem, et improbum insipientem, hinc ergo est ut tot cumulet verba quibus promittit securam docere sapientiam, disciplinam, verba intelligentiae, eruditionem, astutiam quam et ait ergo parabolae ad sciendam sapientiam et intelligenda verba prudentiae, id est per quas poterit quis discere veram sapientiam et intelligere prudentiae doctrinam et optimam consequi eruditionem una cum vera vitae sanctitate quae in postremo judicio et securitate consistit en la justa razón y seguridad.

10. *Ut detur parvulis astutia*. Sensus est que a los bobos los hará discretos.

Adolescenti scientia et intellectus. Y que a los que como mozos saben poco les dará gran prudencia y seso. Nota ubi nos legimus parvulis, graeca voce sonare innoscentiam, sed Basilius[6] eo modo interpraetatur que nosotros insipientes solemus hispanice appellare inocentes et nota in bonam partem accipi debere. Praeterea ubi nos legimus adolescenti scientia et intellectus 70 legunt puero sensus et intellectus, ubi Basilius notat nondum sensibus uti, nondum vivere **[f.27v]** nec audire neque gustare, eos quos nondum sapientia informavit, sed esse veluti catulos leonis antequam a parente lambantur, animentur.

11. *Audiens sapiens sapientior erit*. Ac si diceret non solum pro ignorantibus liber hic sed etiam sapientibus, et intelligens gubernacula possidebit,

[6] BASILIUS, *Homil 12 ad populum*, MG 31,407.

eadem fere frasi nos dicimus gobernarse bien, y que el buen seso es el gobiero de la vida. Pulchre hic philosophatur Basilius[7] imprudentem comparando rectori navis et mundi mari. Porro audire et intelligere non utcumque intelliguntur sed ut scriptura requirit.

12. *Animadvertet parabolam et interpraetationem*. Monet auditores quam attentionem debeant adhibere, quasi diceret non debere esse contentos verborum sono sed conandum esse ad profunditatem intelligentiae penetrare quia ea etiam quae videntur esse perspicua plerisque videntur aenigmata difficilia. Praeterea dum ait verba sapientum signat se collegise aliorum sapientum dicta ut Davidis, Nathan, etc. Innuit etiam hoc versu juvare ad sapientiam obscuritatem parabolarum quia datur occasio investigandi. Vide Basilium initio primi libri.

13. *Timor Domini pricipium sapientiae*. Absoluto iam prooemio, haec sententia est prima inter Salomonis proverbia cuius profunda cognitio nobis commendatur. Eccli 10,6. Ante explicationem nota primo timorem Domini tripliciter accipi posse. 1º pro timore servili, 2º pro filiali prout est peculiaris quidam actus reverentiae in Deum aut timoris culpae, 3º, pro reverentia practica prout comprehendit observantiam mandatorum Dei, quam pietatem appellamus.

Secundo nota *principium* quadrupliciter sumi posse: 1º, pro quavis prima motione seu primo effectu, sicut principium architecturae est fundamntum domus, lo primero que hace. 2º, pro eo unde oritur aliquid, et eiusmodi principium non est pars rei quae ab illo derivabitur, sicut ex cognitione nascitur amor. 3º, pro prima parte rei cui caetera innituntur, ut est fundamentum in domo, carina in navi. 4º, principium est idem quod praecipuum lo primero y principal, lo que lleva la prima, lo más sustancial o más necesario sic dicitur Eccli 11,3. *Brevis in volatilibus apis et initium dulcoris habet fructus eius,* et Prov 16,5. Principium viae bonae generatim juxta Eccli 29,28, *initium vitae hominis aqua et panis, vestimentum et domus*. Et Eccli 39,31, *initium necessariae rei vitae hominis aqua, ignis* etc. Facit quod principium aliquando est *principatus: tecun principium* etc, Ps 109, aliquando caput principium regni eius Babylon. Vide Job [4,6] *principium viarum Dei*, et Apoc 3 [14] *principium creaturae Dei*.

Tertio nota sapientiam dupliciter sumi: 1º, pro theorica, id est pro cognitione; et 2º, pro praxi per illam cognitionem gubernata, et sic est frequentissimus usus nominis sapientiae tum in Scriptura tum etiam apud nos unde dici solet que no es discreto el que dice, et probatur multis in locis ubi dicitur timorem Domini esse ipsam Sapientiam **[f.28]** Job, et sic etiam explicat D.

[7] BASILIUS, *Homil.12,* MG 31,418.

Thomas infra quod dicitur Eccli 1 [25] *timor Domini radix sapientiae,* id est radix vitae per sapientiam gubernatae.

14. His praeiactis, dico multis modis explicari vere quod dicitur timorem Domini esse initium sapientiae et unius explicationis gratia caeteras non esse rejiciendas non enim adversantur inter se et omnes continent dignam Salomonis sententiam. D. Thomas, 1ª 2ae, q.19, a.7, explicat primum divinae cognitionis effectum esse timorem Dei. Praetera de timore servili exponit Bellarmino[8], libro 2 de poenitentia, c.17, et adducit pro se Augustinum, Basilium, Gregorium, Bernardum, Bedam et illarum in scholis et idem facile esset multo plura Patrum testimonia colligere qui de filiali interpraetantur vel etiam de pietate. Certe Basilius, homilia 1ª in Exaemeron aperte ait timorem Domini ita esse principium sapientiae sicut fundamentum in domo, carina in navi,quae semper navim existit quod in servili non habet locum quia perfecta caritas foras eum mittit. Adde quod Basilius addit sermonem esse de reverentiae timore et de eodem etiam explicat D. Thomas.

15. Sed inter varias explicationes mihi potissimum duae videntur eligendae in quibus timor Domini accipitur pro pietate quia ubi nos legimus *timor* 70 legunt quod proprie significat pietatem ut fatetur Augustinus, pietas vero non est nisi in homine iusto, quare non videtur esse sermo de actu timoris servilis qui etiam in peccatoribus reperitur ante peccatorum remissionem. Confirmatur tum ex magnis laudibus qui eidem timori tribuuntur Eccli 1, tum ex eo quod habet Ps 110, *Laudatio eius manet in saeculum saeculi*. Sed nec coarctandus videtur sermo in his locis praecisse ad actum timoris filialis nisi prout comprehendit omnium mandatorum observationem, quia si de singulorum actuum ratione formali ageretur praecisse non reputarent interpraetes pro eodem timorem et pietatem. Adde quod Eccli 1 evidenter confunditur timor Dei cum dilectione, dicitur enim *Deus praebere Sapientiam diligentibus se* et inde infertur timor Domini gloria et gloriatio et infra *dilectio honorabilis sapientia* et per repetitionem plenitudo sapientiae est timere Dominum. Sicut enim in concreto idem est vir iustus, pius oboediens, timoratus et amicus Dei, ita etiam nomina timoris Dei, pie, pietatis, confunduntur, quia omnes sunt inter se connexae et colligatae ut rationes trscendentales singulae omnium mandatorum observationem necessario important.

16. Supposito ergo quod timor Dei in praesenti compraehendit omnem iustitiam quando dicitur initium Sapientiae timor Domini, primus sensus sit ex humili fide et oboedientia ex timore Domini sive ex pietate provenire insigne illud Sapientia donum quo rerum divinarum singularis notitia et jocundissima quadam veluti compraehensio continetur: norunt enim viri spi-

[8] BELLARMINO, *Controv. De poenit, l.2, c.17*. ed. Vivès 1870, p.544.

rituales quanto aliter cum Christo sentiunt qui praecesserunt quam vulgus christianorum. Qui sensus confirmatur ex Eccli 1[25] *radix sapientiae est timere Deum*. Eandem fere sententiam illa Christi maxime notanda verba *nisi credideritis nom intelligetis,* ubi credere non est solam fidem praebere.

17. Alter sensus de sapientia practica et de principio excellentiae ita ut principium sapientiae sit praecipua sapientia practica, la principal discreción, la que se lleva la prima, la que hace al caso. Hic sensus initio libri aptissimus est ut patebit consideranti et cun frasi Scripturae facit cohaerere, sed ex nomine **[f.28v]** graeco principii et multo magis ex hebraeo fit maxime verisimile hoc esse quod potissimum significat hic Salomon quia ut patet ex Thesauro hebraeo *ros* est caput, dux, princeps, principium, cacumen, vertex, summa, principium vel promissionem, vel primitias vel precipuum vel electum. Vide 1 Reg 15, ubi nos legimus primitias eorum quae cessa sunt ubi etiam eadem vox quae in praesenti etiam significat clarissima quaeque. Confirmatur praeterea quia hic sensus saepe repetitur in Scriptura in multis verbis et praecipue Eccli 1, et forte etiam eodem spectat illa verba radix sapientiae est timere Deum, si radix sit veluti truncus arboris que es lo principal, o lo que hace al caso, que lo demás es hojas. Praeterea contextus Ps 10 hunc sensum omnino requirit, quia ex magnitudine operum Dei et ex favore quo suos prosequitur, ex fidelitate promissorum eius et denique ex ipsius tremenda majestate, ex his omnibus infert *initium Sapientiae timor Domini,* ubi quis non videat contextum requirere ut sensus sit magnam esse Sapientiam timere Deum, atque ita Basilius in scholiis illum Ps ait... de orbis Domini dixit item consequenter subdit eum qui hunc timet omni adimpleri Sapientia ne vero quisquam dicat sapientiam hanc in sola consistere scientia subjecit intellectus bonus omnibus facientibus eum et intellegit de vitae conversatione fidei conveniente. Lege Basilium.

18. Quod si quis adhuc requirit ut precisse de ratione formali pietatis sive timoris Dei explicetur locus nihil aptius occurrit nisi ut nomine principii juxta vim vocis hebraeae intelligamus caput, et timor Domini dicetur esse caput omnis sapientiae practicae eo modo quo superbia dicitur initium et caput omnis peccati. Multa habet capita eo quod ex variis capitibus caetera omnia peccata provenire soleant, que el que se deja prender será cautivo de todos, sic etiam singulis quibusque vitiis opponuntur virtutes et praecipue illae hoc nomine gloriantur a quibus omnis iustitia necessario imperatur. Et regitur ut a virtute oboedoentiae vel caritatis etc. Quod vero nomen principii ponatur pro capite... linguae sanctae palam ostendit.

19. Quoniam vero ad formalitatem timoris deventum est non erit absque re philosophari in eo quod dicitur timorem esse sapientiam, quando enim

timere provenit ex ignorantia, quando vero non timere est summa stultitia ut contingit in pueris qui maxima pericula cavendi contemnent. Nota ergo quantae sit stultitiae non timere Deum iratum. Indicasse satis sit.

20. *Sapientiam atque doctrinam stulti despiciunt*. Dixerat praecipuam sapientiam esse timere Dominum, subdit stultissimos esse eos qui sapientiam despiciunt utique ut stultos notet eos qui timorem Dei despiciunt.

21. *Audi fili mi disciplinam patris tui* etc. Explicatio Jansenii de recipiendis parentum monitis simplicior est quam pro parabolae appellatione. De quo supra nº 4 et 5. Adde quod licet aliquorum parentum consilia sint maxime salutaria contra tamen multi sunt parentes stulti et multae matres vaniloquae et fortasse frequentius peccant homines majoris herratis instituendo quam rectis eorum prae- **[f.29]** -ceptis negligendis, et ideo non erat cur toties in communi moneret Salomon ne matris monita dimittantur. Crediderim ergo hunc versum coniungendum esse cum sequenti parabola quae incipit *si lactaverint* etc et constructionem esse eiusmodi: fili mi eam doctrinam quam tibi tradere volo recipe ut patris doctrinam et tanquam carissimae matris consilium est ut si te lactaverint peccatores etc hunc esse legitissimum sensum. A simili conjicio ex c.6,20 et infra ubi dicitur *conserva fili mi precepta patris tui et ne dimittas legem matris tuae, liga in corde, gradiantur tecum, ut custodiant te a muliere mala, non concupiscat pulchritudinem eius cor tuum*. Perpende quam evidenter patet consideranti non esse in communi sermonem de recipiendis monitis parentum sed illud preceptum de non concupiscenda mulieris pulchritudine commendari ac si esset consilium patris et matris admonitio. Confirmatur quia illa verba *fili mi audi disciplinam patris tui* omnino postulat ut is qui loquitur significet se esse patrem audientis numquam enim aperte appellaret filium suum quem ad alterum patrem mittit, significat ergo Salomon singulariter se paternum inducere amorem et visceram non solum patris sed etiam matris in sequenti parabola atque ita optare in discipulo filii confidentiam cum ipse non solum se gerat ut pater honesta et utilia docendo sed etiam ut mater et proponendo quae spectant ad filiationem, securitatem et requiem filiorum.

22. *Fili mi si te lactaverint peccatores, si dixerint veni nobiscum, insidiemur sanguini, abscondamus tendiculas contra insontem frustra, deglutiamus eum sicut infernus, marsupium unum erit omnium nostrum*. Jansenius putat Salomonem hic a pravis consiliis deferrere discipulos et ab improborum societate sed proponere exemplum de sicariis ut efficacius deterreat et ostendat quam impia audeant impii suggerere et quod ad haec tandem devolventur qui malis aures praebere coeperunt.

Mihi tamen hoc genus orationis simpliciter acceptum ut sonat prorsus videtur inefficax ad eorum cavendam societatem qui voluptates vgr sequun-

tur atque suadent, quia potius videntur non terrere ab omnibus improbis quia ponit conditionem et ait *ne ambules cum eis* si dixerint *insidiemur sanguini* et neque omnes id dicunt et neque omnes ad id tandem volvuntur.

Dico ergo nullum proverbium hoc intelligendum ut sonat, tum quia indignum est sapientia Salomonis parabolas promittentis ad sciendam sapientiam ut filium suum tan diligenter moneat ne cum grassatoribus et latrocinantibus ineat societatem, tum etiam quia ipse Salomon satis indicat sic semitae allegorice loqui cum totam hanc orationem laudet illis verbis *sic semtae omnis avari animas possidentium rapiunt*. En resolución esta es la vida de los avarientos, ac si diceret hactenus posui comparationem, nunc appono explicationem. Oportet autem advertere parabolam et **[f.29v]** interpretationem, verba sapientum et enigmata eorum. Quod vero haec sit Salomonis intentio facile sibi persuadebit qui attente inspexerit eiusmodi loquutionis elegantiam in qua posita ob oculos detestandi sceleris atrocitatem et suis coloribus optime depicta ita ut vel pictura horreat animis et aegre ferat se a tam horrido crimine terreri illico admoneatur non eo spectare orationes ut id fugiat quod per se satis detestatur sed potius eo quod caveat qodam aliud vicium quod est multo frequentius et a quo fortasse non aborrebat atque ut attendat in eo cerni dissimulatam quandam sed vivam et expressam id est sceleris imaginem ita ut inter primum quod erat horridum et alterum quod est familiare hoc scelus interesse videatur quod hoc suam dissimulet atrocitatem quam alter illud alterum manifestat.

23. Sententia ergo Salomonis est omnes avaros esse dissimulatos quosdam praedones atque sicarios. Pro cuius explicatione primum oportet examinare quos appellet avaros. Latini nomine avari solent intelligere parcum et restrictum atque tenuem. Non videtur esse is frequentior usus Scripturae sed avarus quicumque lucri cupiditate excecatur et divitiarum desiderio flagrat. Licet earum pariter velit esse prodigus dispensator atque ad difusissimos sumptus illas procuret, in quo sensu omnes scelerati sunt avari, quia omnes amant divitias ut facilius consequantur vel honores vel voluptates.

Hinc est ut in praesenti et alibi quos nostra littera vocat avaros 70 nominat generali nomine persequutores iniquitatum, ut Prv 15,27, et c.28,16. Hebraea vox concupiscentes proprie significat atque ita avaritia pro aviditate sumenda est non pro tenacitate unde his omnibus qui apud statuere bono commutabili adhaerere convenit avarorum nomen, tum quia concupiscentes etiam dicantur qui cupiunt voluptates, tum etiam quia amatores voluptatum et honorum omnes aurum concupiscunt.

24. Obiter nota avaritiae nomen esse in Novo Testamento multiplicis significationis quia noster interpres qui magis noverat graece quam latine

ubicumque invenerit in graeco *pleonaxia* semper transtulit avaritiam volens in hac lectione ut in aliis etiam nonnullis analogia et aequivocatio significationis quae reperitur in graeca voce acommodaretur etiam voci latinae unde licet plerumque sumatur pro auri aviditate ponitur ut ad Ephesios 4,19, aliquando pro fraudatione etiamsi ea non contingat in lucro sed in alia quavis re ut in 2 Pt 3 et 14 et aliquando etiam significat tenacitatem sive id quod dicitur poquedad y mala ventura, ut 2 Cor 9,5.

25. Sed revertamur ad Salomonis parabolam avaros omnes ait esse grassatores dissimulatos, appellat autem avaros quicumque divitias amant simili modo Is 1 [23] *diligentes munera* appellantur *socii fures* et Ezeq 22,27, *qui avare sectantur lucra* dicuntur esse velut *lupi* **[f.30]** *rapientes praedam ad effundendum sanguinem et ad perdendas animas*.

Sed videamus quomodo grassatoris descriptio cuicumque divitias desideranti primum illa verba *si te lactaverint, si dixerint veni nobiscum, marsupium unum sit omnium nostrum,* significant societates seu potius factiones quae inter eiusmodi homines inveniuntur, est enim homo animal sociabile atque ita in omni fere vitae instituto genus quodam amicitiae reperitur et inter illos comjunctionis socios ad primum statuitur ut omnes eandem fortunam habeant et mutuo inter se iuventur et fructum societatis omnes participent. Hoc inter praedones palam cernitur et inter divitiarum amatores et huius saeculi filios nullus est qui non eodem modo incipiat. Deinde grassatores pariter et avari montes aureos sibi pollicentur atque id significant illa verba ad pretiosam substantiam reperiemus, etc, promittunt etiam sibi facile genus consiliorum rationes credentes omnes difficultates nullo fere negocio se esse superaturos et ita dicunt deglutiamus eum viventem et integrum que no se pondrá nadie en resistencia ni querrá que los hagamos pedazos. Hoc furore praecipitur sanguini insidiantur et vitia expandunt quibus miseras capiunt auriculas. Qui enim sectantur lucra artificio et insidiis opus habent et miserorum sanguinem expetunt, id est ea quae illis erant ad vitae sustentationem maxime necessaria aut insidiari dicuntur sanguini quod semper observent et meditentur quomodo possint divitias comparare atque eius rei gratia saepe optant aliorum mortem aut saltem infortunium si ea ratione suspicantur se fore fortunatos. Verum contingit saepe grassatoribus ut frustra jaciant rete quia earum insidiae seliguntur et ab eo itinere sibi omnes cavent est enim eam ut rete expansum coram oculis avium tunc vero societatis jura recolentur quia qui erant aliorum sanguine inescati in alia non occurrit praeda contra sanguinem suum insidiantur unos a otros et moliuntur fraudes contra semetipsos id est unus aversus alterum.

Hoc ipsum docet Salomon divitiarum amatoribus evenire quia postquam alios expoliarunt communi consilio quando vident suas artes esse detectas et

rem iam non succedere pro votis, que ya no se movía el oficio tunc socius socio parat insidias, et qui primum post alterum expoliat. Vides quam recte parabola competit avaros et simili modo competit voluptatum aut honorum amatoribus.

Merito ergo *dicuntur semitae omnis avari* id est quorum mores eiusmodi esse sicut latrocinantium et similiter avaros animas possidentium rapere **[f.30v]** id est insidiari vitae eorum qui aliquid possident quod ipsi concupiscunt atque adeo fugiendum esse avarorum consortium sicut et sicariorum atque praedonum quod autem de avaritia dicitur, de omni effrenata concupiscentia intelligitur.

26. *Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam*. Haec est huius libri 3ª parabola quae continet quandam sapientiae publicam concionem in qua invitat homines, promittit felicitatem, renuentibus vana minantur in maxima calamitate subsanationes.

Hanc Sapientiae concionem quidam ad Christi praedestinationem referunt. In hebraeo esse nomen sapientiae in plurali atque adeo non bene adaptari singulari Dei Sapientiae. Responderi forte posset in Christo esse plures sapientias, scilicet divinam et humanam et propterea habuit Sapientiam foris praedicare ut nomen plurale designet multiplicem sapientiam et verbum singulare Suppositi unitatem, alii referunt hanc concionem ad doctrinam legis et prophetarum, alii ad praedicationem Apostolorum et aliorum Evangelii preconum, nonnulli etiam ad moralem disciplinan et naturalem theologiam philosophorum, quibusdam denique placet de cognitione Dei quae ubique reperitur interpretari ut iam nemo ignorantia pretexere possit.

Mihi non est animus aliorum explicationes reiicere sed solum ostendere quid simplicius et cohaerentius videatur.

27. Primo ergo nota valde indicari a Salomone sermonem esse de quadam sapientiae concione quam liceat semper audire in plateis et in omnium frequentia, ait enim *sapientiam foris praedicare* et constat ex hebraeo foris esse idem quam in platea et statim retulit in plateis dari vocem et in capite turbarum clamare id est que donde quiera que concurre gente parece que luego la sabiduría se sube en alto a dar voces. Caput enim ut constat ex hebraea voce significat verticem aut cacumen, et subdit in foribus sive in ostiis portarum donde era la plaza y el juzgado, et denique per urbem clamare et docere *usquequo parvuli* etc. sane haec repetitio atente considerata indicat semper in hominum frequentia sapientiae concionem adesse et saltem si id ostendatur esse verum vix poterit esse dubium quin id voluerit Salomon in praesenti, praesertim cum haec celebritatis et platearum repetitio non facile

accommodetur Sapientia dictis **[f.31]** expositoribus, quia Christus non legitur in plateis praedicasse sed erat quotidie docens in Templo aut in sinagogis aut in montibus et agris et sic fere Apostoli et Prophetae et concionatores quamvis enim pro oblatae occasionis commoditate aliquam exhortationem in plateis habeant una cum doctrinae christianae explicatione, mallet tamen concionator si commode posset in templo habere concionem, atque ita non est intentio Sapientiae docere in plateis per suos concionatores; ergo cum Salomon Sapientiae vocem peculiariter exprimit et toties platearum meminit non intendit agere de sermonibus predicatorum iam vero de doctrina philosophorum satis constat quam sit coactum eam advertere ad plateas atque frequentiam.

28. Sed occurrit statim maxima ut apparet difficultas: si enim non agitur de externa Christi concione neque prophetarum neque predicatorum neque de ullius philosophi disciplina, ergo non agitur de externa sapientiae admonitione sed de voce illius interna quam inspirationem appellamus, atque haec multo melius auditur in recessu quam inter turbas et tumultum. Adde quod Scripturae auctoritate docemus id quod philosophi etiam saepius inculcant scilicet Sapientiam esse valde absconditam, quomodo ergo dicit Salomon eam per plateam ambulantibus obviam fieri doceat Jobus c.28, et Eccli c.6.

29. Dico 1º, Sapientiam hic a Salomone per prosopopeiam introduci loquentem omnes fere docent ex Basilio, homilia 12 ad populum.

Dico 2º, prosopopeiam tunc habere locum cum res ipsae sine voce id tacite nobis dicere videntur quod fictam personam dicere describimus, ut patet in Lucano cum fingit Roman celari atque dixisse etc. patet etiam Ps 18 cum caelis tribuitur sermo, quare sermo iste qui in praesenti tribuitur Sapientiae ex ipsis rebus desumendus est et non ex ore alicuius personae vere loquentis.

Dico 3º, prosopopeiam Sapientiae quam in presenti habemus non aliter esse explicandam quam si Salomon aperte diceret in quavis hominum frequentia ac celebritate mihi videor videre Sapientiam huiusmodi concionem habentem *usquequo parvuli* etc. si ergo sic loqueretur Salomon omnes facile adverterent aliquid peculiare lucere in hominum frequentia et plateis quod ad Sapientiae cultum, vel despectum pertineat atque propterea ipsam sapientiam fingi in hominum frequentia loqui sicut fingitur Roma in transitu Rubiconis ad Caesarem loqui quia in eo consistebat aut pietas erga patriam aut hostilis animus declaratus. Solum restat explicare quid peculiariter eluceat in hominum frequentia in quo tacite et sine voce eiusmodi nobis tribuatur admonitio quam Salomon fingit ab ipsius Sapientiae ore proficisci si vere et aperte invenimus **[f.31v]** id nos a re ipsa sine voce admoneri proculdubio ea explicatio erit aptior et elegantior.

Dico ergo in quavis hominum frequentia et celebritate videre esse omnes fere homines infantilia diligere et noxia cupere et a salutaribus consiliis abhorrere atque ita considerata inmanium studiorum vanitate et temporis labentis jacturam et amissione earum occasione quas ad resipiscendum oblatas plerique contemnunt merito videri Sapientiam non ab uno vel altero sed in universum ab hominum genere adeo res ipsa clamare videtur et illam de hominibus conquerentem ob oculos ponere atque ea dicentem quae res ipsae loquuntur, nempe eos qui salutaria consilia negligunt miseriam sibi et perditionem adquirere et sero tandem alicuius salutaris consilii opem imploraturos cum irruerit repentina calamitas tunc vero veluti irridendos esse a consilio et Sapientia cum sero invocata nihil sit responsura aut quo vehementius fungit amarius responsura consilia neglecta in memoriam revocando nulli usui iam profutura nisi rabiem atque pudorem atque ita sapientis consilii recordatio erit irrisioni potius quam doloris mitigationi.

30. Adde quod in hominum frequentia solent convenire nonnulli boni cum malis, sapientes cum stultis, atque in eo discrimene observare licet homini quantum praestet ut est in Proverbio quia opposita iuxta se posita clarius elucescunt et tunc res ipsa maiore quodam clamore videtur sapienti felicitatem prophetare propter auditam sapientiam, insipienti vero propter eandem neglectum interitum sempiternum.

31. Pro confirmatione nostrae explicationis nota duo in ea reperiri quae omnino videbantur optanda quorum alterum est ut cohaereant inter se et conectantur ipsius capitis parabolae, et alterum ut sapientiae nomen non accipiatur in alio sensu in praesenti quam supra cum dicitur principium sapientiae timor Domini praesertim cum in hac eadem parabola nº 28, timor Domini conjungatur cum disciplina et Sapientia.

Dico ergo tres esse huius capituli parabolas arque eas ita connecti: primum dicitur eum qui timet Dominum praecipua gubernari Sapientia. Deinde eum qui relicto timore Domini consectatur bona caduca non solum esse stultum sed etiam dissimulatum quendam sicarium atque latronem. Nunc vero additur maximam esse humani generis miseriam cum paucissimi sint qui non eligant stultitiam et latrocinium contempta Sapientia et timore Domini atque adeo contemptis his bonis quae manent sapientes **[f.32]** et eius calamitatis reatu suscepto quae manent insipientes atque latrones ecce quomodo cohaereat optime 1 cap textus et Sapientiae nomen in eodem sensu accipiatur in 1 et 3 parabola.

32. Ad obiectiones factas nº 28, Respondeo Sapientiam quidem in platea clamare sed eius voces multo melius percipi ab eo qui veluti ex speculo extra tumultum vulgi constituitur universam plateam perlustrat quam ab eo qui

inter caeteros tumultos, atque ut clarius dicam profunda meditatio requirit secretum sed publica celebritas atque frequentia praebet meditandi conatus, voces ergo sapientiae in publica formatur platea sed adhuc sunt dulcissimae et secretissimae quia non omnes habent aures audiendi et nisi Dominus aperuerit aures et oculos non licebit audire aut intueri Sapientiam sicut nihil praesentius quam Deus et nihilominus nihil secretius. Sapientia ergo ut dicit Ecclesiasticus 6 [23] paucis est manifesta sed omnibus passim obvia fiat.

Quod vero in hebraeo legatur in futuro *praedicabit, clamabit,* etc id non male convenit nostrae explicationi quia familiare est hebraeis futurorum aut praeteritum ponere pro praesnti, ut patet Ps 1. Quod vero dicitur nomen Sapientiae in hebraeo in plurali, si ea non est corruptio textus potius pertinet ad frasim quam ad misterium sicut alia huismodi.

33. Hactenus de totius parabolae sensu, minutiores notationes circa singula verba vide in Jansenio et praeterea nota illa verba *extendi manum meam* ex adjunctis magis videre pertinere ad invitantis justum ; praeterea illa verba cum a nobis quid timebatis id *quod timebatis advenerit* signant morsus conscientiae et timoris quos patiuntur peccatores, et praeterea *comedere fructus viae suae* es comer del futo del árbol que plantaron et *suis consiliis saturari* es haber de comer en gran cantidad del fruto de sus consejos. Consilium autem id fuit ut animos a Sapientia quae in itinere Domini consistit averterent et alienarent et se totos ad prosperitatem caducam et transitoriam effrenata concupiscentia converterent.

[f.32v] Caput 2

Totum hoc caput unica parabola sive unius orationis continuata serie absolvitur. Eius summa est ad amorem et studium Spientiae, ad preces effusas et labores pro illa susceptos, statim sequi ipsius sapientiae lucem una cum divinae providentiae protectione et per eas erui sapientem ab homine malo et a meretrice atque in divinae legis observatione juvari ut possit longius vivere super terram. Hunc esse parabolae tenorem nemo qui textum paulo attentius legerit negabit neque dubitabit de apta conexione ex citato iam Sapientiae et cuiuslibet impedimenti superandi ob oculos ponatur. Videntur autem indicari ut praecipua impedimenta perversorum hominum societas et insana libido atque ab his periculis dicitur liberari sapiens per Sapientiam ipsam et per Dei protectionem quae Sapientiam comitatur. Aut forte ut insignes sapientiae fructus hi duo solum nominatur nempe a malis sociis et a mulieribus cavere.

Hactenus de primo et simplicissimo huius capituli sensum verum et nomen parabolae et admonitio Salomonis, de occulta interpraetatione quaerenda

et contextus ipse videntur monere ut examinemus an aliquid lateat in recessu. Non enim videtur sine misterio quod postquam hortatus est Salomon filium ad amorem et studium sapientiae in communi, in peculiari descendat ad illos duos fructus scilicet ut eruaris ab homine malo et a meretrici, cur ab his in particulari et non ab omnibus aliis vitiis. Praeterea singulae descriptiones tam hominis mali quam meretricis nescio quid parabolicum sonant. Primo, quod sint valde exageratae et tamen non solum opus est ut eruamur ab eo socio qui est valde malus et exultat in rebus pessimis et ab ea meretrice quae est adultera sed ab omnibus malis sociis et ab omni meretrice. Deinde quis non suspicetur enigma in illis verbis *inclinata est ad mortem domus eius et omnes qui ingrediuntur ad eos non revertuntur neque appraehenduntur* etc. Et supra *ambulat per vias tenebrosas*

Praeterea quis non videat fructum illum divinae legis ut possis longevus vivere super terram indignum esse sapientia Salomonis parabolas promittentis nisi aliquid amplius in se contineantur illa verba quae ad captum judaeorum **[f.33]** accommodari solebant.

3 Dico ergo per hominem malum insidias et sugestiones diaboli ad litteram significari quia et alias vocatur *inimicus homo* et cuivis rationalis naturae substantiae accommodatur hoc nomen in Scriptura. Vide Is 2,22. Porro diabolus recte dicitur ambulare per vias tenebrosas et si de eo intelligatur loqui Salomon sensus erit multo plenior, deinde propter eandem rationem meretricis nomine Babilonem illam intelligo de qua Joannes [Apoc] 18, neque vanitatem la burlería y mentira de este mundo aut boni commutabilis concupiscentiae in qua fornicati sunt reges terrae ad hanc qui ingrediuntur statim interiunt quia latet venenum in calice fornicationis eius; denique terra illa de qua sequenti capite sermo est, terra est viventium id est patria caelestium.

4. Superest ut minutiora quaedam breviter percurramus. 1° cum ait mandata mea sive praecepta intellige consejos y avisos, deinde illa verba si sapientia invocaveris interpraetari ac si diceret si Dei nomine invocato quaesieris. Infra cum ait *tunc intelliges timorem Domini* sensus est ac si diceret aperientur tibi oculi ad videndam pulchritudinem timoris Dei et invenies scientias Dei sive a Deo quia est ille qui dat sapientiam et ex ore eius prudentia, de su boca se ha de aprender, ille est Magister qui eam docet. Infra illa verba *ut eruaris* significant subesse periculum como quien se escapa del lazo et quod ait *a via mala* statim explicat *ab homine qui perversa loquitur* sive suggerit, via ergo mala est quam mali suadent sicut infra via bona, hebraice via bonorum. — *ut eruaris a muliere aliena* dubitabis forsam quo modo concupiscentia boni commutabilis fingatur esse non solum meretrix sed et adultera et reliquisse primum maritum numquid aliquando fuit legitime maritata.

Respondeo 1. Haec in parabolis non esse adeo ad vivum resecandum sed si placet legitimum illius connubium erat cum Deo vel cum ratione quia concupiscentia boni commutabilis subjecta Deo vel rationi casta est, relicto Deo fornicatur cum peccato et cum peccatoribus — quod vero dicitur *Inclinata esse ad mortem domus eius* significat domum eius ruinam minari et mortem ingredientur et ad inferos sive ad mares sive ad gigantes semitae eius, ac si diceret que por ella se van a encontrar fantasmas y si bajan al infierno omnes qui ingrediuntur non revertentur **[f.33v]** ad communes meretrices qui ingrediuntur solent egredi, qui vero ingreditur ad fornicandum cum hac magna meretrice non egreditur sed manet in eius domo mortis captivus, vitam quam habebat amittit — communis explicatio est de difficultate quam resipiscunt fornicarii — mihi autem plus videtur significare verbo Salomonis.

5. Nota praeterea in constructione illa verba ut *eruaris a via mala, ut eruaris a muliere, ut ambules in via,* omnia pendere ab illo versiculo *prudentia servabit te* et in fine cum dicitur *qui enim recti sunt* illud *enim* debet rationem aedere. Sensus ergo est prudentia servabit te ut ambules in via bona ad hoc ut in rectis longevus sis super terram, infirma sane ratione nisi de terra viventium sit sermo.

[f.34] Caput 3

Caput hoc videtur 5 parabolis absolvi. 1ª suave misericordiae et veritatis amorem; — altera docet quomodo quis se debeat gerere erga Deum in omni negotio, in prosperis et in adversis; — 3ª continet laudes Sapientiae et insignem illius commendationem; — 4ª repraehendit animos a beneficentia alienos; et ultima agit de non invidenda impiorum felicitate.

Ubi vides ad peculiaria iam descendi et singularum virtutum praeceptis generalem ipsius virtutis vel Sapientiae laudem misceri quia in maxima virtutum communis virtutis rationes sunt multo efficaciores quam aliae quae a singulari huius vel illius virtutis bono desumentur atque ita, ut efficacius moneat Salomon frequanter ad Sapientiam in communi sive ad virtutem recurrit quasi chipitesim ad tesim revocata et statim descendit ad singularia documenta ut plenius doceat atque ut res veluti per exemplum illustrior fiat et melius percipiatur.

Sed dubitaverit aliquis cur Salomonem deinceps non servet ullum ordinem in suis praeceptis sed ea veluti dissoluto proponat. Respondeo virtutes ipsas esse satis per se connexas atque adeo non esse dissoluta documenta quae sunt per se conjuncta et colligata atque id fortasse indicare voluit Salo-

mon nempe aptissime cohaerere inter se virtutes omnes et rationis praecepta utcumque conjungantur semper apte coniungi quia semper sapientia est nexus et vinculum earum, et ubi adest sapientia ipse ordinis contentus non caret pulchritudine certe odo valde artificiosus fastidium aliquando tandem generat nec sine ratione est quod et aliarum dispositio careat ordine et proportione non mirum ergo est quod sapientissimus Salomon qui ingenium hominum noverat varietate potius quam ordine delectari. Utilitati semper consulens ingeniosse artificium dispositionis neglexerit utpote quod ad rationem potius deserviat quam edificationi.

3. *Longitudinem dierum* etc. Promissiones temporales videntur in his proverbiis plerique ut in hoc capite versu 2 et 16 de longa vita, et versu 8 de corporis sanitate, et versu 10 de abundantia frumenti et vini et versu 16 de gloria atque divitiis. Vide etiam versu 24 et 33. Opere praetium ergo erit semel examinare inter huiusmodi temporalium bonorum promissiones quas oporteat juxta id quod prima facie pollicentur accipere et in quibus mithologorum cortex necessario ponendus sit et spiritualis solum nucleus expectandus

[f.34v] Ut supponimus prius non esse ad Dei promissiones referenda ea quae ex natura vinculo consequuntur ut est illud *misericrdia et veritas custodiunt regem* etc et illud *egestatem operata est manus remissa manus autem fortium divitias parat*. De huiusmodi non est difficultas in praesenti sed de illis in quibus elucet non tam naturae cursus quam fidelitas singularis providentia Dei.

Dico ergo in divinis promissionibus certissimam legitimi sensus regulam ex ipso effectu desumi, quod enim Deus non praestat operi, non promisit et si id praestat quod verba promissionis perficeret is omnino erat sensus et intentio promittentis.

Dico 2º eas comminationes et promissiones quae ad populum judaeorum in communi referuntur id est non ad unum vel illum hominem sed ad corpus reipublicae, verissime explicari de temporalibus bonis et malis quae ad illius reipublicae tantum pertinebat; si enim quis atente legat caput 28 Deuteronomii et universam reipublicae iudaeorum historiam comparet cum illius litterae prophetia... videbit non fuisse Moisem allegorice loquutum sed palam praedixisse quae mala manerent populum a Deo alienatum et quae bona...Deum adhaerentium.

4. Dico 3 comminationes et promissiones quae non spectant ad populum in communi sed ad singulos homines et non determinate ad Petrum vgr sed ad quemlibet ut cum timenti Dominum promittuntur divitiae, eiusmodi

promissiones et comminationes raro aut numquam debere intelligi de temporalibus bonis aut malis fortunarum aut corporis sed omnia esse ad animum referndam. Hanc conclusionem oportet efficaciter probare quia ex eo pendet sensus multarum huius libri sententiarum.

Probatur ergo 1º quia in hoc ipso capite in quo longa vita et corporis sanitas atque divitiae videntur justis promitti et contraria peccatoribus annuntiari, in hoc eodem satis indicatur plerumque temporalem felicitatem peccatoribus contingere et iustis calamitates et propterea dicitur ne aemuleris hominem iniustum nec deficias cum a Deo correperis.

Probatur 2º quia ex aliis Sacrae Scripturae locis certum est justos non solum ut in plurimum non abundare eo fructu qui e terrenis bonis percipitur sed etiam illos esse magis expositos telis fortiorum. Vide 1 Cor 15 *miserabiliores sumus omnibus hominibus,* et Hebr 11 sancti ludibria et verbera experti, insuper et vincula et carceres lapidati, secti, tentati, in occisione gladii mortui sunt, circuierunt in melotis in pellibus caprinis. Vide etiam ad Hebr 12 et Apoc 3,19.

Probatur 3º quia semper experientia docuit multos ex justis et sapientibus **[f.35]**

in sordibus et scalore jacere cum interim hi qui multi sunt flagitiis cooperti prospera utantur fortuna et valetudine et imperia occupent et divitiis abundent. Nota est historia Lazari et epulonis. Vide etiam Ps 72 et Eccle 8,11 et 14, Job 21, Jer 12,1.

Probatur 4º, ratione, quia indignum est ut Deus tanti faciat temporalium prosperitatem ut eam suis amicis longe praemia praesertim cum non solum in Novo Testamento sed et in Vetere toties divitiarum vanitates atque periculi praedicet et cum multo liberalius in his bonis semper se ostenderit erga inimicos atque paganos imo erga bruta animalia.

5. Sed obiiciet nobis fortasse aliquis illam regulam quae ponit Jansenius in fine Proverbiorum et qui ait semper prae oculis habenda his qui recte huiusmodi scripturas intelligere voluerint, regula autem haec est: promissiones bonorum et et comminationes malorum in hoc libro et in Psalmis et in Prophetis ita esse expositas ut de temporalibus bonis et malis intelligi serviant his qui sub lege fuerunt judaeis (quibus haec primum sunt scripta) et de spiritualibus aut aeternis intellectae serviant his qui sub Evangelio sunt. Haec Jansenius.

Dico tamen hanc regulam non esse rectam quia sicut cuicumque judaeo sub lege viventi et Legem servienti Deus promisisset abundantiam bonorum temporalium et infelicitatem similium temporalium cuicumque eorum impie

viventi, omnino Deus conservasset hanc fidem atque constat non ita esse effectum ergo non erat ita promissurum.

Sed dicet etiam fortasse Jansenius olim etiam Deus justos calamitatibus probasse sed eos post illam probationem ad maiorem in hac vita felicitatem fuisse restitutos ut Jobum et Tobiam, et similiter impios ad id fuisse exaltatos ut maiore impetu deturbarentur ut indicat Sapientia dictis locis qui de illorum prosperitate loquuntur. Vide etiam Jobum 27, verum quamvis eiusmodi restitutio et deturbatio in hac vita posset in aliquibus notari non tamen est adeo generalis ut per eam omnibus satis fiat ut satis patet considerata omni antiqua historia et finibus malorum atque bonorum praeter quam quod si solum praesentis vitae status consideretur nescio cur potius eligenda sit eorum sors qui prius multis miseriae annis pertulire et postea per aliquot menses feliciter vixere

6. Erit fortasse aliquis qui pro Jansenio espondeat et dicat promissiones Dei de temporalibus bonis esse intelligendas ut sonat sed cum ea conditione quae semper in eis subauditur, nisi aliter magis expediat ei cui facta est promissio. Verum haec conditio subaudita ridiculam facit promissionem quia cito loquendo certum est magis expedire saluti animarum **[f.35v]** mediocritatem quam abundantiam quae habetur infra c.38,8 *mendicitatem et divitias ne dederis mihi tribue tantum victui meo necesaria*. Quare promittere cum ea conditione est nihil promittere et tunc eo magis fit promissio ridicula quo magis exageratur. Adde quod cum Deus posset omnia in bonum convertere magis decet eius fidelitatem temporalem felicitatem concedere cui promisit et ex illo magis bonum elicere quam per illam conditionem se ab omni obligatione excusare. Simul Deus promittit bona bonis et minatur mala malis sed non sub auditur conditio in minis ergo nec in promissis. Probatur minor quia nemo sanus dixerit quando Deus minatur calamitates peccatoribus comminationes debere intelligi nisi aliter expediat eorum animabus; quod si aliam fingas conditionem nempe nisi magis deserviat irae Dei felicitas temporalis nondum agnovit Dei bonitatem qui credit Deum numquam bona facere peccatoribus nisi ad maiorem vindictam.

7. Maneat ergo in omnibus promissionibus et commintionibus in quibus virtutis premium et peccatorum supplicium singulis hominibus singulariter proponitur metaphorice de spiritualibus agi sive de aeternis nec minus figuratam esse rationem cum dicitur *longitudinem dierum et annos vitae apponent tibi* quam cum dicitur *erit gtatia capiti tuo et torques collo tuo*. Profecto injuriam facit Salomonem qui vitae coronam et torquem non audet divitias et longam vitam temporaliter vult accipere quasi haec non sint apud Salomonem aeque parilia certe in hoc ipso capite frasis ipsa indicat satis loquutio-

nem esse figuratam alioquin quorsum sanitatem corpori ita describi ut sanitas erit umbilico tuo et irrigatio ossium tuorum promittere vino torcularia tua redundabunt quid enim si quis non habeat iuncta per se de divitiis communibus loqueretur quomodo diceret eas opes de quibus loquitur esse argento et auro preciosiores et omnia quae desiderantur iis esse multo inferiora. Caetera quis facile per se expendat ut de suavi somno justi, de egestate in domo impii.

8. Hactenus de promissionibus maximarum divitiarum et longissimae vitae et ejusmodi aliis quae viri sapientes potius contemnunt quam admirantur, si vero agatur de singularissima providentia Dei etiam in temporalibus erga justos certum est eam non esse negandam sed etiam magni faciendam utpote quae viris spiritualibus sit maximi solatium. De hac loquitur Christus qui ait *quaerite primum regnum Dei et haec omnia adjicientur vobis*. Vide etiam illud Ps *non vidi justum derelictum nec semen eius mendicans* **[f.36]** *panem*. Et perpende non putase Davidem ad Dei fidelitatem pertinere ut justorum filiis tribuat maximas divitias sed ut eis de necessariis provideat et nimis hebes est qui non videt de...esse providentia parvo cum aparatu justorum necessitatibus plene sucurrere quam opes maximas eis elargiri ostensioni potius quam cordi satisfactioni deservientes. Perpende illud Ps *melius est modicum justo super divitias peccatorum multas* cui sententiae conveniunt aliae multae.

9. Sed redeundo ad illas splendidiores promissiones maximorum opum et longissimae vitae, nota quaeso quomodo Sacra Scriptura irrideat eos qui eas temporaliter interpraetantur nam quasi respondeat tantae obiectioni cum appareat justus non consequi promissa de longa vita, ait Sapientia 4[7] *cani sunt sensus hominis et aetas senectutis vita immaculata*. De divitiis *melius est modicum iusto* [Ps 36,16]. Quibus locis et aliis similibus eo fere modo refelli simpliciorum omnium intelligentia, sicut 2Petri 3 refelluntur hi qui simplicius quam par esse intelligebant verba Christi quae sonant apropinquare diem juducii quis enim Petrus ait *mille annos apud Dominum esse sicut unum diem* atque adeo non tardare diem judicii quamvis per octo mille annos inferatur.

10. Ex dictis arbitror nostram sententiam satis iam confirmatam manere. Solum superest explicare rationem discriminis assignare, quamvis enim ab effata satis probatum sit maximas illas temporales promisiones et comminationes in republica iudaeorum intelligendas esse ut sonant, in singulis vero justis sive judaeis sive christianis metaphorice esse explicandas, adhuc tamen optat animus videre rationem cur non se eodem modo geserit divina providentia erga corpus reipublicae sicut erga singula membra et cur aliter decere putaverit agere in populo illo et cur certis quibusdam hominibus quibus in eodem fere modo transegit quan singulis illius reipublicae hominibus.

Respondeo 1°. Maxima beneficia temporalia et externa et similiter maxima supplicia non tan deservire exercendae providentiae quam indicandae quia revera providentia Dei sive remunerantis sive punientis multo magis exercetur internis effectibus et plerumque contingit interna miseria inter externas opes et e contra. Externa ergo rerum facies non tam est praemium vel supplicium quam indicium providentiae Dei, huiusmodi vero indicia oportebat esse maxime insignia ut ab omnibus notari posset et non esse nimis multa ne alia bona impedirent atque adeo convenienter elegit Deus illius reipublicae statum quem ipse peculiariter regebat et quo videtur etiam insignius incertus ut non eis loculentissime indicaret se res humanas curare. Si autem eodem modo se gereret erga singulos judaeos impediret alia multo maiora bona. Praeterquam **[f.36v]** quod non poterat in singulis elucere providentia quia nec singula sunt ita nota nec in singulis ita dignoscitur an sint odio vel amore digni.

Respondeo 2°. Convenientissime fuisse ut omnia illi populo in figura contingerent ut Ecclesia Christiana sciret sic se habiturum esse Deum propitium vel iunctum sicut externa illius reipublice facies prae se fert. Hoc autem quod Deus in illius reipublice successibus figurare volebat non decebat in singulis similiter figurari.

11. Ex superiori disputatione colligitur regula ad intelligendas Sacrae Scripturae promissiones nempe eas quae beneficium aliquod temporale continere videntur. Si ad integram reipublicam pertineant ad litteram esse accipiendas ut sonant et similiter fere si loquantur de certo aliquo homine ut cum Abrahamo vel Jacobo etc. Si vero loquatur in universo cum singulis legem observantibus distinguendum est nam vel promittunt ea quae virum spiritualem magni faciunt ut singularissima erga amicos providentia per quam illi a solicitudine temporalium liberantur, et huiusmodi etiam promissiones in eo primo sensu quem prae se ferunt intelligendae sunt vel promittunt ea quae viri spirituales potius debent contemnere quam curare ut longissimam vitam, divitiarum abundantiam, gloriam huius saeculi, corporis sanitatem et huiusmodi alia, et tunc necessario ad metaphoricum sensum effugiendum est.

12. Oportet itaque diligenter animadvertere an promissio cum integro populo vel cum singulis omnibus loquatur nam v.gr. promissio illa de pluvia oportuna quae habetur Deuteronomio 28 debetur forsam alicui ad singulos legis observatores pertinere, si tamen diligentius inspiciatur facile constabit id non esse beneficium quod uni vel alio sigillatim concedi soleat sed reipublicae in qua cum posessiones justorum et peccatorum sint inter se permixtae fieri non potest sine maximo miraculo ut justis solum pluat. Non ergo loquitur cum singulis justis sed cum populo legem servante.

13. In eis etiam promisionibus quae singulariter cum justis loquuntur et cum eorum singulis oportet bene considerare quid promittatur ne quis propter suam ignorantiam fidem Dei accuset. V.gr. Lc 12,31, dum dicitur *quaerite primum regnum Dei et haec omnia adjicientur vobis*, apparet singulis justis promitti numquam eis defutura vestimenta nec cibum et potum, et tamen certum est aliquando aliter evenire. Non ergo id promittebatur **[f.37]** ut numquam prorsus eis desint esca et vestis, sed aliquid multo maius nempe Deum singularissime de illorum cibis et indumentis curaturum atque adeo non esse opus illorum sollicitudine quia numquam propter negligentiam procurantis eis deerunt necessaria. Hoc tamen non impedit quin aliquando ex ipsius Dei praescripto et dispositione relinquantur nudi et famelici propter majuss ipsorum bonum sed sicut non facile patitur justum decidi quia preciossa in conspectu Domini mors sanctorum eius, ita etiam non facile permittet justum carere cibo et vestimeno quia similiter praeciossa in conspectu Domini fames et nuditas suorum amicorum. Preciosa es a quien vende muy cara y que es menester que se la paguen muy bien y que no le sacarán grandes provechos y ventajas.

14. Descendamus iam ad singulas huius capitis parabolas: *misericordia et veritas te non deserant,* non ait cave ne unquam tu illas deseras sed cave ne umquam te ipsae deserant quasi diceret hominem sine misericordia et veritate esse omni praesidio destitutum juxta id quod habetur infra cap.20 *misericordia et veritas custodiant regem*. Porro veritas es hacer el deber, la justicia y razón, misericordia vero idem fere quod beneficentia, loquitur autem Salomon de virtutibus justi per misericordiam et veritatem Dei nullo melius defendatur homo ut habetur Ps 79,12.

15. *Et invenies gloriam et disciplinam bonam coram Deo et hominibus*. Pro disciplina hebraice es Śekel intellectus, forsam est sermo de bona opinione sive existimatione, quod si disciplinae nomen omnino debet ad prudentiam referri gratiam atque prudentiam in oculis Dei invenire dicitur qui coram Deo gratus et prudens est.

16. *Sanitas erit umbilico tuo et irrigatio ossium tuorum*. De timore Dei loquitur quem in anima id eficere significat quod facit in corpore ea dispositio quam appellamus buena complexión, que comprende buen estómago y buenas fuerzas y buen sujeto per hanc corpori animam proficiunt, sic ergo *timentibus Deum omnia cooperantur in bonum*.

17. *Honorare Dominum primitias Deo offerendo* est in prosperis illi gratias agere qua ratione ad maiora beneficia jus adquirimus. *Disciplinam Domini non abjicere* est in adversis potius amorem agnoscere.

18. *Dominus sapientia fundavit terram*. Difficile est haec verba cum praecedentibus connectere. Primum quia videtur equivoce poni sapientiae cum enim cepisset Salomon de ea sapientia agere quae actiones vitae prudenter **[f.37v]** gubernet in timore Domini, que es tratar de la discreción de la virtud, subito nunc transit ad aliam longe diversam sapientiam artificio gubernantem es tratar de maravillas que hacen los grandes artifices. Transit enim a consilio ad ingenium artis in quo videtur maxime perturbari. Maxime perturbari sensus propter aequivocationem

Deinde quamvis nulla esset aequivocatio adhuc manet difficilis connexio, agebatur enim de felicitate quam homini affert sapientia, sed sapientissime creasse mundum non affert ulla beatitudo Deo, ergo non est ad rem creationis mentio.

Tertio. denique, quamvis Deus creato mundo beatior evasisset saltem homo non posset Deum in creatione mundi imitari, quorum ergo praecipitur ut sapientia creationis non explicat ab oculis eius qui ad sapientiam felicitatis aspirant.

19. Suspicabitur forsam quis in presenti non agere Salomonem de ea sapientia quae consistit in timore Domini sed in cognitione scienciarum quae suo etiam modo beatum efficit hominem.

Sed contra est 1º, quod nec Salomon nec alibi Sacra Scriptura solet adeo extollere philosophiam et saltem in instituto huius libri id non cohaeret qui totus sanctitatem sub ratione sapientiam amandam proponit atque ita in praesenti sub his sapientiae laudibus infert custodi legem atque consilium, quamvis ex mundi creatione et gubernatione satis constat non potuisse mundi architectum sine perfectissima omnium suarum cognitione huiusmodi opificium veluti concipere et parturire; haec tamen consideratio non videtur apta ad evitandum peccatorum amorem quia non est opus instrumento creationis ut qui non potest creare et frustra mihi ob oculos posuit quid officeret aliquis per sapientiam si non licet eum imitari.

Quod si propter haec confidas sermonem esse de scientia practica certe potissimum de illa agitur per quam homo se ipsum perficere potest, nempe de ethica sive prudentia in agendis. Quorsum ergo proponitur divini ingenii magnitudo quae potuit ex se proferre mundi opificium.

20. Dicet forte aliquis Salomonem in praesenti dum creationis mundi facit mentionem non tam agere de divina artificis scientia quam de admirabili sanctitatis prudentia quae similiter elucet in creatione et gubernatione quia non minus ostendit in his Deus suam bonitatem quam suam scientiam; quod si bonitatem ergo et sapientiam illam quae in sanctitate consistit et

prudentia appellatur. Verum haec explicatio non disolvit nodum quia cum... et continuatio orationis postulet ut ostendatur quomodo sapientia sit felicitas eius qui eam habet nec prudentis sanctitate gubernare nec artificio condidisse cum neutrum affert beatitudinem Deo coactum est ut sapientia creationis quae dicitur elucere in coelis et in terra, in abysso et in rore, ad sanctitatem capitis potius referatur quam ad mirum inventionis artificium. Quod si quis utramque conjungat **[f.38]** explicationem et dicat Salomonem agere de bonitate et scientia Dei ad hanc eandem reperiet difficultatem quia ut appareat quanta sit felicitas sed esse per timorem Domini Sapientem videtur ad rem contemplari. Nec sanctitatem nec inventionem Dei in creatione mundi nec conjungere artificium cum bonitate praesertim cum non id velit ostendere Salomon nempe felices esse eos qui ingenii felicitatem cum sanctitate conjungunt sed in universo felices esse eos qui sanctitatis sapientiam sunt assecuti.

21. Forsam ergo alius respondeat eo proponi creationis exemplum ut homo intelligat tunc se sapientiam esse additurum cum spiritualiter in se coelum et terras distinxerit et suum cuique locum et dignitatem tribuere. Verum ut caetera omittam saltem non video quomodo hic sensus posset continere nam post distinctionem telluris atque coelorum sequitur creatio abyssi et stillatio roris et non video quomodo homo posset spiritualiter haec in se ipso praestare per sapientiam.

22. Impugnatis aliorum explicationibus adjiciam eam quae mihi attente meditanti simplex et apta videtur.

Dico ergo 1º, juxta frasim Sacrae Scripturae ipsam Dei legem appellare sapientiam ut habetur Deuteronomio 4 et 6 et inde per analogiam sapere est legi divinae oboedire et in praesenti prorsus nomine sapientiae prorsus intelligitur ipsa divinae legis custodia nam post ipsius sapientiae laudes statim quasi per illationem dicit *custodi legem atque consilium et erit vita animae tuae,* guarda la ley y gozarás de esta buenaventura. Collocatur ergo sapientia in legis divinae custodia.

Dico 2º, hanc esse sapientiam quae dicitur effussa super omni opere Dei Eccli 11, in eo enim consistit rerum omnium felicitas nempe in eo quod divinae legis ordinationi subdantur pro quo sapientissime disponuntur, id est magna cum proportione et artificio, et in hoc fere sensu dicunt philosophi opus naturae esse opus intelligentiae.

Dico 3º, similiter in praesenti cum dicitur *Dominus sapientia fundavit terram stabilivit coelos erumpere fecit abyssos et nubes extollere rorem* aptissime intelligitur de sapientia qua efussa est super terram et super coelos

super abyssum et super rorem, horum enim omnium felicitas consistit in eo quod Dei legem custodiant et faciant verbum eius, Ps 48, et haec totius naturae admirabilis pulchritudo atque proportio quam ex divinae legis oboedientia sortitur monet homines ut si velint in moribus veram consequi felicitatem subdant mores suos legi Dei qui enim sapientissime ordinavit naturam non est credendum minus sapienter ordinasse mores, imo vero si nostro modo intelligendi distinguamus in Deo praecepta morum et praecepta naturae sapientior est Deus in praeceptis morum si sic loqui fas est quia quamvis praecepta naturae sint sapientissima altioris tamen rei sapientius ordinari et disponi praessunt quam inferiores, constat autem totius naturae bonitatem quam bonitate morum **[f.38v]** quare, si natura recipiens praecepta Dei per eam sapientiam efficitur adeo felix quanto maior sapiens atque felicior cernitur in moribus si divinae ordinationi subiectae sint. Nota quaeso sapientiam presuponi ad illius exequutionem nam architecturam eximiam dicimus in aedificiis cerni eo quod architecti mira inventio et dispositio in eo servatur, conformitas ergo in lege sapiente tribuit nomen sapientiae moribus et naturarum quia in eis elucet mirabilis inventio et dispositio Dei sed nullo mirabilior in moribus quam in natura per mores autem intelligo quidquid est liberum in nostris actionibus. Constat ergo quomodo qui in suis actionibus conformatur sapientissimae Dei dispositioni quamvis non sit ingenio suo nec scientiarum cope instructus nihilominus sit vere sapiens eo fere modo quo super naturam dicitur effusa Dei sapientia nam sicut philosophi aiunt...naturae esse conformitatem cum idea auctoris sic Sacra Scriptura multo significantius ait sapientiam naturae esse conformitatem cum admirabili sapientia praeceptorum Dei, et simile est de sapientia morum, in hoc ergo sensu cum dicitur Dominum sapientia fundasse terram sapientia non se tenet ex parte Dei sed ex parte rei fundatae sicut si diceretur Deum firmasse terram pondere suo pondus teneret se ex parte terrae.

23. Ad argumenta initio proposita, ad 1, Respondeo non poni omnino aequivoce nomen sapientia quia tam in moribus quam in natura significat exequutionem sapientissimae ordinationis Dei et ita se habet idea in naturalibus sicut praeceptum in moralibus, et ex hac analogia a natura ad mores legitimum desumitur argumentum ut probetur sapientiam et felicitatem nostrarum actionum consistere in custodia legis et consilii.

Ad 2, Respondeo non argumentari Salomonem ex felicitate quam affert sapientia Deo sed ex ea quam affert naturae universae.

Ad 3 Respondeo non postulari ab homine ut imitetur in creatione et gubernatione Deum sed ut imitetur rerum creatarum et gubernatarum sapientiam et felicitatem in oboedientia consistentem.

24. Hactenus sapientiae nomen ita explicavimus ut significat non ipsam sapientiam ordinantem et disponentem sed illius exequutionem. Si vero quis desideret ut ita construatur textus ut ita sapientia ponatur pro actu ipsius intellectus disponentis et ordinantis et non pro exequutione actus, adeo ut quando dicitur Dominus sapientia fundasse terram sapientia teneat se ex parte Dei si hoc solum postulatur duo id sine sensus mutatione fieri posse, idem enim est sive dicas architecti sapientiam tribuisse pulchritudinem edificio sive dicas edificium sapientum ordinatione formaliter praestare ut edificium sit **[f.39]** sive dicas sapientiam Dei effecisse ut coelum et terra fuit adeo feliciter disposita sive dicas sapientiam Dei formaliter convenire coelo et terrae per exequutionem divinae ordinationis semper idem dicis et utrovis modo dicas recte colliges similiter felicitatem in eo consistere quod legis divinae dispositioni conformetur. Et si vis ut semper in hac parabola sapientiae nomen idem prorsus ponatur semper intellige nomine sapientiae illam quae in Deo est ac proinde unica et simplicissima et eam invenire, acquirere et possidere dicitur qui eius leges custodit, et aptissime eiusmodi homo monebitur ut attendat se possidere illam eandem sapientiam quae omnia creavit atque gubernat. Facit pro hoc sensu quod saepe in hoc libro inducatur sapientia tamquam persona idque ad litteram recte explicatur de 2ª Persona Trinitatis id est de Christo Domino qui est vera Dei sapientia atque ita non oportet quod semper sapientia ponatur pro timore Dei. Verissime enim ipsa Dei sapientia intelligitur dicere quod habetur capite 8 *qui me invenerit inveniet vitam*, atque hoc ipsum repetitur 1Jn 5 [12] *qui habet Filium Dei habet vitam,* quod si cui videatur misticus sensus et non litteralis ille qui per sapientiam in presenti parabola interpraetatur Filius Dei, is nondum satis animadvertit in quo differat sensus spiritualis a litterali, nondum explicavit sigillatim quid in praesenti significat abysos et ros expositio capitis habet locum si mentio diluvii quam indubus nomine contingit et mentio panis de coelo qui dabatur populo in deserto pertineat ad magni faciendam sapientiam Dei et consequenter illius hominis felicitatem qui illam posssidet porque al que es poderoso para vengarle y regalarle. Si vero sermo sit de felicitate quam per Dei sapientiam consequitur natura non habet locum expositio capitis; nonnulli ergo rorem accipiunt ut sonat et per abysum intelligunt mare, sed optarem audire ipsam conjunctionis rationem pro considerato textu forsam novum nomen non juste significari nec antiqui manna nec roris quia neutrum horum ex est.

Quare forsam aptius est per utramque frasim id est per versionem abyssus et per concretionem nubium in rorem, per utrumque intelligere pluviam in quibus maxime cernitur divinae providentiae gubernatio et in quibus admiabilis elucet sapientia, sive consideres causas pluviae sive illius motum et formam sive tempora sive effectus.

[f.39v] 2Reg 20. *Et gratia faucibus tuis*. Vide Jansenium sed in eam sententiam magis inclino quae explicat gratissimum esse eloquium eius qui custodit legem sicut enim humanae sapientiae singulare ornamentum solet esse gratia linguae sic Sacra Scriptura suos sapientes, id est timentes Dominum praedicans singularissima eloquii dulcedine praeditos esse non id quidem propter eloquutionem elegantiam aut vocis gravitatem, haec enim vulgaria sunt, sed propter solidum ornamentum quod verbis tribuit non solum apud Deum sed etiam apud homines vera prudentia et vita inmaculata. Hoc ipsum est quod habetur infra, capite 16,23 *cor sapientis erudiet os eius et labiis eius addet gratiam*. Vide Canticorum 4,3 ubi de sponsa dicitur *sicut vita coccinea labia tua et eloquium tuum dulce*. Eodem spectat quod habetur supra v.4 *invenies gratiam et disciplinam bonam coram Deo et hominibus,* et fortasse idem significat vide cap.28,18 *doctrina mea pulchra erit tibi cum servaberis eam et redundabit in labiis tuis;* cap 32,28 *si sapiens fueris exultabunt renes mei cum loquuta fuerint labia tua;* c.24,26, *labia deosculabitur qui recta verba respondet*.

27. Ambulabis fiducialiter in via, quiesces et suavis erit sonnus eius, securitas in vigilia et in somno ad vitam et mortem referenda est ad litteram et spiritualiter etiam ad actionem et contemplationem. Deinde adjungit securitatem in subitis et inesperatis casibus ne paveas agra nocturnas, temer a repentino terrore nec ad desolationem impiorum cum venerit dupliciter post explicari, primo in mediis minis impiorum justum esse securum quando propter impiorum peccata videtur coelum ruere *tunc dicitur justo quoniam bene* Isaias 3 [10]. Perpende contextum quia in illo capite propheta Isaias desolationem Jerosolimae et praecipue judicium contra principes et captivitatem delicatarum foeminarum et inter haec interponit dicite justo quoniam bene, decirle que bien que yo me acordaré de no tocar a su casa como a la de Raab, vide Josue 2, et vide etiam Lc 21 *respicite et levate capita vestra*. Aliter sensus est non esse timendum justo ab impetu et potentia impiorum.

28. *Ipse deludet illusores et mansuetis dabit gratiam*. Quos noster interpres vocat illusores eosdem Ps 4 pestes et notat ibi Eugubius vocem hebraeam esse papyrontes, 70 hic appellat eosdem superbos et eam lectionem sequuntur Facebus cap.4 et Petrus in 1° cap. Illusores ergo sunt superbi, et mansueti humiles, et constat ex his locis quare ad hunc etiam locum videtur respexisse beata Virgo Lc 1 *dispersit superbos et exaltavit humiles*. Porro humiles sive mansueti nisi fallor pauperes et afflictos designaret quamvis enim sermo sit de justis considerantur in praesenti tanquam afflicti; quod vero mansuetus significat afflictum et pauperem patet Isaia 61,1 *ad annunciandum mansuetis misit me*. Vide Lc 4,18 ubi Dominus legit *evangelizare*

pauperibus misit me. Porro pauper etiam apud nos pro afflicto ponitur unde titulus Ps 10.

[f.40] 29. *Stultorum exaltatio ignominia* videtur sensus esse que afrentan al necio cuando le ponen donde campea más su necedad verum hebraeo docet exaltationem stulti hic non esse eam per quam ipse exaltatur sed eam per quam ipse exaltat ignominiam sed quomodo dicuntur exaltare ignominiam, Respondeo ex contextu consare hanc esse frasim hebraeam in qua exaltare es llenar, quasi diceret stulti ignominiam, llevanse la afrenta, álzanse con ella.

Caput 4

Tria videntur hoc caput continere. Primum est Davidis preceptum quo ille docebat sapientiae curam omnibus actionibus esse anteponendam. 2º, suaviter a via impiorum esse declinandum. 3º, allegorice descendit ad cordis custodiam et modestiam oculorum et compositionem.

2. *Audite filii disciplinam patris*. Manifeste hinc patet non agi de recipiendis monitis parentum sed Salomonem sapientes appellare patrem. Vide supra cap. 1.

3. *Donum bonum,* rica joya, hebraice bonam doctrinam

4. *Nam et ego fui*. "Nam" videtur poni pro "quando" nec enim redit rationem nisi forte quis interpraetetur Salomonem paterno affectu id docere eo quod similiter a patre sit ipse institutus ut magis sit hebraea posunt sic transferri quando ego eram filius patris mei.

5. *Tenellus*. Regalado et *unigenitus coram matre mea*. Constat Salomonem habuisse fratres germanos filios Davidis et Betsabae ut bene hic probat contra Lyram, et 1 Paralip 3,5. quare aut significat se ita fuisse dilectum Davidis ac si alios non peperisset mater sua aut unigenitus ponitur pro primogenito.3 Regum 2,11 et 12 post mortem illius pueri ex adulterio nati statim conceptum fuisse Salomonem quamvis 2 Reg 5,14 et 1 Paralit 3,5 nominetur 4º loco

6. *Et docebat me atque dicebat,* nempe pater meus nam hibraei non patiuntur ut matri haec verba tribuantur eo quod sint verba masculini ut hic vertent Jansenius et Baines. Ait ergo Salomon se a patre unice fuise dilectum et ab eo singulare dilectione ortum fuisse adeo singulare praeceptum.

7. *Posside sapientiam*. Possidendi verbum saepe significat emptionem atque is omnino est sensus (ut patet ex sequentibus) ut hac inventa praetiossa margarita vendamus omnia nostra et comparemus illam.

8. *Principium sapientiae posside sapientiam*. Quidam interpraetantur eam sapientiam quae consistit in cognitione incipere debere a sapientia morum – alii principium comparandam esse sapientiam ab aliarum disciplina ut postea per se quisque augere possit intelligentiam –alii principium sapientiae esse desiderium illius vehemens et deliberatam voluntatem vendendi omnia si opus sit ad illius comparationem quasi diceret el principio de la sabiduría es quererla comprar a cualquier precio que sea y echarle mano y no dilatarlo para mañana sino acabarla ya de comprar. Verum nota hebraeum non habere principium sapientiae sed principium sapientia **[f.40v]** posside sapientiam, et sumptis omnibus his quae de nomine principii diximus et suppositis his quae de nomine principii diximus capite 1,13, omnino videtur sensus esse huiusmodi: sapientia est principium, ella es lo principal, por lo que lleva la primacía, lo que hace al caso, la más importante posesión atque adeo posside illam sive ama illam atque ita Baius et Jansenius aiunt hic significare Davidem et Salomonem, nempe inter omnes possessiones de hac in principiis esse curandum, omnia enim cetera sic videtur construenda, principium est sapientiae id est principatum ad illam pertinet justa illud Ps atque adeo paecipua debet esse illius cura.

8. *Arripe illam et exaltabit te*. Hebraice habet venustatem, nempe hac eadem est exalta illam et exaltabit te.

9. *Dabit capiti tuo augmentum gratiarum et corona inclyta proteget te*. Protectio enim non videtur significare defensionem ab inimicis nam simpliciter in hebraeo corona aurea significat tradet tibi et ubi nos legimus augmantum gratiarum edem vox respondet in hebraeo quae habetur capite 1º ubi dicitur *ut addatur gratia capiti tuo*. Protectio ergo significat ornamentum singulare ita ut protegere sit circundare autem coronari. Si vero roges quae sit ista corona regia, Respondeo servire Deo regnare est.

10. *Quas cum ingressus fueris non arctabuntur gressus tui et currens non habebis offendiculum*. Beda[9] et communis explicant virtutis quam sapientibus sit difficilis et arcta Mt 7,14, proficientibus quamvis ita ut per eam possis dilatato cum corde currere sine impedimento. Vide Ps 118,32 et ad Hebraeos 12,11. Huic explicationi objicit Jansenius in hebraeo non haberi cum ingressus fueris sed cum incides. Sed hoc nihil refert hebraea sic reddes en andando por ellas et hoc bene potest explicari ita ut sensus sit postquam incesseris et aliquando ambulaveris per viam sapientiae quae initio erat ardua et angusta erit deinceps lata et amena. Notum est epigramma Virgilii de littera Pitagorae. Expositio Jansenii est in via virtutis nihil esse quod vere ledat forsam eo sensu quo Paulus ait ad Rom 8 *nihil damnationis esse iis qui sunt in Cristi*, que no

[9] Ven.BEDA, *Sup. Parab. Salom, c.4*, ML 91,955.

hay cosa que les dañe quia omnia cooperantur in bonum. Verum nihil horum meo judicio satis explicant Salomonis verbum... justa orationis contextum primum enim videtur negare non posse contextum justificare est in his quae hic tribuuntur virtuti et vix impiorum oponantur inter se. Deinde arctari est meterse en apreturas, deinde impingere est topar con ; haec ergo duo incommoda significatur habere viam impiorum quibus sapientiae caret. Dico ergo terram esse veluti centrum respectu coeli atque adeo oportere **[f.41]** ut lineae quae ducuntur a circumferentia ad centrum coarctentur versus centrum – – – et dilatentur versus circumferentiam. Non ergo mirum est ut coelestium bonorum studiosi non sunt mutuo impedimento sicut hi qui terrena sectantur quos necesse est coarctari et impingere eo quod alter alterum impediat cum unusquisque velit occupare munus potius quam alius. – – Adde quod ineptis et terrenis bonis propter stultitiam continget multis ad cor angustias esse reductos ut vix aut ne vix quidem expedire se valeat ab iisque incommodis suos liberat sapientia porque el discreto no se mete en esos aprietos y inconvenientes. Vides ergo quomodo etiam humana sapientia multas vitat angustias et offendicula, quanto magis illa quae est vera sapientia.

11. *Non enim dormiunt nisi male fecerint*. Facile videtur intelligi sensus, sive legamus rapitur ut habet ms littera graeca sive non rapitur vel non capitur, sed difficultas est de quibus loquatur Salomon, nam si de omnibus malis hominibus non omnes sunt adeo mali ut non manducent panem nisi ex iniustitia partum nec possunt unquam somnum capere nisi prius impietate et rapina quasi cibo et potu recreent como los que no pueden dormir sin cenar.

Si vero Salomon non agit de omnibus malis sed solum de his qui projecerunt ad omne scelus audaciam quomodo duas solum opponit ideas alteram bonam, alteram adeo malam ut vix ab hac solum deterret quae est pessima in summo gradu et non etiam a qualibet peccatorum semita.

Respondeo 1º, eum qui praecipit ut non solum deseramus eam viam quae est pessima et sceleratissima sed etiam ut ab ea declinemus et fugiamus in hoc ipso praecepto compraehendere ut ab omni peccato caveamus quia non adeo fugit qui non vult ab eo praecipitio distare longisime et per minora peccata proprius acceditur ad maiora. Adde quod omnes peccatores sunt cives Babiloniae sicut omnes justi cives Hierosolimae. Et de civitate Babiloniae vere ea scelera affirmare quae in nonnullis nedum experiuntur ut ab eius ccontagium omnes fugiamus quia proculdubio qui permanserit in ea tandem erit pessimorum similis.

Respondeo 2º, et fortasse melius, Salomonem singulis malis hominibus ea metaphorice tribuere quae simpliciter non inveniuntur nisi in valde sceleratis, sicut c.1 dixi omnes avaros esse sicarios atque latrones sic ergo nunc

omnes peccatores ait non quiescere nisi male faciant atque furentur quia omnis peccator suam felicitatem constituit in conversione ad bonum commutabile atque adeo non vult quiescere nisi in illa, ea vero est metaphorice rapina quae coram oculis Domini nempe Dei usurpat quasi per vim quia sibi non conceduntur.

[f.41v] Nota Salomonem ut a peccatorum consortio deterreat eos hic non solum facere injurias in Deum sed etiam quasi publicos in via crasatores ut sibi quisque ab eorum via caveat quia spectant ibi ut eas qui per caminum transierint expulerint, in quo significat menus.

12. *Justorum autem semita*. To *autem* ponitur pro "porque". Incipit enim alia via sapientiae et via impiorum, nempe quod haec sit tenebrosa et illa luminosa et quod aliarum tenebraeae sint semper magis obscurae sicut illarum lux semper crescit. Totum enim includit comparatio.

13. *Et universae carni sanitas,* id est cuicumque homini servanti haec mandata. Non enim loquitur de corporis sanitate sed de animae salute et caro juxta frasim Sacrae Scripturae opponitur homini.

14. *Omni custodia serva cor tuum*. Familiare est per cor intelligere animum et interiorem hominis cogitationes et affectus; praecipit ergo ut in custodia cordis specialis adhibeamus diligentiam quam videmus adhiberi a natura in custodia cordis materialis; perpende ea quae phisici de cordis situ et de membris quae ad eius conservationem ordinantur et celeritate qua sanguis in subitis motibus deserat alias partes ut cordi succurrat. Vide etiam quantam omnes adhibeamus natura duce curam ne aliquid cordi noceat nec intrinsecus per cibum nec extrinsecus per vim. Et haec omnia translata ad animum facile indicabunt quam oporteat vigilare si cum puritate et integritate servanda.

15. *Quoniam ex ipso vita procedit*. Ex analogia cordis materialis dupliciter hoc intelligitur: 1º, quasi diceret vitam maxime pendere ex cordis sanitate et integritate atque ita in haec opus esse ad vitae sustentationem ac cordis custodiam. 2º, licet per vitam intelligere laetitiam quia etiam *jucunditas cordis, haec est vita hominis*, ut habetur Eccli 30,23. Docemus ergo vitam spiritualem et veram laetitiam potisimum pendere ex animi puritate et bonae connscientiae securitate. Adde quod vita, id est omnes vitae actiones, tamquam ex fonte ab animo derivantur.

16. *Remove a te os pravum et detrahentia labia sint procul a re*. Hebraice aufer a te contursionem oris et perversitatem labiorum elonga te, quae verba ego prorsus non conectarem ad vitium detractionis sed in universum intelligere de omni vitioso sermone sicut enim recta atque decora labia dicuntur ea quae rectae rationis regulae conformantur, ita contorta atque adeo turpia

atque deformia sunt quae non servant rationis decori. In nostar ergo littera detractionis nomine ponitur species pro genere quia os pravum via insidioso verbo compraehendit et exempli gratia detractio singulariter nominatur,

[f.42] 17. *Oculi tui recta videant*. Notat Jansenius to *recta* non esse nomen sed adverbium. Praecipit ergo ut non intueamur torte sed in directum qua metaphora omnino videtur eos notare qui vana curiositate attendunt hiis quae ad eos nihil attinet sicut tore intuentes videntur suo obiectu ad aliud respicere atque ita sumit ut palpebrae sive oculorum obtutus praecedant gressus nostros et diligant semitas pedibus nostris ut ea ratione viae nostrae stabiliantur, id est stabili et firma ratione procedant et prosperentur – omissis his quae nostra nihil ferunt – nec enim post in suis actionibus instanter servande uae per vanam curiositatem ad haec et ad illa revertitur.

18. *Ne declines ad dexteram neque ad sinistram*. Vide Jansenium et forsam nihil singillatim ostendatur sed sumitur a diligente viatore metaphora qui recta tendit et a via sua non declinat, ille ergo qui virtutis via, nunc qui in hoc nunc qui in aliam partem declinat, modo dicitur declinare, modo in dexteram modo in sinistram, qui vero avertit pedem suum a malo ille recta tendit.

19. Perpende ab illis verbis *omni custodia serva cor tuum* quia ad finem capitis quatuor per ordinem praecipit quae disciplinam moralem egregie complectuntur: 1º ut a pravis cogitationibus et ab eorum consensu fugiamus. 2º, ut omnia verba servent rationis decorem. 3º, ut omittamus curas inutiles. Et 4º, ut in actione caveamus pigritiam. Animadverte quaeso quam sit studiosae vitae adversa vanitas curiositas quandoquidem sapiens inter prsecepta fugiendi a pravis cogitationibus a verbis inordinatis et ab actionibus indecoris judicabit opus esse adjicere quartum de vitanda inutili curiositate quia viam virtutis insistere non valet qui serio non statuit ab alieis alienus esse, ab inutilibus abstinere.

Caput 5

Nitidius hebreo suavius et sermo est de voce aut cantu.

2º, investigabiles, id est non satis vestigabiles, hebraeice non...

3º, *ne des alienis honorem tuum,* Hebraei ne forte des alienis decorem tuum non enim transit ad prodigalitatem sed continuat sermonem et docet quod consequatur ad exhortationem, nempe **[f.42v]** honoris, pulchritudinis, viriun salutis et facultatis confirmationem

4º, *Bibe aquam de cisterna tua*. Video explicationem Jansenii quam sequitur In id canticorum 1[8] *in curribus Faraonis,* sed si de complexo Loque-

retur Salomon non diceret *deriventur fontes tui foras et in plateis aquas tuas divide,* nam quod de legitima prole exponit Jansenius meo judicio est valde coarctum. Adde quod oportet prius semel statuere unde sumatur allegoria ut bene conveniat explicatio, Jansenius enim videtur praesuponere metaphoram desumi ab eo qui habet domi fontem et quod ipsa ad plateas civitatis derivat atque iterum pro sua voluntate iterum dividit. Verum hoc nulla ratione cohaeret cum contextu quia qui suam fontem ad publicam civitatis plateam derivat non vult sibi sed potius amicis et inimicis, notis et ignotis communicat.

Nota ergo textum postulare ut ita constituatur metaphora ut simul cohaereat cum qui foras derivat fontem et in plateis dividit adhuc solus ipse fruatur et alieni non posint illa frui.

Dico ergo illud *foras* non esse extra domum sed extra fontis aut cisternae albeum sicut faciunt hortulani cum hortulum rigant et tunc plateae non designant publicas civitatis plateas sed areolas horti quae etiam in Sacra Scriptura dicuntur plateae ut Eccli 24 *in plateis sicut cinamomum et balsamum*.

Nota in hebraeo non esse hunc nomen xu quod habetur Prov, ubi dicitur transit per platearum sed nomen xu a latitudine sic appellari et quamvis hoc etiam nomine appellentur civitates constat tamen hoc nomen optime convenire hortorum agris. Iam quis non videat contextum postulare ut in praesenti sermo sit de eo qui de suo fonte bibit et eodem suum rigat hortum cum manifeste notetur is qui solum suo fonte fruitur et alienis eum non communicat. Hac ergo metaphora procul dubio designatur hic qui suis bonis ipse fruitur nec ea permittit inimicis. Ut bona dico non solum intelligi divitias sed etiam salutis vires honorem etc. Ea denique omnia quae sitim desidramus nostrrum explicant sicut aqua extinguit sitim. Praecipitur ergo homini idem quod supra in eodem capite cum dicitur ne des alienis honorem tuum nec annos tuos crudeli ne impleantur extranei viribus tuis in eodem prorsus sensu quo dicitur bibe aqua de cisterna tua et fluenta putei tui.

Quod si dicas tu plus habere quam tu ipse indiges deriventur fontes tui foras riga ortum tuum ex tuo fonte, aeduantur plantae tuae **[f.43]** id est filii atque domestici, noti et amici et hi denique omnes quorum cura ad te exspectat; hac enim ratione tibi semper tibi ipsi deserviet tuus fons et tu solus id est tu ipse frueris aqua et vena tua sive fons est tibi felix et benedictus, lo gozas con bendición. Si vero cum meretricibus bona tua consumis alieni et inimici tuum fontem non solum bibent sed etiam penitus exhaurient atque adeo vena tua est tibi felix vel maledicta.

Iam mihi video ordinasse totum hujus capitis contextum in quo prima facie apparet Salomonem dehortari ab scortatione et ab eo bonorum consump-

tione quae scortationem comitantur et suadere ut suam quisquam intelligat uxorem et ab aliena seduci se non permittat.

Adhuc tamen habet locum... Dubitatur an simpliciter meretricem uxori propriae opponat hic Salomon aut sub his personis parabolice loquatur ut sonant et non loquatur de sensu spirituali, sed de literalissimo qui per literam significare volebat sapiens , et de hoc dico mihi esse valde verosile Salomonem per legitimam uxorem intelligise sapientiam et per meretricem impiam cupiditatem stultitiam sive fallaciam. Vide quae diximus cap.2 et vide etiam c.7 et 8 manifestum opositionem inter scortum et sapientiam et denique perpende hunc esse sensum pleniorem et parabolae nomine digniorem

Quo modo vero cum stultitia vel improba cupiditate tanquam cum concubina misere insurgantur peccatores et omnia bona sua in eius obsequio consumant nihil opus est amplius explicre, solum dico ea quae deferuntur in domum concubinae eo ipso alienari; quae vero deferuntur in domum legitimae uxoris ea propriae deservire utilitati et similiter eum qui servi cupiditati stultitiae eo ipso sui expoliari bonis quibus in domo sapientiae et in praesenti fruitur et in aeternum se meliori ratione fruiturum sperat.

Caput 6

Initio capitis videtur agere Salomon de sponsionibus seu jussionibus. Atque ita Jansenius credit id agere Salomonem ne quis facile spondeat tum propter periculum quod vitae impendet. Humilior sane explicatio praeter Salomonis intentionem quare potius diceret eum esse literalem sensum qui Jansenius credit esse mysticum nempe de his qui susciperent regendi munus et pro subditis se obligaverunt verum id etiam est angustum unquam Sacrae Scripturae sensus coarctare quoad fieri possit. **[f.43v]** Quare Dico in praesenti duam fidei jussionem depingit Salomon non id respicere se obligavi sed id solum quod is qui pro alio se obligavit obligationibus subiectus est magna debet uti diligentia ne postea poenas luat, qua ratione omnes sumus fidei jussores quia omnes indigemus fidei jussoris diligentia ne obligationum quibus sumus subiecti poenas demus obligamur autem aut ex peccati reatu aut divina lege atque praeceptis. Quod si fidei jusssores tanta solitudine spiritus habent ne in carcerem detrudantur aut numerata pecunia solvant quanta esset stultitia non esse valde solicitum de ea obligatione quae negligentibus minatur gehena quousque redeant novissimum quadrantem cum hoc sensu cohaeret optime quod sequitur contra negligentes *vade ad formicam o piger* et formica dicitur habere praeceptorem habere exactorem qui operis reddere cogat aut rationem exigat.

2º, *Homo apostata vir inutilis*, non solum haec forma de apostasia fide, vel a religione sed in universum de apostasia a virtute et obsequio Dei et apostata appellatur non qui ex negligentia peccat aut fortasse ex animi perturbatione labitur sed ille qui ex destinata malitia jugo divinae legis objecto projicit ad omne scelus audaciam h. belial quae vox varia reditur sed certa explicatio desumitur ex Vulgata Judicum 19,22, *filii Belial id est absque jugo*. Belial ergo est qui dicitur *confregisti jugum meum et dixisti non serviam,* Jer 2[20] Respondet filius diaboli, 3Regum 21[13]. Describit ergo Salomon proprietatem filiorum Belial viri inutiles, viri iniquitatis hombre que no es bueno para nada, que tiene malas entrañas graditur ore perverso todo es trampa y engaño Ceteros despiciens per superbiam texit pede búllenle los pies para cualquiera mal digito loquitur, habla de manos qua frasi videtur significasse artificium fallendi, denique pravo corde machinato malo et jurgia seminat. Haec sunt proprietates filiorum Belial.

3. *Sex sunt quae odit Dominus et septimum* etc. quorsum hoc et quid sibi vult iste modus loquendi cum Deus omne peccatum oderit. Respondeo hic esse frasim et idiotismus sex et septem parodiae estas seis siete cosas son non ostenditur , septimum peculiare esse odium Deo aut supra quam caetera bene probat Jansenius contra Baium. Deinde pro conexione nota haec sex aut septem quae modo enumerantur esse eadem fere cum supra dictis proprietatibus filii Belial et facit quod hic ad verbum sonat sex illa odit Dominus etc. itaque utrque est eiusdem cum eadem pene descriptio post primam enim veluti admiratus sapiens tan sua malitia distinctius repetit sex aut septem proprietates Deo valde odibiles in hominibus reperiri et iterum illa enumerat et fortasse addit aliquam quae prius non ita expresserat.

4. In reliquo capitis iterum dehortatur ab scortatione et adulterio et perpende quanto gravius peccet adultera quam fur. **[f.44]** Ex qua comparatione suspicabitur aliquis simpliciter loqui Saloonem de furto et adulterio quia si allegorice loqueretur non haberet locum comparatio, omne enim peccatum est allegorice furtum et adulterium. Nihilominus Salomonis et nomen parabolarum et contextus ipse parabolicam mihi loquutionem representat , alioqui enim quomodo vere dicitur parabola ea in qua simpliciter ponitur adultero *zelus et furor mariti in die vindictae* et quod *non acquiescit cuiusquam praecibus*.

Dico ergo in prima parte capitis comparari eum qui peccat ex negligentia et eum qui peccat ex malitia, et primus appellatur negligens fidei jussor et jubetur discere a formicis, alter vero appellatur apostata seu belial. El uno es flojo y el otro villano. In secunda vero parte capitis comparatur ille qui peccat ut sucurrat suae necessitati aestimare paupertatis aut mortis aut infamiae etc

cum eo qui peccat ex peccandi libidine, et primus appellatur fur, secundus vero adulter, et in hoc sensu dicitur multo facilius impetrare veniam quam adulterum nempe quem ille ofendit ex timore atque adeo non ita voluntarie, iste vero ex mera peccandi voluntate.

Caput 7

In hoc capite graphice depingit Salomon quomodo decipiuntur juvenes a meretricibus sed ex supra notatis nemo iam meretricem improbam cupiditatem. Cetera per se quis facile perpendit et minuciora optime Jansenius.

Caput 8

1. In hoc capite e regione meretricium inducitur per prosopopeiam Sapientiam ad se invitans homines, de quo loquutionis genere diximus late supra capite 1º f.26 usque ad finem capitis atque ita hic solum explicabimus ea quae novam habent difficultatem.

2. *Dominus possedit me in initio viarum suarum*. De lectione graecorum et de arrianorum stulta explicatione late multi, plerique vero Patres ut tenui ex arrianorum manibus extorqueant de incarnationis misterio interpraetantur et aiunt Sapientiam incarnatam loqui, id est Christum qui est principium viarum Dei. Scholastici disputant an propterea dicatur Christus ante omnia possessus quod in aeterno Dei consilio ordinatum sit ut ipse esset principium et fons omnium operum Dei quamvis hoc decretum sit posterius praevisione peccati aut necesse sit eum qui ante omnia dicitur possessus fuisse terminum princeps intentionis Dei. Vide Suarez 3 p, d.5, sess 5ª, ubi pro hac explicatione adducit fere 20 Patres. Notatur aliquos ex illis ut Augustinus et Hilarius explicare multas sententias subsequentes de eodem Filio Dei Divinitatem quasi loquatur Christus de utraque sua natura et secundum humanam **[f.44v]** dicat se fuisse a Deo possessum sive creatum, secundum divinam vero dicat se cuncta composuisse et in omnium rerum creatione adfuisse. Quamvis enim aliquo modo posset Christum secundun humanam naturam adfuisse in omnium rerum creatione et compositione eo modo quo finis adest et operatur in mente artificis, multo tamen simplicius est ea verba intelligere de causalitate efficinte eo modo quo sapientia artificis concurrit ad efectum.

3. Si ergo verba subsequentia non spectant ad Christi Incarnationem durius velum est ut illa priora *Dominus possidet me* referantur ad id misterium secundum contextum, quare suspicor plerosque ex Patribus qui de

Incarnatione interpraetantur non afferre eum sensum tanquam literalem et textum cohaerentem, quod enim non cohaereat plane hic efficaciter probatur ex huius capitis initio ubi patet sermonem esse de quadam sapientiae concione quam exeat semper et ubique audire eo quod no se contenta ex edito loco supra viam in mediis semitis et in plateis et in ipsis foribus concionetur. Vide quae dixius supra capite 1, n2, et 19. Et nota hoc esse discrimen inter hanc et illam alteram concionem sapientiae quod illa peculiariter in plateis haec vero ubicumque adeo ut surdi omnino sint qui eam ubique non audiat sed ista etiam contio sicut altera ex ipsis rebus desumenda est quia tunc habet locum prosopopeia cum res ipsa sine voce id tacite nobis dicut quod aliqua persona dicere fingimus sed res ipsae non clamabant Filium Dei asumpturum esse humanitatem ergo juxta contextum non loquitur Salomon de eo misterio.

4. Videtur ergo haec concio tribuenda ipsi Dei sapientiae eo modo quo dicebamus capite 3, ita ut sermo sit de actu sapientiae quo Deus omnia gubernat atque disponit et hanc sapientiam meretur dici possidere Deus non quia de novo acquisierit sed quia per eam est felix atque beatus, est autem beatitudo omnium bonorum firma possessio.

Quod si dicas graecos legere ectizi, id est fecit sive creavit eodem verbo quo Eccli 1,4 dicitur *prior omnium creata est sapientia* et v.9 *ipse creavit illam* et cap.24,12 *creator omnium et qui creavit me requievit in tabernaculo meo*. Respondeo quod attinet ad praesentem locum depravatos videri graecos codices unius literulae mutatione nam Eccli per iota est *creavit* et per ectize per iota est possidet et in hebraeo non est creavit ut *bara* sed *possidet* ut expresse notant Basilius et Quos affert Bellarmino[10] lect 1 de Christo cap.18. Affert etiam ex Athanasio et Dyonisio Romano quamvis legamus Eccli per iota accipi posse hoc verbum ut non significet facere sed perficere **[f.45]** verum haec explicatio non cohaeret in praesenti cum verbo.

5. Dubitabis fosam an in praesenti sermo sit de sapientia Dei essentiali quae est communis tribus Personis vel specialiter de Filio Dei. Bellarmino supra et similiter capite 8[11] eiusdem libri in principio contendit probare non esse sermonem de sapientia essentiali sed de sapienti genita. Et probat 1º quia sapientia essentialis non gignitur atque adeo non potest dicere ordinata sum, parturiebar, etc quod de aeterna generatione explicant Athanasius, Naciancenus, Cyrilus, Augustinus.

Probatur 2, quia graeci legunt Dominus creavit me sicut legitur in Eccli et expraesse notant Athanasius atque Cyrilus Scripturam promiscue usurpare vocabula faciendi gignendi atque creandi, et ex adjunctis patere creationem

[10] BELLARMINO, *Controv. De Christo, l.1, c.18*. ed. Vivès 1870, p.3o7.
[11] BELLARMINO, *Controv. De Christo, l.1, c.8*. ed. Vivès 1870, p.276.

cum sermo est de sapientia poni pro generatione. Sicut alibi generatio ponitur pro creatione. Imo vero notat Hilarius ex quodam Concilio Catholico et D. Thomas 4 Contra gentes c.8[12] productionem Filii nunc vocare generationem et nunc creationem quia neutro vocabulo satis explicatur. Solet enim generatio significare productionem in eadem substantia sed cum mutatione generantis, ef creatio sonat productinem sine mutatione creantis sed in altera substantia, quare Sacra Scriptura utroque utitur vocabuloet ex utroque sumatur quod est perfectionis, et quod est imperfectionis omitatur.

Probatur 3, quia nos legimus ex hebraeo Dominus possedit me et hoc verbo solet explicari vera generatio ut Genesi 4 *possedi hominem per Deum*.

Denique probatur 4, quia omnino eadem sapientia introducitur hic et in Eccli. Cum ergo nomina partus, conceptus creationis etc necessario importent aliquam productionem et in divinam sapientiam non cadat alia productio nisi generatio necessario videntur haec nomina de generatione Filii intelligenda.

Ad haec argumenta dico non esse negandum cum ex his locis colligatur aeterna generatio Filii Dei et nilominus dico ita esse temperatum stillum ut in primo fine proximo sensu absque eo quod ad generationem aeternam percurramus in ipsa Dei sapientia essentiali quam docet ratio naturalis totus contextus legitime ordinatur et intelligatur, et hoc meo judicio efficaciter probatur ex supra dicto fundamento in quo vidimus hanc conceptionem esse vocem imo vero clariorem naturae et totius universi adeo ut surdus sit qui has monitiones numquam audiat sed natura non clamat misterium Trinitatis, ergo absque misterii expositione intelligi potest huius sensus primus et inmediatus sensus.

Nota ergo proxime esse sermonem de sapientia practica qua omnia sapienter disponuntur et gubernantur in mente artificis ; artifex ergo dicitur ab initio esse sapientem dispositionem facere concipere parere ordinare atque etiam creare sicut nos dicimus que lo primero que hace el artífice es la traza la concibe primero y la mira y la ordena.

Superiora philosophum qui nihil sciverit de misterio Trinitatis hoc eodem modo loquuturum fuisse de sapiente Dei dispositione ante quam mundum faceret certe nomen ipsum ordenationis quod habetur in nostra littera satis indicat hunc esse primus sensus porque la traca es la que se ordena **[f.45v}** atque hoc est quod intendit Salomon nempe ut nos divinae ordinationi subdamus, a lo que Dios ordenó de nosotros en aquella traca etc. Et merito ait hunc esse totius naturae clamorem quia gravi somno corruptus est qui hanc non audit admonitionem.

[12] THOMAS AQ., *Contra Gentes, l.4, c-8*. ed. Vivés t.12, 1874, p.483.

Hactenus quamvis dicamus Deum mente concepisse mundi fabricam nihil videmus dixisse quod non eodem modo diceremus generationis quamvis non agnosceremus misterium Trinitatis et nihilominus bona Theologia ex eo ipso quod dicitur Deum concepisse aliquid mente ordinasse sive dixisse ut fiat sapientissime colligi eternam Filii generationem nec id colligi ex sensu analogo sed ex literali nec id solum probabiliter sed demonstrative ut late ostendi in comentariis super Joannem cp.1, lextione 2.

Ex dictis patet quomodo sapientia quae hic loquitur vere intelligatur esse Filius Dei et nihilominus in proximo sensu quem requirit contextus oporteat abstrahere a misterio Trinitatis et de sapientia essentiali interpraetari, imo vero si formaliter loquamur de illo actu peculiariter loquitur Salomon quo Deus omnia sapientia sapienter disposuit et gubernavit mihi vero peculiaris cura est de proximo sensu litterali quo nec hoc supposito caetera multa felicius explicantur quare adjiciam etiam aliam explicationem quae videtur a Jansenio significari quoniam fortasse alicui magis placebit ad primi sensus seriem continuandam. Forsam ergo nec loquitur sapientia creata nec increata sed in abstracto ficta persona sapientiae sicut in comediis inducitur iustitia abstrahendo a divina et humana seu componendo quandam personam ex creata et increata justitia ac si esset aliquid per se subsistens distinctum a Deo et a nobis. Et sunt qui dicant eam fictam personam secluso etiam misterio Trinitatis vere appellari filio Dei eo modo quo in comediis justitia et misericordia inducuntur ut sorores et per consequens eiusdem parentis filiae, non significata ulla propria generatio sed solum dignitas et nobilitas eius personae quam fingimus et quam sit ea ratio justitiae vel sapientiae Deo cara et similiter addet supposito quod fingitur persona ac si esset distincta a Deo consequenter fingit ac si esset creatura et propterea non esse contra veritatem quod fingatur ratio sapientiae creata ante omnem creaturam quia sicut cum appellatur filia non significatur propria generatio ita cum appellatur creata non significatur creatio sed dicitur creata ante omnem creaturam ut eius antiquitas denotetur et deservi illud creata ad complendam loquutionem significatam in qua fingitur sapientia quasi persona separata a Deo et ab hominibus regina mundi etc. Et hanc sapientiam aiunt allicientem in Sacra Scriptura homines ad se, eo modo quo posset induci misericordia eosdem invitans et suam pulchritudinem ex operibus divinae misericordiae probans quia fingitur una persona ex utraque misericordia creata et increata quoniam ambae eodem conceptu intelliguntur atque adeo eadem creditur esse quodammodo quae speratur in Deo et in nobist obiter hac ratione significatur etc qui amant misericordiam ad participationem divinae perfectionis **[f.46]** aliquo modo accedere sicut qui veram et vivam sapientiam adepti sunt id est eam Dei cognitionem quae debitos ex usitato affectus divinam ipsasm sapientiam suo modo participant et fiunt eius membra et quasi palmites

viti conjuncti manent. Inducitur autem haec sapientia ut femina ut e regione meretricis ipsa ad honestissimos sui amores invitat adolescentes et quoniam eam meretricem admirari solent stulti qui fortasse adamavit aliqui principes ideo dicitur hanc nobilissimam virginem a Deo ipso fuisse adamatam unde est id *qui creavit me requievit in tabernaculo meo*.

8. Haec de isto sensu, et sive de hac ficta persona interpraetetur sive de actu sapientis dispositionis Dei qui secundum veritatem est vera Persona facile patet quam apte inducat Salomon hanc sapientiam ad se invitantem ut timorem Dei persuadeat. Vide supra cap.3, nº 24.

Adde quod sapientia Dei est ipsa lex divina et timor Domini eius exequutio atque habent se sicut sigillus annuli et eius expressio in quibus apte et sine ulla aequivocatione transitur a perfectione formali unius ad perfectionem alterius ut si dicas aequum esse ut ministri exsquantur illius architecti sapientem dispositionem quae est in se admirabilis et ex qua admiranda alia aedificia prodiere et nota in exequutione cerni ipsammet artificem ideam atque ita ipsa Dei sapientia dicitur effussa super omnem creaturam.

9. Siquis vellet explicare ipsam sapientiam timoris Domini esse quae inducitur loquens posset aliquo modo excusari quia maiorem difficultatem devorant qui de Christi Incarnatione interpraetantur. Sicut enim illi aiunt creatam esse ante omnia esse idem quod fuisse praecipuum intentum et in omnium compositionum adfuisse tanquam finem qui in mente artificis operatur. Id ipsum posset in hac nova explicatione esponderi et aptius congrueret principio capitis in quo dicitur hanc contionem esse clamorem naturae.

10. Minutiora vide in Jansenio et pro ea quae ipse notat adde 1º cum cardines terrae nominantur, in cardinis nomine proculdubio reapici ad cardines Super cardines autem valba et nititur et vertitur et qua ratione nititur habet pro fundamento cardinem et inde fundamenta terrae appellantur cardines orbis terrae et qua ratione balbae super cardinem vertitur habet eum quasi pro axe unde etiam coelum non per concursione dicitur habere cardines.

2º nota illa verba *gyro vallabat abyssos* fortasse etiam posse explicari ex eo quod infra repetitur *quando circumdabat terminum suum*. 3º, illa verba *quando aethera firmabat sursum* forsam de coelis aptius intelligentur. 4º, *librare fontes* ait esse suspendere nubes; vide an simplicius sit de fontibus intelligere quarum aqua videtur ita esse liberata, sic nos loquimur pesada ita ut late fluere possit ad locum convenientem.

[f.46v] 5º, *delectari coram Deo et ludere* forsam aptius explicatur ex eorum more qui regi ludos celebrant atque adeo delectantur et ludunt in eius obsequium.

Caput 9

Dubitatur 1° quae sit ista domus sapientiae de qua Salomon.

Jansenius credit in sensu litterali per domum significari illam rempublicam judaeorum in qua sola tempore Salomonis erat vera religio et illius Rectores atque doctores appellari columnas et per mensam cibo potuque instructam intelligit doctrinam legis et prophetarum ubi non solum supeditantur homini necessaria sed etiam carnes atque delitiae sacrae (quae ad modum victimae erant sacrae) et ea quae extingunt sitim rerum terrenarum et in Dei amore cor hominis inebriant.

Deinde ait hanc domum mystice significare ecclesiam christianam cuius columnae sunt Sacramenta et cuius mensa est Eucharistia. Haec ille late et docte verum vehementer suspicor Salomonem in proximo sensu agere de magnifico illo templo quod illis diebus ipse aedificaverat nam in septem columnis quas memorat proculdubio respicit ad illius aedificii structuram mirabilem ut statim videbimus unde si in ipso templo ego non inveni rem aptam et cohaerentem intelligentiam dicerem saltem ex templo sumi allegoriam sed magis credo esse sensum literalem de ipso templo quia prorsus videtur accommodatus et non excludit alios.

2. Primo ergo nota merito dici Salomonis Templum esse domum aedificatam divinae sapientiae id est in qua ipsamet habitaret et in qua ad eiusden sapientiae participationem informarentur homines non solum quia in illo Templo sicut in nostris legebatur lex et habebantur contiones quibus populus divinae legis sapientiae docebatur sed etiam quia proculdubio Templum illud erat pariter divinae theologiae gymnasium et publica academia in qua scholastici suos habebant magistros qui difficiliores eis quaestiones explicarent id quod ex multia Sacrae Sripturae facile colligitur. Sicut ergo hoc nostrum collegium appellari posset domus sapientiae propter Ecclesiam in qua Christus habitat qui est vera Di sapientis **[f.47]** tum etiam propter scolas ita tunc templum illud erat suo modo domus Dei et domus sapientiae et eo poterat nomine singulariter notari quando nullum aliud in universo orbe nec verae religionis domicilium neque coelestis disciplinae gimnasium.

3. Quod vero non solum appelletur domus sapientiae sed etiam ab ipsa sapientia aedificata id facile intelligitur ex eo quod habetur in Paralip. 28,19 quando David dedit Salomoni fabricae descriptionrm et omnia scripta manu Domini ad meut intelligere universa opera exemplaris. Fuit ergo peculiaris architectus Deus ipse, merito ergo dicitur divinam sapientiam edificasse sibi domum et fortasse connotatur usque ad illud tempus illam non habuisse domum ut dicitur 2Regum,6 nec enim habitavi in domo usque in diem hanc.

4. De qua deinde quod continet d contextum nota optime habere ut postquam Salomon proposuit eam sapientiae concionem quam nobis res ipsae quas oculis cernimus sine voce proponunt ulterius progrediatur et ut qui supradicta concione fortasse sunt et ad sapientiae studia animati deducat iam ipse Salomon ad domum sapientiae in qua ipsius exprssae vocis audiuntur et doctrina coelesti revelatur et palam docetur – – adde quod absoluto iam templo atque gymnasio aequum erat ut Salomon ad eius frequenter homines invitaret id quod loco valde congruenti facit quia post communem exhortationem ad sapientiam aptissime cohaeret ut commendet frequentatio in templum in quo vera religio et coelitus disciplina vigebat sicut nostri concionatores aptissime descendunt sicut nostri concionatores ad sacramentorum frequentiam.

5. Nota praeterea quam sit apte composita Salomonis oratio ad alliciendos adolescentes. Primum enim proponit mirabilem aedificii architecturam in qua septem columnae considerantur ut vel ipsius templi mira pulchritudo et maiestas aedificii divini numenis maiestatem aliquo modo repraesentet deinde vero religionem atque doctrinam quae in templo dispensantur quam re ipsa exhibere convivium. Sed descendamus ad singula. **[f.47v]**

6. *Excidit columnas septem*. 70 subdunt sed perinde est labrolas y púsolas. Deinde in septuagenario numero notant plerique poni finitum pro infinito sicut certum pro incerto et per 7 columnas intelligendas esse plurimas. Ego vero non possum animum inducere ita poni numerus certus pro incerto ut parvus numerus ponatur pro maxima multitudine et diligenter consideratis Sacrae Scripturae locis nihil eiusmodi invenio, quare non est temere asserendum hebraeam frasim adeo numeris abuti ut multitudinem v.gr plus quam mille hominum septuagenarium numerum comprehendat. Violentum hoc est et parum verisimile.

Quare dico omnibus linguis familiare esse ut numerus certus aliquando ponatur pro incerto et singulae suos habeant peculiares numeros quibus ea ratione uti soleant. Omnes tamen in hoc videntur convenire ut ea frasis non aliter usurpetur nisi quando numerus certus excedit incertum ita ut hiperbolico sermone locus sit. Sic latini dicunt 6 incommoda nos ingrecis mille inconvenientes quis tamen dicat cives hispalenses esse sexcentos ridiculum sanare minoribus etiam numeris eodem modo utimur numero utimur, v.gr ya so he dicho diez veces id est plus quam bis aut ter. Si vero plus quam decies admonuissem altiori numero utendum esset septenarius ergo numerus apud hebraeos familiaris sicut apud nos decimus sed si is numerus maiori multitudini deserviret non plus significaret illa frasis *septuagies septies*.

7. Ex dictis infertur eos qui per septem cplumnas in sensu literali intelligere volunt multitudinem doctorum atque rectores Ecclesiae latius accipere

septenarium numerum quam patitur hebraea frasis. Quod si dicas in templo etiam Salomonis multo pluresfuisse columnas quam septem alius incommodum incurrere. Respondeo septem columnas poni pro septenis Ut ex thesauro Pagnini hebraei significant in singulis atrii nititur id P. Prado in sua doctissima descriptione ex verbis Ezechielis probat eficaciter.

8. *Immolavit victimas suas*. Jansenius notat ex hebraeo ad verbum redi mactavit mactationem suam atque adeo non opus esse intelligere se hostiis inter octavarius sed de convivii praeparatione convenienter explicari. Vide Mt *ecce tauri mei et altilia occissa sunt* etc vero adhuc **[f.48]** Salomonem alludere ad hostias pacificas templi et ad ea sacrificia quae in convivium et epulas redundabant ut patet c.7 victimas pro salute vovi. Hodie redidi vota mea id est habeo lautum convivium quo te possim excipere in praesenti vero Salomon procul dubio ad litteram loquitur de spiritualibus epulis quibus animi in templo doctrina etiam reficiuntur.

9. *Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad menia civitatis*. Constat constructionem esse eiusmodi ut ancillae dicantur missae ad arcem unde conspici et audiri possint ut inde ad sapientiae convivium invitent. Locutionem hanc esse figuratam facile omnes vident non solum propter ancillarum vocem de qua bene Jansenius sed multo magis quia servi vel ancillae Sapientiae dicuntur ascendere ad excelsa ut inde clamantes audiantur quasi clamoribus ex edito loco convocandus esset populus ad templum. Si solum diceret Salomon ancillas sapientiae ad ipsam convocare facile intelligeretur de eorum admonitione qui ad Templum alios adducebant ut ea vocatione divinae sapientiae inserviant, sed quia ait ancillas miti ad arcem et ad moenia neque video quomodo de arce materiali et menibus apte posit intelligi neque de excelso loco in quo homines audirent ideo arbitror arcem et menia pro eodem computari id est pro arce munita et per utrumque ad litteram intelligi caput sive faciem hominis ubi ut in arce sensus omnes habent suam sedem.

Nota ergo homines esse quasi urbem cuius ars est caput et nota etiam obiecta visus et auditus peculiariter ancillari sapientiae ut latius dicam capite 20 oculis et auribus multa percipimus quibus ad epulas sapientiae invitamur coaptissime dicitur ancillas sapientiae ad arcem mitti et ad convivium invitant.

10. *Et vinum quod miscui vobis*, quod miscere non sit diluere sed propinare. Sed optime vide Jansenium.

11. *Qui derisorem erudit injuriam sibi facit*. Jansenius putat sapientiam reddere rationem cur non vocaverit eos qui plane impii sunt et bene monentes non ferunt sed solum parvulos et insipientes nempe quia qui vult monere

impios ipse sibi ignominiam conciliat et ideo ipse est reprehensibilis qui sine fructu monet importune et consequenter praecipit sapientia ut potius sapientes quam derisores. Haec Jansenius. **[f,48v]**verum non placet quia supponit in hoc libro vocari parvulos et insipientes eos qui non sunt plane impii et contrarium constat ex concione sapientiae quae habetur ex principio usquam parvuli etc quia vocavi et renuistis etc ubi etiam patet derisores vocatos a sapientia.

12. Verum obiiciet forte quis relicta Jansenii expositione contextum manere valde difficilem. Respondeo multo aptius esse ut sapientia quodammodo se ipsa accuset quam ut se excuset eo quod derisores vocaverit quia quod ab ea sint vocati constat ex capite 1º sed considerata eorum pertinatia videtur conqueri sapientia quod eorum vocatione sibi maculam generaverit atque adeo sibimet ipsi dicit noli arguere derisorem da sapienti occasionem doce justum etc. Iste contextus meo juditio plenus est energiis et elegantiis.

13. *Principium sapientiae timor Domini*. Omnino videtur prosequi quod ceperat nempe justis prodesse correctionem quia habent principium et preparationem ad sapientiam eo quod timor Domini eos ad sapiendum atque discendum disponat. Nota non esse hic eandem haec sententia cum illa quam explicavimus capite 1º quia non tan est initium quam praecipuum.

14. *Et scientia sanctorum prudentia* ac si diceret que es grande prudencia que dispone el temor de Dios que per illam provenit longitudo dierum etc et denique utilitatem huius scientiae manet in nobis.

15. *Mulier stulta et clamosa* de vanitate intelligit ut supra.

16. *Et ignorabit quod ibi sunt gigantes* etc ignorat incipiens adolescens in domo vanitati esse gigantes hebraeo inferi seu daemones dominium in ea domo potenter obtinentes es cosa de tresgas y fantasmas quibuscumque ad convium vanitatis accedit descendit ad inferos vel eo ipso obnoxius est inferno.

Caput 10

1. In sequentibus vix occurrit in contextu difficultas quia singuli fere versus singulas continet sententias sine ullo ordine atque ideo non **[f.49]** solum non esse inconveniens sed etiam fuisse opere praetium diximus c.3, nº 2. Hoc ergo supposito et suppositis quae notat acute Jansenius pauca deinceps mobis erunt adnotanda inter quae nihil mihi potius erit quam studere ut singularum sententiarum sensus litteralis parabolae appellatione dignus appareat justa id capite 1, nº 5.

2. *Filius sapiens laetificat patrem, filius vero stultus moestitia est matris suae*. Grammaticus sensus humilior est quam pro nomine parabolae. Verum si quis propius accedat et dignam Salomonis sententiam quia a vanitatis errore deterreat adolescentem jubet eum advertere quanta laetitia afficiat eos qui etiam bene volunt, si vero vere sapiat atque resipiscat et quantum dolore eis relinquat si via vanitatis insistat. Dum parentes appellat qui nihil aliud curant quam quod ipsi filio bene vertit quae volo an por si sino por el atque ita hac ratione significatur depingit quam sit miserabilis stulti status et quam sit invidiosum recte sapere neque vero opus est ut stricte nomen patris solum designet eum qui te genuit sed omnis qui paterno amore te prosequuntur, et similiter nomen matris eos quos matris gerunt viscera, quod si discrimen inter haec nomina velis perfundere memento eius quod dici solet que al padre le toca el remedio y a la madre el regalo atque ita videri significatum esse a Salomone eum qui sequitur vanitatem non solum suae saluti adversari sed etiam verae voluptati.

3. *Nihil proderunt thesauri impietatis, justitia vero liberabit a morte*. Nota eum qui pro iniustitia congerit thesauros putare sibi eos valde profuturos, contra vero iustus justitia videtur non esse admodum utilis. Huic ergo errori se opponit Salomon.

4. *Non affliget Dominus fame animam justi et insidias impiorum subvertet*. Pro insidiis alii vertunt vanitatem alii vitam alii opes quoniam suspicor hanc sententiam cum praecedenti cohaerere et sermonem esse de fraudibus quibus ab iniquis congeruntur divitiae ; sensus ergo es que no ha de dejar Dios morir de hambre al que v.gr por hacer el deber restituye toda su hacienda, ni de atajar los embustes y trazas de los injustos.

Jansenius vult iusta litteram esse terrenam promissionem verum iam est explicatum et impugnatum c.3, nº 3. **[f49v]**

5. *Manus fortium divitias parat*. Si vis ut haec sententia pertineat ad precedentem sensus erit quasi dicat que el buen modo de enriquecer no es con engaños ni fraudes sino con valor y diligencia, id enim significat in praesenti fortitudo.

6. *Qui nititur mendaciis hic pascit ventos et sequitur aves volantes*. Jansenius, reiecta explicatione Augustini, explicat eum qui nititur mendaciis operam prodere et posset esse adhuc sermo de eo qui per fraudem resultat dives fieri. Video verbum gre postulare ut posthac hic sit regere et gubernare alioqui enim mallem etiam construere ut pascere ventos pertineat ad eam diligentiam explicandam quam filii huius saeculi adhibere solent in divitiis comparandis, que bebe los vientos y lo mata en el aire, sive ad significandam

dum inanem cenatum que quiere sustentarlo del aire, como camaleón etc, certe pascere apud latinos hos admittit sensus quia pascit aves pratum **[f.50]**

7. *Qui congregat in messe filius sapiens*. Quasi diceret que para enriquecer el verdadero camino es non inere occasionem. Sed proculdubio Salomon non tam de vulgaribus divitiis loqui quam de viris bonis comparandis etiam in sensu litterali.

8. *Benedictio Domini super caput iusti, os autem impiorum operit iniquitas* hic benedictiones super caput iusti et omnino videtur is esse sensus qui nos simili frasi explicamos mil bendiciones sobre el justo vel por donde quiera que vaya, mille bendiciones cum sensu cohaeret, quasi diceret que los que no le echen bendiciones al justo es porque su malicia les tapa la boca. Iste sensus videtur aptissimus et cohaeret cum versu sequenti *memoria justi cum laudibus,* quare in nostra littera cum legimus benedictio Domini, littera homini est epiteton maximarum benedictionum justa frasim Sacrae Scripturae quasi diceret mille. Adde quod quinque manuscripta et codices tollunt Domini.

9. *Sapiens corde praecepta suscipit*. Sendus est que las recibe de corazón y de buena gana, itaque littera corde atque ita optime opponitur stultum molestissime ferre praecepta et forsam sensus est de correptione et increpatione quam qui non bene admittit stultitiae notatur. Infra nº 17 et capite 12 nº 1; Eccli 19,5 et capite 21, nº 7.

10. *Qui ambulat simpliciter* etc. Quasi diceret el que vive bien no tiene que encubrir y el que vive mal por más que lo quiera encubrir en fin se descubrirá.

11. *Qui annuit oculo dabit dolorem*. Jansenius vult ut dare dolorem sit dare poenas, pagarlo verum, graeci docent aliter esse explicandum sic enim habent 70 qui nivi oculis cum congruat vires meroris qui autem arguit cum libertate pacificat; qua sententia significatur moleste adeo ferri eorum simulationem qua clam alicui detrahat, etiam si nutibus solum se prodeat, contra vero plerumque evenire ut manifesta correctio pacifice accipiatur et amicitiam consiliat. Tanquam propheta ab animo sincero et confidente. Vide Levit 19,17 *non oderis fratrem in corde tuo sed publice argue eum*.

Sed obiicies nostram lectionem non admittere hunc sensum in presenti solum enim ait qui annuit oculo dabit dolorem et stultus labiis verberabitur. Respondeo a Summo pontifice decretum esse esse ut 70 versionem quoad fieri posse utamur ad Vulgatae lectionis intelligentiam et ex graeca lingua **[f.50v]** ita ut quae antea non videbatur satis apta constructio aptissimam iam habeat connexionem. Sensus ergo nostrae lectionis est idem quia quamvis

exprimitur qui annuit oculo dabit dolorem el que de secreto murmura y guiña no es mucho que dé gran pena sed ex labiis amici monentis sive ex manifesto corripiente qui offenditur et amici verbis quasi verberibus flagellatur, ille stultissimus est.

12. *Vena vitae os justi et os impiorum operit iniquitatem*. Suspicor genitivum vitae esse adiectivum justa frasim Sacrae Scripturae ita cum vita soleat significare felicitatem vena vitae pro felix vena como una vena de plata que vale un tesoro et eodem recipit si accipiatur vena pro fonte justa 70 una rica fuente de admirable licor quod si quis accipiat fontem vitae pro fonte vivo aptissimum erit discrimem inter fontem vivum et aquam sed que está llena de hediondez porque el agua de la verdad está llena en el justo que es alegría verla correr y en el pecador está muerta que cuando abre la boca vel aperit iniquitatem...

13. *Universa delicta operit charitas*. Optime Jansenius

Dubitatur tamen quorsum putat lectio graecorum quae sic omnes non contentiosos operit amicitiis. Respondeo sensum esse eum qui ex adjuncto graeco intelligitur omnes non prevaricantes sive injuriam facientes operiet amicitiam idem vero est sensus qui in Vulgata, nempe amicitiam omnia condonare modo quis non contendat ulterius progredi sed vere errantem poeniteat.

Sensus ergo nostrae lectionis videtur esse que la Sabiduría en la boca del sabio es tormento para el necio.

15. *Sapientes abscondunt scientiam os autem stulti confusioni proximum est* Existimo hinc rursum conectandum esse cum praecedenti hac ratione dixerat a sapiente per sapientiam proferente virga ponitur etiam tunc cum sapiens abscondit sapientiam stultus nihilominus quasi praesentire quod meditetur sapiens et non longe.

[f.51] 16. *Substantia divitis urbs fortitudinis eius, pavor pauperum egestas eorum*. Sensus qui Jansenius putat esse litteralem humilior est nec videtur decere Salomonem promittentem parabolas. Adde quod pro pavore pauperum 70 legunt contrictio sive confractio impiorum, quare potius ex sensu spirituali Jansenius faverit litteralem vel cum dicitur substantia divitis urbs fortitudinis non ita construas ut sensus sit que la riqueza que tiene le da confianza sed potius que la verdadera riqueza es no la plata ni el oro sino el gran corazón que se ha como una ciudad fuerte et similiter vera paupertas et no tener animo ni valor aed pavere et conteri. Certe si constructio Jansenii mihi esset omnino sequenda ut aliquid dignum nomine parabolae contineret potius explicarem Salomonem deplorare rerum humanarum miseriam quod

divites adeo confidant in incerto divitiarum et pauperes adeo concedant propter inopiam.

17. *Opus justi ad vitam, fructus autem impii ad peccatum*. Primam partem ita exponit Jansenius: justus operatur et laborat non ut luxurietur sed ut vivat qua ratione videri posset tota sententia deplorare miserum mundi statum in quo justo plerumque ad vitae sustentationem laborare conspiciuntur et impii abundant fructibus id est reditibus seu proventibus quibus peccato serviunt quasi diceret el justo trabaja para sustentar le vida y las rentas de los malos se emplean en pecados. Verum hunc sensum non congruit huius libri intentioni, quare aptius est ut opus justi designet operam et laborem sed actiones justi et vitam non accipiantur pro vitae sutentationem sed pro ipsa vita sustentata et facit quod in hebraeo nomen vitae est im plurali.

Sed occurrit statim difficultas quomodo operibus justi oponantur fructus impii quod si fructus etiam actiones impii illae non sunt ad peccatum sed peccata et nulla apparet opositionis elegantia in eo quod alterius actiones dicantur tendere ad felicitatem, alterius vero ad peccatum. Respondeo forsam significare actiones justi procedere ex vita, actiones autem impii oriri ex peccato, nam in altero regnat vita et in alteri peccatum quod est mortis origo. Quod si obiicias cum prepositione ad, Respondeo variam et multiplicem esse usum prepositionis et non he hic esse lamet quae etiam ponitur pro he vel alex, ut notat panninus in 1º institutonis, c.19, eodem etiam si explices actiones justi esse vitales et actiones peccatoris **[f.51v]** peccaminosas atque adeo mortiferas; sic enim videtur dici opus ad vitam sicut nos dicimus matrimonium haber ya bendición, id est legale et benedictum. Ergo similiter ad vitam erit vitale et ad mortem letale. Humc sensum sequuti sunt 70 qui legunt opera justi vitam faciunt, fructus autem impiorum peccata, nec hic est sensus spiritualis ut putat Jansenius sed litteralis.

18. *Abscondunt odium labia mendacia, qui profert contumeliam insipiens est*. Optima sententia ut nemo alterum odio prosequatur, porque si lo descubre es necio y si no lo descubre es mentiroso.

19. *Labia justi erudiunt plurimos, qui autem indocti sunt in cordis egestate morientur.* El uno sabe tanto que puede leer catedra de discreción y el otro muere necio.

20. *Benedictio Domini divites facit nec sociabitur eis afflictio*. Existimo sensum litteralem esse vulgaribus divitiis neminem esse mendicantem quia non tam dittant quam affligunt et pungunt veluti spinae; Dei autem benedictionem id est favorem Dei. Ita dittare ut non adjiciantur tristitiae cordis. El amigo de Dios ese es el rico y sin zozobra, Lc 8.

21. *Sapientia est viro prudentia*. 70, sapientia viro parit prudentiam sensus enim ergo est per sapientiam hominem fieri prudentem est autem sapientia incorruptum auribus judicium quasi diceret gran discreción es tener a cada cosa en lo que es atque adeo putare gravissimum malorum esse peccatum.

22. *Quod timet impius venit super eum, desiderium suum justis dabitur.* Significat impium perditionis metu circumferri atque timere neque eum esse vanum timorem, con miedo andan y con razón. Justus auten certissimis spei solatiis nitti. Iste versus aptisime connecti praecedenti ut appareat qui timores sequentur peccatum quamvis per risum comitatur.

23. *Quasi tempestas transiens non erit impius*. Ex graeco patet impium non comparari tempestati seu pocellae transeunti sed asserri quod praetriente procella non manet impius. Quare sic debet ordinari quasi tempestas transiens en viniendo una como tempestad non erit impius non post consistere sed subito ruit. Eandem vim habet textus hebraicus sicut transire turbinis et non.

24. *Sicut acetum dentibus* como agraces que da dentera quod vero attinet ad sensum parabolae nota ex **[f.52]** omnes esse operarios missos in vineam Domini quare si sequitur nos gerimus quantum in nobis est molestiam afferimus maximam patri familias.

25. *Expectatio iustorum laetitia, spes autem impiorum peribit*. Haec sententia videtur esse eadem cum illa quae habetur infra, c.13, *lux iustorum laetficat, lucerna impiorum extinguetur,* que la esperanza alegra de veras al justo con alegría que dura y la que tiene el malo no le puede alumbrar porque es un candil que se está apagando. Spem autem impiorum intelligo esse eam qua sperat se consequturum quam optat felicitatem nempe terrenam et haec spes non solum postea tandem peribit quando impius videat se omnino privari bonis quae optabat sed interim dum affulgit peribit aun quando espera se le está apagando la luz y aunque goza de alguna llamarada es consiente que se le apaga. Futurum ergo peribit more hebraeorum ponitur pro presenti et perire est interitu minare unde optime transtulerunt 70 inmoratur justi letitia spes autem impiorum peribit. Nota ergo quam sit vana impiorum spes et quam certum malum.

26. *Fortitudo simplicis via Domini et pavor his qui operantur malum*. Simplicem esse integrum et justum satis constat cui magnam parat confidentiam legis divinae observatio cum contra operantes malum pavore corripientur. Itaque pavor iis id est pavebunt. Magna enim est vis conscientiae in utramque partem ut nec timeat qui nihil commiserant et poena semper ante oculos versari qui peccaverit.

27. *Os justi parturiet sapientiam lingua pravorum peribit*. Parturire est germinare sumitur ergo ab arboribus metaphora atque ita subditur pravorum lingua veluti arbores non fructiferas succidendam esse aut perire est no cuidarse.

28. Labia justi considerant placita, id est todo cuanto habla es apacible y agradable distillant gratiam, et os impiorum perversa. Todo cuanto dice es malo y perverso ex oppositione intelligitur perversitatis nomine significari aliquid maxime ingratum, quod vero labia dicantur considerare et meditari existimo ex eo provenire quod rationis et orationis tanta est similitudo ut ratio dicatur loqui et oratio meditari.

Caput 11

1. *Statera dolosa abominatio est apud Dominum*. Proculdubio alludit ad verba Dt 25,16 *abominatur Dominus Deus tuus* etc sed Salomonem loqui parabolice facile animadvertit qui perpenderit alioquin non congruere cum huius libri instituto ut adeo humili praecepto iisdem pene verbis repetatur infra bis, nempe c.20,10 et c20,23. Sensus ergo litteralis est ille qum Jansenius vult esse spiritualem et quicumque alius qui per **[f.52v]** metaphoram aperte possunt dessignari. Mihi maxime placet que nadie agravie so color de justicia.

2. *Sinplicitas justorum diriget eos*. Eadem videtur esse sententia v. 5 et 6 et quod interponitur explicatum est iam c.10.

3. *Mortuo homine impio nulla erit ultra spes*. 70 mortuo viro justo non perit spes, verum idem est sensus quia cum sermo sit de impio per oppositionem ad justum per eandem oppositionem utrumvis dicas urumque includis. Vide Sapientiae c.5 et 6 et 16. Sed dices cuius spem non manere in patria atque adeo in morte justi perire spem. Respondeo tunc dici perire spem cum homo eo deducitur ut non posit iam optatis frui atque adeo per fuitionem ipsam non solum non perit sed etiam possidetur spes.

4. *Et expectatio solicitorum peribit*. Quasi diceret y acabose de todo punto lo que con tanta solicitud se había buscado.

5. *Justus de angustia liberatus est et tradetur impius pro eo*. Ex praecedentis sententiae nexu colligitur ad litterm agi e mote impii; sensus ergo est mortuo homine impio justum de angustia liberari, sublato enim de medio opprimente cessat oppressio et tunc commutata sorte incipere miseriam impii cernitur autem multo illustrioris sortis commutatio in statu utriusque post mortem, unde Lc 16,25 *recepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala nunc autem hic consolatur tu vero cruciaris*.

6. *Simulatur oris decipit amicum suum, justi autem liberabuntur scientia*. Nomina simulatorum tribui os justo vero scientiam nam alitur ore fraudulento illa quae a re aliter vero ab eis laqueis per veram prudentiam expeditur sensus ergo est fraudes et impiorum nihil tandem obesse justis 70 sensus autem justorum prospere procedens

7. *Afligetur malo qui fidem facit pro extraneo*. Huiusmodi capit Jansenius qui autem cavet laqueos securus erit de fide illusionibus videtur agere. Vide quae diximus capite 6 in principio et omnino mihi persuadeo eum esse apud Salomon fide infusorum qui ut peccato consentiat obligat se ad poenas inferni. Vide 2 Regum 12 cum autem peregrinus quidam venisset ad divitem.

8. *Mulier gratiosa inveniet gloriam et robusti habebunt divitias*. Jansenius explicat in mulieribus maxime requiri pulchritudinem et morum gratiam in viris industriam et laborem. Sane humilior sensus quam pro parabolae appellatione, quare suspicor parabolice pro muliere significari eum qui nihil magnum et conatur sed satis esse putat si inter sodales appareat gratus, qui appellamus hombre de bien para no nada que no pone la prisa más que en ser apacible. Hunc appellat mulierem Salomon et opponit ei robustum al valeroso. **[f.53]** y dice que el apacible no grangea más que parecer bien y agradar pero el valeroso. Significantur transtulit irrumpentes apprehendent divitias eas nempe de quibus Christus ait *regnum coelorum vim patitur et violenti rapiunt illud*. Quod si roges cur appelletur mulier is qui solum placere curat. Respondeo satis scatere quam sit apta metaphora et in quovis etiam genere nos similem usurpamus frasim ut cum dicimus que hay unos machos y otros hembras.

9. *Benefacit animae suae vir misericors qui autem crudelis est etiam propinquos abiicit*. Propinqui, hebraea frasi propria caro atque ita non aberrat noster interpres ab habraeo sensu sed adhuc Jansenius mallet legere benefacere animae suae est miserior crudelis autem qui turbat carnem suam contra eos qui ut suis cupiditatibus novum gerant seipsos curis et laboribus conficiunt. Verum magis placet nostra lectio in qua significatur que el limosnero hace bien para sí mismo y el cruel se olvida de su carne cum propinquorum et proximorum curam abiicit. Nota ex hebraeo reddi retribuit animae suae vir misericors crudelis autem turbat carnem suam et forsam retribuendi verbum habet energiam quasi diceres eum qui aliis per clementiam aliis tribuit ipse sibi retribuere, crudelis autem dum aliis terrorem incutit suaemet carni oblivisci.

10. *Impius facit opus instabile, seminanti autm iustitiam merces fidelis*. Quasi diceret por más que trabaja el malo todo es obra falsa y no puede coger de todo su trabajo fruto que dure. El que siembra justicia ése sí coge fruto perdurable. Ad Gal 5 *qui seminat in spiritu metet vitam aeternam*.

11. *Clementia praeparat vitam et gestatio malorum ad mortem*. Hac sententia continuatur in praesenti in eodem sensu et in nostra littera ponitur species pro genere id est clementia pro justitia ut patet ex aliis lectionibus et ex ipso contextu opponendo gestatio malorum que es seguir el camino contrario. Ad Rom 6 *stipendia peccati mors gratia autem Dei vita aeterna*.

12. *Manus in manu non erit innocens malum semen autem justorum salvabitur*. Ut manus in manu designet quietem sicut nos dicimus mano sobre mano. Pagnini explicat manus manus esse idiotismum sicut latini dicunt ad manum esse quod in pronptu est. Alii credunt significare quod nos dicimus mano a mano id est poco a poco vel de manu in manu el uno le pegunta y el otro se salvará. Verum multo aptior sensus est eum qui manus infert injuste non impune latuum et justum qui manus infert ab ea appelatione. Pro hoc sensu faciunt 70 qui.....et similiter legit. et Rufinus, quod vero. **[f.53v]** nos legimus semen justorum salvabitur ex hebraeo redit Arias semen justorum evasit.

13. *Circulis aureus in naribus suiI*, velut porci etc significantissima comparatio sed perpende cur nostra lectio circulum ponit ubi 70 ex hebraeo in auribus reddunt.

14. *Desiderium justorum omne bonum praestolatio impiorum furor*. Jansenius exponit peccatores nihil aliud habere quod exspostulent nisi terribilem exspectationem judicii de qua Hebr 10, suspicor tamen legitimum sensum esse longe aliud nempe desiderium justorum esse proportionatum, desideria vero peccatorum esse absque ullo termino. Hebraeo legitur desiderium justorum tantummodo bonum sic nos ea quae debita cum mensura fiunt solemus dicere lo que es bueno.

15. *Anima quae benedicit impinguabitur et qui inebriat ipse quoque inebriabitur*. Nota primo ex hebraeo ad verbum redi anima benedictionis et cum genitivus soleat habere locum adjectivi plerique transtulere anima benedicta. Sic enim 70, Aquila et Teodoreto. Verum considerata melius sententia sapienter noster interpres transtulit anima quae benedicit a benedictione duplex formatur adjectivum scilicet benedictus et benedicens et aliquando benedicens locum ante non intellectum facile enim frasim Scripturae sit abundanter tribuere. Vide 2Cor 9,9 el que diere con liberalidad Dios le enriquecerá. Et eodem spectat quod subditur et qui inebriat ipse quoque inebriabitur quia inabriante inebriari es el que largiter tribuit eo magis multiplicari et augeri illius opes est enim idioma longe hebraeum ut ebrietatem pro sacietate ponat ut Gn 43 biberuntque et inebriati sunt cum eo ut notat ibi Hieronymus et Augustinus[13] q.144 in Gn. Adde quod iste sensus optime congruit cum praecedenti sententia.

[13] AUGUSTINUS, *Quaest.in Gn, q144*. ML 34,586.

16. *Qui abscondit frumenta maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium*. Egregia sententia sive exponitur in sensu grammatico sive mystico. Nota tamen aliarum lectionum energiam, Cyprianus legit captans annonam maledictio a Plute; Ambrosius captans praetia frumenti quod vero nos dicimus maledicitur in populis 70 legunt relinquit illud rationibus et videtur esse maledictio in actu exercito pro vendentibus licet frangentes possis interpraetari, 70 eos qui communicant vel participant. Aquila vel Theodosio qui curate exponunt huic sententia conjungnda est quae habetur Eccli 4 scilicet maledicentis in amaritudine animae exaudietur deprecatio.

17. *Bene consurgit diluculo qui quaerit bona, qui autem investigator malorum est opprimetur ab eis*. Bien hace de madrugar el que madruga para buenas obras y el que madruga para hacer mal le lloverá encima.

18. *Qui confidit in divitiis suis corruet, justi auten quasi virens folium germinabunt*. **[f.54]** ac si diceret instabili fundamento niti qui nituntur divitiis sed eos qui profundam habent justitiam non solum eos secure niti sed etiam ab ea accipere quod arbore secur a radice scilicet virorem pulchritudinem incrementum. Vide Ps 91 justus ut palma *florebit*.

19. *Qui conturbat domum suam possidebit ventos et qui stultus est serviet sapienti*. Ac si diceret eum qui dilapidat bona sua haereditare ventum qui de eodem patrimonio nihil habebit atque ob id sicut stultus cogitur servire prudentiori. Nota quam eleganter conjungantur istae duae praecedentes sententiae ut moneamur neque esse considerandum in incerto divitiarum neque divitias esse in incerto prodigandas.

20. *Fructus justi lignum vitae* etc. videtur significare animalibus lucrandis ferre fructum quem arbor vitae gerebat, scilicet quia confert immortalitatem, et sunt qui putent verbun hebraeum sonare qui capit animas. Vide Lc 5[10] *iam eris animas capiens*.

Si justus in terra recipit quanti magis impius et peccator.

Caput 12

1, Priores sententias optime explicat Jansenius, quod vero versu 7 dicitur *verte impios et non erunt,* putat Salomonem loqui cum Deo nescio unde id colligat mihi potius videtur hoc proverbium esse ex eorum numero in quibus imperativum ponitur loco subjunctivi ut cum dicimus dadle el pie y tomará la mano id est si le dan el pie, sic verte impios et non erunt, id est si tornas a ellos si volveis la cabeza en tornándoles a mirar iam non sunt. Hunc sensum admittit verbum hebraicum, vide Ps 36 *adhuc pusillum et non erit peccator*

lo vimos et non erat et infra videtur impius etc et transivi et ecce non erat. Sensus ergo est que a vuelta de cabeza ya no hay memoria de ellos

2. *Desiderium impii* etc. Jansenius valde suspicatur nos cum interpraete transtulisse munimentum et eandem suspicionem sequitur Fran Lucas in suis notationibus justa quam sensus esset impium desiderare ut quos scit in impietate socios muniti sint ac tuti ut prevalere nequeant eis justi sed justis ipsi prevaleant, contra tamen succedere. Dico tamen omnino esse legendum monumentum sic enim legit Sextus in sua Vulgata commendata. Quod si dicas hebraicam distinctionem non significare nisi aut rete aut munitionem , Respondeo **[f.54v]** forte etiam aliis punctis signiicare monumentum et sensus est que el malo tiene puesto en gobernarse por las leyes y aranceles del mundo, por el libro del duelo y tradiciones de los mundanos. Quod si vis ut in hoc sensu habeatur ratio alterius significationis in qua vox hebraea significat rete, este cuaderno o libro del mundo la red barredora en que caen los malos apte autem opponitur semen justorum prospere procedit quasi diceret que los que aciertan son los que huyen de aquella tradición red y ley del mumdo.

3. *Fatuus statim indicat iram suam*. Bene Jansenius sed forte possit haec sententia accipi in eo sensu in quo supra c.10,18 dicitur abscondunt odium labia mendacia, qui profert contumeliam incipiens est, de qua n.18.

4. *Qui quod novit loquitur* et sensus est que la verdad es justicia y la mentira fraude e injusticia. Caetera optime Jansenius.

Caput 13

1. *Filius sapiens doctrina patris*. Bene Jansenius. Puto tamen multo significantius esse sic concisse loqui el discreto la obediencia quasi diceret sigue la obediencia.

2. *De fructu oris sui homo satiabitur bonis, anima autem praevaricatorum iniqua*. Ac si diceret que el uno enriquece con el fruto de su sabiduría y el otro es un pecador y malaventurado que nunca gana un cuarto ac si duos comparemos juris peritos alterum valde bonum et alterum valde malum.

3. *Vult et non vult piger* bene Jansenius dupliciter. Sed forte aptius est pigrum ita velle ut re vera non velit es un querer que es no querer, querría pero no quiere de hecho et sic intelligo quod ex hebraeo ad verbum redditur desiderat et non animo eius piger. Parece que lo quiere él y su alma no.

4. *Verbum mendax justus detestabitur impius autem confundit et confundetur*. Ac si diceret que aborrecer la mentira es cosa honrada y el mentir cosa afrentosa para el que miente y para el que oye.

5. *Justitia custodit innocentis viam impietas autem peccatorem supplantat* ac si diceret el hacer el deber guarda al hombre las espaldas y el no hacer lo que debe eso le va hasta armar zancadilla.

6. *Est quasi dives cum nihil habeat et est quasi pauper cum in multis divitiis* **[f.55]**

Hebr.: est qui se divitem facit et non aliquid, et est qui se pauperem facit et substantia multa, et similiter 70. Jansenius multipliciter exponit sed id videtur simplicius et utilius ut non judicemus secundum externam apparentiam quia saepe nihil minus invenitur in re quam id quod prima facie promittebatur.

7. *Redemptio animae viri divitiae suae qui autem pauper est increpationes non sustinet*. Tripliciter Jansenius sed nisi fallor nexus praecedentis sententiae aliam postulat explicationem, haec autem mihi videtur apta ut postquam dixi non cum eum esse divitem qui vulgo videtur esse dives subdit in quo consistunt verae divitiae scilicet in animae redemptione, en no ser esclavo de la codicia y de la necesidad que cuanto menos menester uno tanto más rico, qui autem pauper est increpationem non sustinet ac si diceret eam quae vulgo appellatur paupertas non obesse quomodo praeditas divitias quis possideat imo vero proprie quia pauper non sustinet increpationem, no tiene que temer el semblante airado de la fortuna ni sus amenazas non est expositus periculo ferendi fortunae vultum.

8. *Lux justorum* diximus c.10, n.25.

9. *Qui detrahit alicui ipse se in futurm obligat, qui autem timet praeceptum in pace versabitur*. Dico 1º , ex Jansenio constare nostram lectionem respondere hebraicae. Dico 2º sensum legitimum esse huiusmodi que los que despreciam y murmuran se meten en pleitos por sus dineros y en grandes desasosiegos etc y el que calla vive en paz.

10. *Anime dolosae errant in peccatis justi autem misericordes sunt et miserantur*. aliter Jansenius legit et bene explicat.

11. *Lex sapientis fons vitae ut declinet a ruina mortis*. Dupliciter explicat Jansenius sed non probat secundam expositionem quia non habet locum in simili sententia quae est consequenti de timore Domini, moeror certe et valde suspicor per oblivionem id dixisse de 2ª expositione quod erat dicturus de 1ª quia postea de sequenti justa secundas proceditet altera erat valde cocta; sensus ergo est legem Dei custoditam esse fontem vitae ut per eam a morte liberetur sapiens.

12. *Nuncius impii cadet in malum legatus autem fidelis sanitas*. Li fidelis intelligi potest in genitivo atque ea ratione optime opponitur nuntius impii legatus fidelis qua ratione sensus est que el mensaje que me envía el malo es para mi mal y el que me envía el bueno es para mi bien ut neque famulos impii admittamus nec per internuncios cum eo agamus , forsam etiam de inspirationibus malis et bonis.

[f.55v] 13. *Desiderium si compleatur delectat animam, detestantur stulti eos qui fugiunt mala*. Non videt Jansenius quomodo cohaereant partes huius sententiae sed hi qui fugiunt mala et aliqid egregium in Dei obsequium moliuntur ab ipsa experientia docentur quam sint haec inter se connexa et colligata nempe gaudium de successu boni desiderii et persequutio inimicorum detestantium eos qui fugiunt mala. Nota 70 legere desideria piorum delectant animam.

14. *Multi cibi in novalibus patrum et aliis congregantur absque judicio*. Haec est sine dubio lectio vulgatae quam sequitur Sixtus. Sensus autem est saepe patres magno labore et diligentia copiosam substantiam congregare et eam stultis relinquere filiis, el con gran trabajo etc quare bene sequitur maiorem esse adhibendam diligentiam in filiorum institutione quam in relinquendis eis divitiis. Caetera per se patent, optime Jansenius.

Caput 14

1. *In ore stulti virga superbiae*. Dupliciter Jansenius sed forte aptior sensus que la lengua del necio es la vara con que Dios castiga su soberbia y la lengua del discreto es poderosa para defenderlo.

2. *Ubi non sunt boves praesepe vacuum est*. et optime Jansenius sed memineris huius proverbii in die

3. *Testis fidelis non mentitur profert autem mendacium dolosus testis*. Huic parabolae objicit Jansenius simplicius esse quam ut inter proverbiales sensus refortet mendacem mentiri etc. non tamen video quid respondeat. Putarim Salomonem ut mendacio deterreat ob oculos ponere falsi testis ignominiam porque mentir en sustancia es ser testigo falso. Si ergo tam infami nota inuritur testis falsus et dignus esse creditur cui dentes eruantur ergo non est adeo levis culpa proferre mendacium vide quo simili fere ratione capite 1º avari appellantur latrones et sicarii. Nota hic indignum esse ut adeo gravis injuria reputetur hoc verbum mentire inter eos qui facile mentiri audent.

4. *Quaerit derisor sapientiam et non invenit, doctrina prudentium facilis*. Quaerere sapientiam judicatur in praesenti esse idem quod optimum con-

silium, velle invenire, est autem optimum consilium quod ad finem optatum aptissimus est et nemo est qui non valide optet eo modo sapere et prudenter se gerere ait ergo Salomon id esse in via peccatoris valde difficile et in via virtutis valde **[f.56]** facile non solum eo quod sapientia mundi sit tandem stultitia cum ultimo fini adversaur sed etiam quia respectu huius quae proxime intendunt filii huius saeculi, scilicet honores divitiae et voluptates tot occurrunt impedimenta et adeo distrahitur animus in conciliandis his quae adversantur inter se ut vix unus e millibus sit qui in eo genere optimum inveniat consilium at vero in via virtutis facile admodum est statuere quid sit optimum consilium quia non opus est plures consiliare fines sed sufficit omnia semper legi postponere et illam per omnia sequi.

Objicies contra hunc sensum illam Domini parabolam quae concludit filios huius saeculi prudentiores esse in generatione. Respondeo utrumque esse verum scilicet prudentiam huius saeculi esse multo magis difficilem et tamen nonnullos esse in rebus huius saeculi adeo astutos atque prudentes ut debeant filiis lucis cum suam prudentiam videant ab illorum astutia superari et eo magis id dolendum quo magis est difficile in rebus mundanis prudens inire consilium nec tamen omnes mundi dicentur filii huius saeculi quia non omnes sunt prudentiores sed solum illi qui valde praestant astutia atque sollicitudine et forte cum eos Dominus dicit esse prudentiores et significant quod in praesenti Salomon nempe multo maior illis opus esse astutia atque sagacitate ut ad consequenda ea quae optant prudenter se gerant quam filii lucis.

5. *Vade contra virum stultum et nescit labia prudentiae*. Forte hoc est quod dici solet que al necio se ha de hablar en necio.

6. *Sapientia callidi est intelligere viam suam et imprudentia stultorum errans,* ac si diceret no está la discreción en decir grandes primores sino en saber y la necedad principal es errar en esto. Hoc est quod dici solet que la discreción no es decir discreciones sino hacerlas.

7. *Stultus illudet peccatum et inter justos morabitur gratia*. Sixtus in sua Vulgata legit justis illudet peccatum quod proculdubio est multo aptius optime enim correspondet stultis illudere peccatum et inter justos morari gratiam ac si dicat que la buena gracia mora entre los justos y a los necios los hace el pecado tan de mala gracia que se dice que illudit eis, que hace escarnio de ellos id est facit eos illudendos.

8. *Cor quod novit amaritudinem animae suae in gaudio eius non miscebitur extraneus*. **[f.56v]** Non satis intelligo hic Jansenium. Videtur autem aptior sensus esse que el que sabe de mala ventura goza por entero de la prosperidad porque el que tiene prospera fortuna sin haber sabido de la adversa

pierde más de la mitad del contento en no saberla estimar y así parece que algún extraño se llevó la mitad del contento.

9. *Viis suis replebitur stultus et super eum erit vir bonus*. Suspicor sensum esse huiusmodi cuando por su camino alcanza gran prosperidad el necio, mayor es la que goza el justo en serlo.

10. *Innocens credit omni verbo, astutus considerat gressus suos*. El bobo da crédito a cualquier consejo para gobernarse por él, pero el discreto mira muy bien lo que ha de hacer, facit quod sequitur sapiens timet et declinat a malo stultus transilit et confidit.

11. *Impatiens operabitur stultitiam et vir versutus odiosus est*. malo es enojarse presto y peor quedar el enojo.

12. *Qui despicit proximum suum peccat,* cohaeret hic versus cum praeterito et significat el que al amigo pobre le desestima es un pecador y dichoso el que no solo no le desprecia sino le remedia.

13. *Errant qui operantur malum misericordia et veritas praeparant bona*. Bene ait Jansenius aliter hoc esse accipiendum quam id omnis peccans est ignorns, sensus ergo est que llevan errado el camino que no llegarán donde pretenden que es al verdadero contento porque no le animaron a la misericordia y verdad de Dios. Hac ratione noster interpres. Hic sensus congruit cum originali.

14. *In timore Domini erit fiducia fortitudinis et filiis eius erit spes*. El temor de Dios hace al hombre confiado y valeroso y los hijos del tal tienem por qué esperar que Dios los favorezca.

15. *Timor Domini fons vitae*. Vide c.13, n.11.

16. *Qui patiens est multa gubernatur prudentia, qui autem impatiens est exaltat stultitiam suam*. Bene Jansenius sed vide an exaltare stultitiam echar mano de la necedad ut exaltare ignominiam c.7, fine.

17. *In corde sapientis requiescet sapientia et indoctos quosque erudiet*. Optimissima sententia ad significandum viri apostolici officium quod est contemplationi sensum vacare et inde eccredi ad docendum et exhortandum.

[f.57] Caput 15

1. *Lingua sapientum ornat sapientiam os fatuorum stultitiam*. La sabiduría ella se es hermosa y cobra no sé qué mayor hermosura en la boca del sabio; la necedad ella se es fea y desagradable y peor en la boca del necio por la prisa que tiene en decirla.

2. *Lingua placabilis lignum vitae, quae autem immoderata est conteret spiritum*. La lengua agradable es gloria oirla y la que se desmanda y descompone es tormento.

3. *In abundanti justitia virtus maxima*. Bene notat Jansenius virtutem hic pro fortitudine poni fortitudo autem plerique significant divitias ut in sequenti versu idem notat.

4. *Domus justi plurima fortitudo*. Notat Jansenius bevitatis gratia parabolice dici domus justi plurima fortitudo pro domus justi plurimam habet fortitudinem potius dicerem esse idioma linguae hebraicae quae sic concisse loquitur magna cum energia, sicut si nos diceremus casa del justo gran riqueza et per eandem frasim licet explicare alias sententias ut c.12 lingua sapientum sanitas et c.13 legatus fidelis sapiens doctrina patris et forte illud corona sapientum divitiae eorum, ac si diceret que donde se juntan muchos sabios allí descubren la riqueza de su sabiduría; eiusmodi est vita carnis sanitas cordis, putredo ossium invidia. Denique duo nominativi eo modo conjuncti saepe non debent construi ut subjectum et praedicatum sed ut causa et effectus scilicet ut alio modo sibi correspondentes et proportionati.

5. *Infernus et perditio coram domino quanto magis corda filiorum hominum*. Argumentari videtur Salomon ex libri Job c.26[6] *nudus est infernus coram illo* et nullum est operimentum perditioni. Explicationem vero vide in Jansenio.

6. *Omnes dies pauperis mali, secura mens quasi juge convivium*. No tiene buen día el pobre del pecador y todos los días de banquete los del que tiene buen alma.

7. *Filius sapiens laetificat patrem*. Vide c 10 initio.

8. *Laetatur homo in sententia oris sui et sermo oportunus est optimus*. Suspicor sensum esse cada uno se huelga de decir su dicho pero el que viene a propósito es el bueno.

9. *Semita vitae super eruditum ut declinet de inferno novissimo*. La senda por que anda el justo está encima del que ambulando per eam levat **[f.58]** se supra se et ascendit ad supernam et in coelis conversatur y así por ellas se alejó de lo que está debajo que es el infierno. Hac ratione recte exprimitur sensus hebraicus et ostendit idem significari in Vulgata hebrea non sic addit semita vitae ipsi intelligenti est ad superna ut declinet ab inferno seorsum. Nota praeterea ex Vulgata infernum in Sacra Scriptura figurate poni pro mortis regio vel regno sicut ethnici loquebantur de domo Plutonis. Significat ergo Salomon quo magis quis ascendit per viam sapientiae eo magis liberari a mortis imperio. Caetera optime Jansenius.

Caput 16

1. *Hominis est animam praeparare et Domini gubernare linguam*, ac si diceret bien puede un hombre prepararse para predicar pero que salga bien el sermón eso lo reserva Dios para cuando Él quiere.

2. *Omnes viae hominis patent in oculis eius, spirituum ponderator est Dominus* omnes viae viri mundae in oculis suis spiritus autem appendit Dominus quod Jansenius putat proculdubio intelligendum de vitio quo plerique laboramus quasi diceret plerique sibimetipsis videntur mundi Deus autem est qui expendit quis sit mundus et quis inmundus. Probatur hunc esse sensum ex simili sententia quae habetur capite 21 *omnis via viri recta sibi videtur appendit autem corda Dominus* ubi heb similiter habemus omnis via homini recta in oculis suis etc, ut vero nostra lectio in paesenti eundem admittat sensum ait Jansenius indicitur singulis suas vias patere illud patere esse idem quod approbari verum hoc durissimum est praeter quam quod non est usquequaque nexum singulis suas omnes actiones videri mundas. Quamvis enim Jansenius explicet c.21 quomodo in aliquo sensu omnia peccata peccatori recta appareant non tamen potuit explicare quomodo sordes omnes apparent mundae. Duo ergo ex Jansenii explicatione **[f.58v]** illud mihi probari quod cum dicitur omnes viae hominis patent in oculis eius illud eius refert ad ipsum hominem et non ad Deum verum hoc supposito multo magis placet ut patere accipiatur in sua propria significatione et sensus sit que cada uno ve sus obras pero sólo Dios conoce los quilates de ellas porque el hombre no conoce bien su intención ni sabe ensayar esta plata certo si daretur ocio hunc ego sensum judicarem multo optimo, quanto ergo magis cum lectione Vulgatae ad eum sequendum pene cogat. Verum dicis obstare hebraicam nihil minus, cum enim dicis omnes viae eius mundae in oculis suis planus sensus est que cada uno ve sus buenas obras sicque enim debet construi omnes viae viri mundae patent in oculis eius sed noster interpres reliquit illud mundae quia simili verum est de inmundis atque de mundis quamvis de mundis praecipue sermo sit. Ad illud vero quod Jansenius adderat ex c.21 ubi dicit omnis via eius recta sibi videntur. Respondeo magis esse consonum rationi ut explicatio loci posterioris sumatur expresioni quam e converso; minus enim difficile est cum dicit omnis via viri recta sibi videtur explicare quasi diceret omnis via viri recta conspicitur ab ipso quam in praesenti videre omnes viae hominis patent in oculis eius explicare quasi diceremus omnes viae hominis approbantur in oculis illius. Cum ergo textus hebraeus saltem aeque admittat nostrum sensum cur non sequemur eum qui in se verior est et elegantior et nostrae Vulgatae conformior.

3. *Revela Domino opera tua et dirigentur cogitationes tuae*. Pro revela hebraei hodie vertunt volve quae lectio prima facie videtur habere altiorem sensum.... Dios y irán bien encaminadas. Adde quod non aparet quomodo ego possim Deo aliquid revelare nihilominus dico mihi non esse dubium quin ex hebraeo vertendum sit revela ut vertit interpraes noster hic, et 70, Ps 36. Et miror Jansenium adeo facile decernere imperativum gol non a verbo galah ut putavit noster interpres sequutus 70 sed a verbo galal quasi vero melius ipse noverit hebraeum quam illi. Dico ergo consilio Deo revelare esse id quod nos dicimus ponersenos delante tratarnos con Él. Vide ad Philip 4 *petitiones vestrae innotescant apud Deum* universa.

Theologi scholastici qui illam rigidam de reprobatione ante praevissa merita sequuntur existimant suam opinionem egregie hoc loco confirmari sic enim exponit quasi dicatur Deus hunc hominem v.gr Judam ante praevisionem illius culpae propter semetipsum ad ostensionem justitiae suae ideo creasse ut in aeternum puniret. Facit Jansenius qui ex perfida theologia ait hunc desumi sensum ut ideo dicatur Deus impium creasse **[f.59]** ad diem malum quia illum indurat. Ego in praesenti quaestione nihil decerno, solum dico hunc locum non adeo facescere mitiori sententiae quia ly Deus nihil statuisset de singulorum causa ante pravisionem meritorum verum erat...in omnium creatione suam gloriam intendisse et tamen creasse eos quos praevidebat futuros impios ut suam in eis justitiam ostenderet et quamvis creare discernerit singulos ante praevisionem meritorum verumtamen ullius meriti vel demeriti nihilominus homines ad suam diceretur creasse gloriam scilicet ad glorificandos eos qui pietatem sequerentur et puniendos illos qui ab illo reciderent. Imo vero haec sententia non videtur ullo modo pertinere ad infallibile decretum quo unicuique suam decernit sortem quia ly impiis gehemnam determinet proculdubio intelligenda est de impiis in sua impietate morientibus atque adeo nihil de singulis decernit interim dum huius lucis oscura et vertibilis arbitrii potestate fruuntur.

Verum redeundo ad primam partem in illis verbis *omnia propter semetipsum operatus est Dominus* perpende non solum Deum omnia ordinare ad suam gloriam sed etiam ita se in omnibus gerere ut facile appareat divinae magnitudinis habitam esse rationem v.gr in beneficiis divinis non solum cernimus omnia tandem referri in Deum ut in ultimum finem sed etiam ita esse eximiam ut in eis ipsis constet evidenter qua magnificentia Deum voluisse satisfacere que no miró tanto a dar lo que bastaba a la criatura como a dar como Dios et pari ratione in sumenda de impiis vindicta ita se gerit ut non solum pro meritis puniat singulos sed etiam praevidens patientiam et postea adeo severa citra condignum magnitudo supplicii et illius atrocitas ostendat quanta sit maiestas punientis.

5. *Abominatio Domini est omnis arrogans etiam si manus ad manus fuerint non erit innocens*. Si explicatio Bedae[14] et Gregorii cohaereret cap.11, nº.21 ubi eadem est frasis ea videbitur aptissima in praesenti, sed ut vidimus ibi non cohaeret quod vero Jansenius exponit, ut manus ad manum designet conspirationem malorum coactum est et non satis aptum ad constructionem. Quare dico locum esse explicationem juxta lectionem 70 in c.11,n.12. Manus ergo ad manum designat manus injuste asserentem et innocens idem quam impunitum, et sensus est que Dios aborrece a los soberbios y que aunque ellos son los que de presente maltratan a los justos pero que en fin no se irán alabando.

6. *Initium viae bonae facere justitiam*. Initium est idem quod principium, lo que ante todas cosas se ha de hacer etc de nomine principii, late cap 1. **[f.59v]**

7. *Misericordia et veritate redimitur iniquitas*. Optime Jansenius. Sed dices peccata non expiari nisi vitae emendationem, non ergo satis est deinceps facere misericordiam et veritatem, vivir bien de aquí adelante, sed oportet misericordiam agere. Respondeo poenitentiam esse quandam justitiae seu veritatis partem et opera misericordiae ad satisfactionem pertinere.

8. *Divinatio in labiis regis, in judicio non errabit os eius*. [f.60] Difficilis locus. Jansenius exponit Deum singulariter adesse regibus et prohinde eos in judicando non facile errare, Deo nimirum sententias moderando, ac si diceret que tienen no sé qué de espíritu profético y aun cuando tienen mala intención como Caifás, se echa de ver la providencia particular de Dios en que aciertan en lo que dicen. Verum quod attinet ad reges plus aequo illis tribueretur et contra experientiam si communiter loquendo intelligeremus eos non errare in judicio et cavendum ab adulatione in Sacrae Scripturae expositione, quare potius explicarem ex adverso concedendo reges plerumque errare in judicio et eos per hanc sententiam excusando divinatio in labiis regis in judicio non errabit ac si diceret dadmela adivino y no errará, in quo sensu potius deservit sententiae ut noverint reges quam sit eis difficile non errare in judicio ac proinde opem a Deo implorent summis praecibus, vel divinatio in labiis regis in judicio non errabit os eius ac si diceret adivine lo por venir y no errará ac si diceret tanta indiget prudentia tanta solertia si non velit errare ut merito dicatur divinatione illi opus esse, ha menester adivinar los pensamientos ly ser zahorí, in quo sensu deservit parabola ad exponendam sapientis gubernationis difficultatem et admonendo reges ut sapienter futuris praevideant atque ut videas bonam gubernationem seu providentiam indigere quandam futurorum praevidentiam; nota eodem vocabulo utrumqua significare quia providere est ver antes y es gobernar.

[14] Ven. BEDA, *Sup. Prov., c.16*. ML 91,986.

Quod si adhuc velis ut haec sententia in aliquo sensu ad regis venerationem pertineat hac forte ratione convenienter explicabitur divinatio in labiis regis etc bien puede el ser necio y no saber lo que se manda pero para los súbditos sus mandamientos son oraculos de Dios y así ni burra ni prelado para mí pues en hacerlo obedecer lo que así si illum audio Deum audio **[f.60]** pues en hacerlo, en obedecerlo quasi si illum audio Deum audio.

8. *Pondus et statera judicia Domini sunt et opera manuum eius omnes lapides sacculi*. Suppono prius legendum esse sacculi et non saeculi ex notationibus Francisci. Deinde dico verba Salomonis id prorsus sonare quod Jansenius sequitur, nempe pondus et mensura esse adinventionem Dei, él es el inventor de esa invención, verum hoc parabolice significat justitiam quae redit unicuique quod suum est esse divinam virtutem.

9. *Abominabiles regi qui agunt impie* etc. **[f.60v]** quatuor sub sequentibus versibus describi vdentur. Quid placeat regibus et quid illis displiceat. Quam sit terribilis eorum ira et quam gratus eorum pavor. Verum attentius consideranti manifestius erit non tam agi de eo quod frequenter usu venire solet quam de eo quod reges decet. Oportet enim quod regum indignatio maxime timeatur et eorum libralitas atque clementia gratissima sit.

10. *Contritionem praecedit superbia*. Optime Jansenius.memento illius sententiae nempe Deum ocultam superbiam manifesta luxuria punire.

11. *Eruditus in verbo reperiet bona et qui sperat in Domino beatus est*. sensus est el discreto guía bien su negocio poniendo en Dios su confianza.

12. Qui sapiens est corde appellabitur prudens et qui dulcis...

Dupliciter Jansenius 1º, ser sapiens corde hoc assequitur laudis ut dicatur prudens, qui vero non solum est sapiens sed et eloquens maiorem consequitur laudem. Deinde vero nº 24 dicit ex collatione illius versus satis apparere alium esse huius sententiae sensum nempe sapientem prudentis nomen obtinere quoniam eloquentia sua et afficio docendi auget scientiam et aliorum et suam secundum Jansenium est quia 2ª pars huius sententiaeex hebraeo sic ad verbum reddatur dulcedo labiorum addet doctrinamet similiter 24 ubi nos legimus addet gratiam hebraeo sonat addet doctrinam.

Dico 1º, ex his quae notat Jansenius constare quod ipse transfert doctrinam transferri posse acceptionem et hunc sensum videtur noster prosequutus esse quandoque prius exposuit dulci eloquio maiora reperire et postea in sapientis labiis addere gratiam. Dico 2º, si quis omnino contendat verbum hebraeum significare doctrinam tamen sensum videri eundem atque adeo recte fuisse a Vulgata explicatum nec enim sensus est eloquii dulcedine vere augere scientiam sed quod dicitur dulcedo labiorum addet doctrinam proculdubio

significat que la dulzura de la lengua parece que le añade ciencia porque hace que parezca más sabio et hoc nihil aliud est quam addere gratiam labiis hoc ergo ipsum est quod noster exposuit dulci eloquio maiora percipere que le dan mejor lugar, que alcanza mejor nombre, que agrada más que el que sin elocuencia es tenido por sabio. Videtur accipi debere in comendation eorum qui non sibimetipsis sapere exhortationibus suis aliis prosunt.

13. *Fons vitae eruditio possidentis, doctrina stultorum fatuitas*. Recte notat Jansenius subaudiendum relativum eam prima parte ita ut construamus eruditionem possidenti eam esse fontem vitae et dum explicat secundam quid sit possidere sapientiam videbitur alicui non colimare cum ea frasi hoc saepius significatur idem quod emere et acquirere sapientiam. Videtur ergo sensum esse que la sabiduría es fuente de vida **[f.61]** para el que la compra, et sive legatur in dativo possidenti sive in genitivo idem est sensus et forte habet energiam in genitivo ut significetur sapientiam esse fontem vivum omnino possesum ab eo qui emit illam, que es toda guía. Quid autem sit fons vitae vide Jn 4, super id *fiet in eo fons vitae* etc.

Dico tamen in hebraeo non esse hic ad verbum quod significat emere vel acquirere quia ad verbum vertit Arias vera vitarum intelligentia praediti causa eruditio stultorum stultitia atque ut haec secunda pars cohaereat cum prima suspicor sensum esse ac si diceret la discreción en el discreto es Y la discreción en el necio es necedad.

4. *Vir impius fodit malum et in labiis eius ignis ardescit*. Entresocaba y ahonda en cómo hacer mal y su lengua es fuego de alquitrán.

5. *Vir iniquus lactat amicum suum*. Nota verbum lactandi non semper a lacte deduci sed a quodam verbo antiquo latino a quo etiam deducuntur elicio alicio delector etc et lactare in hoc verbo proprie est decipere ut bene Ribera. Caetera bene Jansenius.

Caput 17

1. *Sicut igne probatur argentum et aurum camino ita corda probat Dominus*. Probatio aliquando significat examen et soli Deo tribuitur quia ipse solum perfecte novit oculta cordium licet aliqua etiam nobis per signa innotescant, qua ratione cap.27 dicitur *quomodo probatur in conflatorio argentum sic probatur homo ore laudantis*. Alio modo probatio significat purificationem et sic dicis per tribulationem probat suos.

2. *Malus obedit linguae iniquae et fallax obtemperat labiis mendacibus*. Difficultatem habet quomodo dicatur fallax obtemperare labiis mendacibus

cum potius ita videatur natura comparatum esse ut qui alios fallere novit non adeo facile aliorum fallaciis sopiatur. Respondeo mirabilem quidem esse parabolam istam verum ita proculdubio contingere ut qui alios fallere velit prius ipse fallatur quam fallat quia nisi fallaci daemonis vel sui appetitus sugestioni obtemperans sit non induceret animumad fallendum et idem est quod dicitur malum oboedire linguae iniquae; contextus enim postulat ut malus in prasenti sit qui vult alios decipere.

3. *Gemma gratissima exspectatio praestolantis, quocumque se verterit prudenter intelligit*. De aliis versionibus bene Jansenius. Nostrae vero lectionis sensus videtur conveniens huiusmodi: que el que pone la proa en alcanzar alguna cosa muy preciosa no es mucho que procure portarse con gran **[f.61v]** prudencia por que no se le despinte.

4. *Semper jurgia quaerit malus, angelus autem crudelis mittetur contra eum*. Ac si diceret que al que es amigo de pendencias se le ha de levantar una que sea el diablo.

5. *Qui mittit aquam jurgiorum et antequam patiatur contumelias judicium deserit*. Sensus est que el que comienza una pendenia es como el que suelta el agua de alguna represa que después no la puede atajar y que después no se maraville si saliere con las manos en la cabeza pues él hizo mal antes que recibiese mal.

6. *Qui meditatur discordias diligit rixas*. Sensus est que el que porfía mucho parece que gusta de venir a las manos et *qui exaltat hostium quaerit ruinam* ac si diceret que el ue levanta mucho la casa parece que gusta de que se caiga.

7. *Qui perversi cordis est non inveniet bonum et qui vertit linguam incidet in malum*. Ac si diceret el que tiene malas entrañas no le puede suceder bien y el que tiene lengua perversa por fuerza le ha de suceder mal.

8. *Munera de sinu impius accipit*. Optime Jnsenius, que cohechar y dejarse cohechar, utrumque est impietas.

Caput 18

1. *Turris fortissima nomen Domini*, scilicet quod invocare nomen Domini idem est quod eius opem implorare.

2. *Substantia divitis urbs roboris eius*. Vide supra cap.10,n.16, ubi dicebamus sensum esse que la verdadera riqueza es la fortaleza de corazón atque ita melius cohaeret hic versus cum praecedenti et facit quod sequitur

et quasi murus validus circundans eum. Hebraei et quasi murus validus in imaginatione eius, ac si diceret que la fortaleza de corazón es fuerte muro, que el ánimo tiene dentro de sí con que está seguro.

3. *Spiritus viri sustentat imbecillitatem suam, spiritum vero ad irascendum facile, ¿quis poterit sustinere?* Explicatio Jansenii non videtur convenire nostrae litterae quia sustinere non est idem quod sustentare, et relativum quis designat homines, quare aptius forte fecerit sic exponere que la buena condición ayuda a llevar los trabajos y la mala ella de por sí sin otro trabajo es harto trabajo que no hay quien lo pueda sufrir, ni el mismo que la tiene.

4. *Justus prior est accusator sui*. Hebraei justus primus in lite sua, quod dupliciter exponit Jansenius et nostra expositio convenit nostrae litterae sed ait ille nostram lectionem non convenire cum hebraea. Optarem ut plus Hieronymo tribueret quam sibi in linguae hebraicae nomina, et in praesenti **[f.62]** suspicor verba hebraica sic esse intelligenda: justus primus in lite sua a sí mismo se pone el primero el pleito y se acusa et quod sequitur: *venit amicus eius et investigabit eum*. Hac ratione cohaeret ni fallor él se acusa primero y sus amigos le ayudan forte quia id non solum non egre id fert sed etiam adeo benevole et amice ut eos ad inquirendum de se ipso invitet ac si diceret él tiene cuidado de sí y huelga que lo tengan otros dél y a los tales tiene por amigos. 2º, construi potest ita ut sensus sit justum suos accusatores praevenire ac si diceret justus se ipsum accusat priusquam veniat proximus ad investigandum eum. 3º, forte alicui placeret ut justus dicatur primus se ipsum accusare et postea de amicorum etiam peccatis curam gerere. Et facit quod *spiritualis omnia judicat*.

5. *Contradictiones comprimit sors, et inter potentes quoque dijudicat*. Jansenius credit Salomonem monere ut controversiae frequenter sortibus dirimantur; mihi parabolica videtur loquutio ac si diceret que se quitaría un hombre de grandes pleitos contentandose con la suerte que le cupiese.

6.. *Frater qui adjuvatur a fratre quasi turris fortissima* etc hebraea videtur alium continere sensum longe diversum, sic enim habet: frater velans prae civitate forti et contentiones sicut...pallatii. Noster interpraes significantissime expraessit sensum hebraicae lectionis, hebraea enim ideo significat si ly fratres inter se reluctantes firmam civitatem opugnare et contentiones inter fratres esse quasi bella ad infringendas civitatis cui bellum asserunt..., ex quo manifeste sequitur concordiam inter fratres esse illa civitatem firmam cui bellum aseruntcivitatem firmam et judiciis id est contentionibus eorum verbum infringi. Caetera bene Jansenius.

Caput 19

1. *Melior est pauper qui ambulat in simplicitate sua quam torquens labia sua et insipiens*. Primo suppono non esse legendum melior est pauper etc quam dives torquens labia sua, de quo bene Jansenius. Deinde dico sensum videri huiusmodi esse quasi diceret mejor le está al pobre tratar verdad y llaneza que querer usar de fraudes y engaños atque adeo insipienter vivere. Quod si roges cur de paupere hoc pronuntiet Salomon et non de divite vel in communi et non de omnibus hominibus, Respondeo Salomonem hac sententia respicere illos qui suae pupertati alteri ncesitati sucurrere volunt. Cum enim prima facie appareat paupertatis compendio sucurri per fraudem et injustitiam huic errori opposuit se sapiens et ait multos.. ut pauper ambulet in veritate de justitia qui ut torqueat labia sua et insipienter se gerat, in quo non solum videtur significare quid sit magis honestum sed etiam quid tandem utilius sit et qua ratione verius necesitati sucurratur. Qui sensus videtur prosequi sequenti sententia ubi non est *scientia animae non est bonum et qui festinus est pedibus offendet* quasi diceret donde no hay buen seso no puede ir bien y el que se quiere dar demasiada prisa a remediar su necesidad en lugar de remediarla se hace de ágil y tropieza **[f.62v]** in eodem etiam sensu intelligo quod sequitur

Stultitia hominis supplantat gressus eius et contra Deum fervet animus eius. Quasi diceret que la necesidad le engaña al que se quiere dar prisa contra la ley de Dios Esse idem quod festinatur el que admite adeo intelligendum est de festinatione qua quis sucurrere suae necessitati vult etiam dives fieri. Alios sensus vide in Jansenio.

2°. *Testis falsus non erit impunitus et qui mendacia loquitur non effugiet*. Suspicor hanc esse comparationem quasi diceret quemadmodum testis falsus non erit impunitus sic etiam qui mandatia loquitur. Est enim omnis mendax testis falsus. Vide supra cap.12,17 *qui mentitur testis est fraudulentus*.

3°. *Qui tantum verba sectatur nihil habebit*. Suspicor in hac sententia agi de loquacibus et hi bene dicantur tantum sectari verba. No poner la proa en buen seso sino en hablar.

4. *Non decent stultis divitiae nec servis dominari principibus*. Suspicor eum sensum qui apud Jansenium est spiritualis debere esse litteralem.

5. *Doctrina viri per patientiam noscitur et gloria eius est iniqua praetergredi*. Quasi diceret las letras de un hombre lo mucho que sabe se echa de ver en lo que sabe sufrir y es primor de esta discreción saber sufrir sin razones.

6. *Sicut fremitus leonis ita et regis ira*. Vide quae diximus c.16,15.

7. *Foeneratur Domino qui miseratur pauperis*. Vide Jansenium et expnde an vicissitudo denotet eum qui mutuo Domino dat et miseretur pauperis vicissim a Domino acciperet misericordiam.

8. *Erudi filium tuum, ne desperes; ad interfectionem autem eius ne ponas animam tuam*. Prima pars optime exponitur a Jansenio. Secundam autem suspicor sic esse intelligendam quasi diceret no pienses que se morirá por azotarle. Enim habet ad clamorem autem eius ne...animam tuam, no hagas caudal de las voces del que llora y dicen que lo matan.

9. *Qui impatiens est sustineat damnum et cum rapuerit aliud apponet*. suspicor esse comparationem hominis justi cum latroni uterque enim peccat contra justitiam et sustinere tenetur damnum.

10. *Audi consilium et suscipe disciplinam*. Vehementer suspicor hunc sensum conjungendum esse cum sequenti et per utrumque commendari ut consilia sua unusquisque Domino promittat. **[f.63]**

11. *Homo indigens misericors est, melior est vir pauper quam vir mendax*. Quasi diceret mejor es no poder que decir que no puede y mentir. Notat more avarorum qui respondere solent se non posse.

12. *Timor Domini ad vitam et in plenitudine commorabitur absque visitatione pessima*. Jansenius ait bona promitti timenti Dominum nempe vitam et plenitudinem bonorum omnium et securitatem ab omni malo. Dico tamen nostrum interpraetem peculiariter designare voluisse securitatem a diabolo alioqui enim significantius erat dicere absque visitatione mali quia plus est liberari ab omnibus malis quam a pessimis. Sed dices justos non esse securos a tentationibus demonii. Respondeo ex cap.1 Jobi constare daemonem non posse tangere aliquid eorum quae ad justos spectant sine peculiari Dei licentia illa vero non tribuitur nisi cum tali limitatione ut ad maius eorum bonum odinetur atque adeo absolute novum est justos liberos esse a daemonis visitatione. Adde quod forte visitatio designat imperium et tributi exactionem. Praeterea Deum justum promttitur sive facultas bonorum omnium et absque visitatione pesimi significare illum innundare felicitate justorum sed non ei licere facere quodlibet simili frasi nos in facistorum precarietate dicere solemus Dios lo oiga y el diablo sea

13. *Abscondit piger manum suam sub ascella nec ad os suum applicat eam*. Sensus est pigros perinde facere ac si absconderent manum sub ala et pre pigritia nolint eam extendere et ad os cibum deferre nam se ipsa ostendunt se male fame perire quam tantillum laborem suscipere.

14. *Qui affligit patrem et fugat matrem ignominiosus est et infelix*. Crediderim sic debere construi ac si diceret ignominiosus et infelix affligit patrem

et fugat matrem id enim sonare videntur hebraea et eodem sensu nos diceremus el que aflige a su padre destierra del mundo a su madre el que vive como hombre bajo y apocado ése es el que los aflige y acaba.

15. *Testis iniquus deridet justitiam et os impiorum devorat iniquitatem*. Suspicor esse comparationem in qua omnis impius comparatur falso testi. Sicut enim iste flocipendit justitiam et contra conscientiam suam audet testimonium ferre iniquitati sic omnes impii eadem audacia et inverecundia devorantes iniquitatem conscientiae dictamen flocipendunt et facto ipso impietati astipulantur, como si juraran que ella tiene razón. Nota martyres Christi idem esse quod testes Christi, et eadem ratione impii sunt testes iniquitatis. Caetera vide in Jansenio.

[sequitur **Caput 20**]

Archivo Teológico Granadino 77 (2014) 325-551

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Trento

De Santiago Rodríguez, M., *Francisco Blanco de Salcedo. Un preclaro padre conciliar en Trento, nacido en Capillas hace cinco siglos*, Palencia 2013, 134 p. ISBN 978-84-8173-197-2.

Tenemos ante nosotros una breve biografía sobre un obispo español que se señaló en el Concilio de Trento, al que se rinde homenaje en estas páginas como hijo ilustre de su lugar natal, Capillas en Campos, en la provincia de Palencia. Francisco Blanco de Salcedo se estrenó como obispo en la ciudad de Orense, asistió a las sesiones del Concilio de Trento, volvió a Orense al terminar el concilio, para pasar después a la ciudad de Málaga como obispo y terminar su vida en la sede de Santiago de Compostela. Ya en Orense empezó a conocerse su interés por fundar obras benéfico-sociales, algo a lo que prestaría atención durante toda su ejecutoria como obispo. Durante el Concilio de Trento se señaló con intervenciones sobre la comunión, la misa, la residencia de los obispos y el matrimonio. Sus intervenciones fueron valoradas muy positivamente, con lo que se granjeó fama de santidad y de ciencia, hasta el punto de que hubo quien lo consideró digno de ser elegido papa. Ya desde su estancia como obispo de Orense mantuvo una relación estrecha con la Compañía de Jesús, con la fundación del Colegio de Monterrey y su interés por fundar otro colegio en la ciudad de Orense, algo que intentó a la vuelta de Trento, aprovechando la amistad nacida en el concilio entre él y los jesuitas que asistieron al mismo. En Málaga se esforzó por poner en práctica la reforma postulada por el Concilio de Trento y para ello pensó en la fundación de un colegio de la Compañía de Jesús, que llevó a término felizmente, convencido como estaba de la importancia de una institución semejante para la educación de la juventud. Siguiendo su línea benéfico-social ya mostrada en Orense, fundó en Málaga el Hospital para Convalecientes. En Santiago de Compostela mostró una especial prudencia en

cuestiones de gobierno y en desvelos pastorales, así como en la aplicación de los decretos del Concilio de Trento. Su relación con la Compañía de Jesús continuó como anteriormente, recibiendo a tres jesuitas en la diócesis, a petición propia, como colaboradores suyos en la diócesis, a pesar de los recelos de las autoridades civiles y de otras órdenes hacia los religiosos recién llegados, completando su entendimiento con la Compañía de Jesús con la fundación de un colegio. También aquí llevó a cabo la fundación de un hospital para enfermos incurables y contagiosos. Como resumen, nos encontramos ante la biografía de un obispo realmente magnífico, en tiempos en que era tan necesaria la reforma de la Iglesia en España, digno del homenaje que se le tributa en estas páginas, como cristiano ejemplar que fue durante toda su vida. Antonio Navas

GHIA, F. – MEROI, F. (A CURA DI), *Francesco Panigarola. Predicazione, filosofia e teologia nel secondo Cinquecento*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2013, VIII+200 p. ISBN 978-88-222-6316-2.

Todos los trabajos contenidos en este volumen versan sobre la figura de Francesco Panigarola, obispo de Asti desde 1587 al 1594. Todos ellos corresponden a las intervenciones que se tuvieron en el congreso con el título de Francesco Panigarola vescovo di Asti. Un protagonista del Cinquecento, y que tuvo lugar en Asti en Octubre de 2012. Panigarola fue considerado por sus contemporáneos como el predicador católico más importante de la época postridentina. Es por tanto un nombre importante dentro de la historia de la oratoria sagrada durante el Cinquecento. Pero no es ésta la única faceta que hace importante el personaje al que se dedicó este congreso, puesto que fue también profesor de teología, experto en filosofía, controversista poderoso, autor de textos de retórica y del arte de la memoria, historiador y poeta. Tuvo una relación importante con personajes como Carlos Borromeo y Carlos Manuel I de Saboya e intervino personalmente en asuntos relacionados con las guerras de religión en Francia, con lo que dejó un rastro indeleble tras sí en un período crucial de la historia europea. En este congreso se ha pretendido profundizar en su figura con una perspectiva orgánica y multidisciplinar, estudiando cada una de las vertientes del mundo de Panigarola, con atención particular a los textos y documentos, con un propósito común para todos los sabios reunidos en este encuentro: el de conocer nuevos estudios y nuevas investigaciones. Las aportaciones del congreso se han agrupado en tres partes: la primera, dedicada a la predicación; la segunda, a la filosofía y la teología; la tercera, al marco histórico, los documentos y la fortuna. Con respecto a la predicación se compara a Panigarola con los tratados sobre la predicación compuestos durante el siglo XVI y se analizan los sermones de Panigarola para subrayar en ellos su valor como elocuencia sagrada y como retórica. En los temas de filosofía y teología se da a conocer la presencia de los filósofos y la filosofía en los sermones de Panigarola; se compara a dos sacerdotes de la verdad, tal y como son presentados Panigarola y Fichte por uno de los investigadores; se estudian así mismo las Lecciones de Turín que compuso Panigarola contra Calvino, en un estilo modélico de lo que fue la apologética tridentina; también se analiza en esta parte de los estudios la teología política de Panigarola, para acabar con un estudio sobre teodicea y derecho, a la luz de Panigarola, del paradigma del Concilio de Trento. En la última parte se estudia la representación del perfecto príncipe en la ciudad de Turín en tiempos de Carlos Manuel I de Saboya; se ofrece un panorama de la situación de la ciudad de Asti durante el Cinquecento; se dan a

conocer las ediciones de Panigarola que se conservan en el fondo antiguo de la Biblioteca del Seminario Episcopal de Asti, para concluir con un estudio sobre Panigarola, a caballo entre el mito y la historia. Todo lo descrito más arriba contribuirá muy valiosamente a dar a conocer a una figura tan señera como Francesco Panigarola y a profundizar en su vida, en sus obras y en el significado de su persona en el Cinquecento italiano postridentino. Antonio Navas

Teología

De Pablo Maroto, D., *Espiritualidad española del siglo XVI. II: Época del emperador Carlos V (1519-1558)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2014, 388 p. ISBN 978-84-7068-435-7.

Daniel de Pablo Maroto considera acertado el trabajo que está llevando a cabo con los distintos tomos de su historia de la espiritualidad española, entre otras razones porque no abundan las historias de la espiritualidad en castellano y porque autores tan egregios como los que hubo en España en la época del emperador Carlos V (la que atañe a este volumen) pueden servir para iluminar el camino de la fe en nuestro tiempo y atisbar lo que puede suceder en un futuro próximo o lejano. Este volumen segundo está dividido en tres grandes apartados. En el primero se incluye el marco histórico, el correspondiente al tiempo del emperador Carlos I de España y V de Alemania. El segundo apartado consiste en una especie de diccionario de autores espirituales, en el que se incluyen todos los autores que han aportado originalidad a la historia de la espiritualidad, incluyendo aquí su biografía, sus obras y la doctrina que vivieron y transmitieron. El tercer apartado está reservado a presentar sintéticamente los temas más importantes y más recurrentes en sus obras, lo que equivale a su doctrina, condensada en capítulos breves. El autor quiere dejar muy claro que no está componiendo una historia de la literatura religiosa, sino de la vida religiosa real, espiritual y mística de los autores que presenta. No hay contacto solamente con las obras o los textos de los protagonistas de esta historia, sino también con sus vidas. El contenido completo del volumen viene indicado con precisión en los títulos de los once capítulos en que se organiza el texto. El primer capítulo, como ya ha quedado reseñado, está dedicado al marco histórico del período correspondiente al reinado del emperador Carlos V. Los cinco capítulos siguientes contienen los autores principales de cuatro escuelas de espiritualidad: franciscana, dominicana, agustiniana, jesuítica y la del clero diocesano. En el capítulo séptimo se estudia la espiritualidad de Alejo Venegas y de Erasmo de Rotterdam. En el octavo tenemos las espiritualidades que él llama de la heterodoxia: luterana, calvinista y anglicana. En el noveno se trata el problema de los alumbrados y la Inquisición. En el décimo los problemas que produjo la conquista, colonización y evangelización del Nuevo Mundo, contemplados sobre todo desde su vertiente espiritual. Para terminar, se presenta una síntesis doctrinal de las principales enseñanzas de los autores espirituales reseñados, indicando la posible incidencia que podrían tener en la vida religiosa y espiritual de nuestro tiempo. Con vistas al lector que no le vea utilidad especial a relatar una historia de la espiritualidad, Daniel de Pablo Maroto advierte que el pasado constituye la raíz de nuestro presente y sirve de forja y de proyección hacia el futuro. Por eso considera que la historia que va componiendo, volumen a volumen, debe ser considerada como un elemento integrador, como un eje clave para interpretar la civilización humana, interpre-

tación que no debe limitarse sólo a la racionalidad, sino que debe incorporar también la espiritualidad para que tal interpretación sea correcta. Con este volumen Daniel de Pablo Maroto contribuye valiosamente a enriquecer el campo de la historia de la espiritualidad española, de manera bien fundada y sintética al mismo tiempo. Antonio Navas

LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Editorial San Esteban, Salamanca (España) 3013, 468 p. ISBN 978-84-8260-295-0.

El contenido de este libro tiene gran interés por el hecho de inspirarse en las reportationes inéditas de algunos alumnos de Vitoria. En ellos se deja constancia de los motivos que llevaron a Francisco de Vitoria a elegir la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino como texto básico para sus lecciones académicas. Entre sus intentos merece destacarse el de afianzar el estatuto epistemológico de la teología como verdadera ciencia, una organización mejorada del material teológico y una atención más cuidadosa, de la que se dio en la Escolástica Medieval, a la enseñanza de los Padres de la Iglesia. El material procedente de los alumnos de Francisco de Vitoria contiene apuntes inéditos, notas y glosas, todo lo cual viene publicado al final de este volumen, en los apéndices. La totalidad de esos documentos se remonta a 1512 y se extiende hasta 1542, que es el último año de docencia de Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca. Él fue el artífice de que se sustituyera el Liber Sententiarum de Pedro Lombardo, por la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino, como texto base para la enseñanza de la teología. Aunque eso ya lo hizo uno de sus maestros en París, esto no quita valor a su importancia como renovador de la enseñanza de la teología en la Universidad de Salamanca. En este sentido hizo suya la opinión de santo Tomás de Aquino, que opinaba que la teología era una ciencia de tipo especulativo. En el momento en que vivió concibió su propuesta teológica como una contraposición explícita al rechazo mostrado por Lutero hacia la teología escolástica. Eso sí, atiende a los requerimientos de los humanistas y completa el planteamiento teológico de la escolástica con mayor atención a la Sagrada Escritura y a los Padres de la Iglesia. Nos informa la autora de que la influencia de Francisco de Vitoria no se limitó a la Orden dominicana o a la Universidad de Salamanca, sino que su influjo llegó hasta los colegios jesuitas, difusores de la herencia cultural de la corona española en todo el mundo. También podemos encontrar en este estudio las condiciones concretas en las que se desarrollaba la enseñanza de los maestros salmantinos, así como otros muchos detalles del ambiente universitario. A la hora de describir el método teológico de Francisco de Vitoria se detiene la autora en el estatuto científico de la teología, su método específico y sus peculiares contenidos. En toda su actividad como teólogo muestra una noción omnicomprensiva de la teología, tratando los aspectos naturales y sobrenaturales sin separarlos sino integrándolos. El carácter de ciencia cierta que concede a la teología se basa en su reintegración en el conocimiento divino que ha sido transmitido al hombre por medio de la revelación. Al partir, según Vitoria, de un principio absolutamente cierto, tiene todas las características de la verdadera ciencia. Una vez aceptada esta base, para Vitoria no hay duda ninguna de que la teología, que mueve, organiza, argumenta, clarifica y desarrolla los contenidos de la revelación, es la

ciencia dotada de la máxima dignidad, tanto por la dignidad del propio objeto, como por la certeza de su propio modo de proceder. En el apéndice del libro encontramos material inédito en gran parte. Esto favorece el contacto directo del lector con el autor, algo de lo que no se dispone en un buen número de trabajos historiográficos, sobre todo si se tiene en cuenta que la mayor parte de las obras teológicas de Francisco de Vitoria siguen inéditas en su mayor parte. En conjunto una obra de gran solidez tanto en el campo teológico como en el histórico y filológico, que contribuye especialmente a enriquecer nuestros conocimientos sobre la enseñanza de la teología en la universidad salmantina.

Ignacio Jiménez

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

ATTIAS, J.- CH., *Les Juifs et la Bible*, Paris, Fayard, 2012, 362 p. ISBN 978-2-213-62747-2.

Jean-Christophe Attias ocupa la cátedra de Pensamiento judío medieval (ss. VI a XVII) en *L´École practique des hautes études*. Su sólida formación judía le permite ahondar con rigor pero también con mucha libertad en el valor de la Biblia para el judaísmo que, desde el principio de la obra (p. 11), Attias afirma ser inestable y ambiguo.

Quizás por esa razón, Attias estudia en cinco capítulos esa condición "inestable" de la Biblia: la ambigüedad del término (biblia judía, cristiana..; biblia de la jardineraía o la cocina; papel biblia...); los distitos formatos en los que ha ido apareciendo (rollo de papiro...); su capacidad para hacer presente, encarnar, la palabra de Dios; su supuesta vinculación con la identidad; su carácter "peligroso" en determinadas épocas...

La erudición del autor, sin embargo, no se vuelca en un texto complicado sino que consigue divulgar todos estos temas y hacerlos sumamente interesantes incluso para el lector lego en la materia. Los editores han dejado las notas de los capítulos para el final, y eso ha ayudado precisamente, por un lado, a hacer el texto algo accesible al lector; y, por otro, a proporcionarle más información para continuar aprendiendo.

Se incluye, además, un glosario de términos clave: samaritano, Purim, fariseo, Haggadá... Y, como no, una extensa bibliografía.

Creo que el trabajo resulta un acierto y estoy segura de que muchos lectores, amigos de la Biblia, gustarían de su traducción en castellano.

Junkal Guevara

BARBIERO, G., *«Tu mi hai sedotto, Signore». Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica,* Gregorian&Biblical Press, Roma 2013, 330 p. ISBN 978-88-7653-205-4.

El contenido de este libro refleja las lecciones impartidas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma durante los años 2005-2011. En él se puede encontrar un análisis profundo de los textos originales junto a una nueva traducción, fruto de ese análisis, como puede comprobarse comparando dicha traducción con la oficial de la Conferencia Episcopal Italiana. Se ha prestado una gran atención a la filología pero no hasta el punto de considerarla como un fin en sí misma. Se tienen en cuenta los principios de la exégesis canónica, y los textos se estudian de forma sincrónica, con atención al contexto específico en el que está situada cada una de las confesiones. A todo esto hay que añadir todo

lo que la historia nos ofrece sobre el profeta Jeremías, como resultado de la aplicación de la exégesis histórico-crítica. El autor subraya el hecho de que las crisis por las que pasó Jeremías no son más que un testimonio conmovedor de nuestras propias crisis. Las confesiones de Jeremías son trozos autobiográficos concretos de la vida del profeta en los que aparecen claramente las crisis personales por las que pasó, con protestas y resistencias que se extienden a lo largo de toda la vida del profeta. Acaban constituyendo una especie de desarrollo narrativo de la propia vocación del profeta que aparece en el capítulo primero de su profecía. El autor reconoce que estos trozos no son fáciles de interpretar pero está convencido de que son indispensables para captar en su totalidad la personalidad de Jeremía. Parece, a partir de estudios como el de Baumgartner, que las confesiones de Jeremías tuvieron vida autónoma antes de ser insertadas en el conjunto del libro. También se han constatado semejanzas con los salmos de lamentación individual. Estos dos aspectos son aceptados en la actualidad por todos los comentaristas de las confesiones de Jeremías. La diferencia con los salmos de lamentación individual estriba en que en ellos las lamentaciones son de tipo general, mientras que las confesiones tienen un tono personal y profético que resulta inconfundible. Hay autores que subrayan el carácter de oración individual que presentan las confesiones, y que se diferencian de otras profecías, en las que el profeta media entre Yahvé y su pueblo, mientras que en las confesiones se entabla un diálogo directo y exclusivo entre el profeta y Yahvé. Por esto hay quien ha considerado a Jeremías el primer autor en el que puede comprobarse la existencia de una religión de corte personal o incluso individual, sin alusión ninguna al pueblo al que se debe. Esta realidad ofrece la posibilidad de una introspección psicológica en la persona y en la profecía de Jeremías. Alguno incluso las considera una especie de diario personal del profeta, quizás llevando las cosas demasiado lejos. Pero otros autores se decantan por la interpretación colectiva de estos textos, afirmando que en ellos el profeta no expresa realidades íntimas propias, sino realidades y problemas del pueblo, que él encarnaría en su persona. Esto equivaldría a afirmar que Jeremías se constituyó en el portavoz del lamento de Israel ante Yahvé. Para acabar de complicar la exégesis, otros autores opinan que las confesiones no habrían sido expresiones del profeta Jeremías, sino de sus discípulos, en las cuales habrían proyectado una imagen idealizada del propio maestro. Conforme a este enfoque Jeremías sería la personificación del justo que sufre, en la línea del siervo de Yahvé que aparece en el Deutero-Isaías. Según esta interpretación las confesiones habrían sido compuestas a la vuelta del destierro de Babilonia por los discípulos del profeta. En la actualidad todos estos puntos de vista siguen estando presente, oscilando entre los polos histórico-psicológico y colectivo-tipológico. En esta versión se ha tenido en cuenta el contexto en el que se sitúan las confesiones dentro del texto profético, subrayando que en ellas se dan rasgos de autenticidad histórica que los discípulos posteriores no estarían en condiciones de inventar. Con todo el autor de este estudio considera que podrían armonizarse los aspectos individual y colectivo, en el sentido de que para los discípulos la vida del profeta habría llegado a tener un valor de paradigma para quienes pretenden seguir el camino de la fe y la palabra de Dios, especialmente en tiempos de crisis. En estas confesiones se puede constatar un enfrentamiento serio entre el hombre como tal y el hombre como profeta. Y, desde luego, acabará siendo un prototipo de la tragedia del pueblo de Israel, que oscila entre la obediencia y la rebelión frente a la palabra de Dios, en tal modo que lo conducirá a la ruina. Eso sí, Yahvé promete una nueva alianza, con

la que sanará las heridas del pueblo. Jeremías tendrá que quedarse solo en su fidelidad a Yahvé, hasta que el propio Yahvé le suscite un pueblo nuevo que siga sus indicaciones en obediencia a la palabra de Yahvé. No hace falta subrayar la importancia y el interés de este estudio, realizado sobre, posiblemente, los momentos más desconcertantes y apasionantes de la vida de Jeremías.

Trinidad Parra

BECKING, B. *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity*, FAT 80, Tübingen 2011, XVI+189 p. ISBN 978-3-16-150111-1.

El profesor Bob Becking, que pertenece al Departamento de Antiguo Testamento de la Facultad de Teología de la Universidad de Utrech ha centrado sus últimos estudios en los libros del periodo exílico y postexílico, un periodo apasionante para los estudios bíblicos en el que todavía "se mueven" demasiadas cosas porque resulta enormemente complejo.

Esta obra es una buena prueba de ello. En su origen está la solicitud de un comentario sobre los libros de Esdras y Nehemías que le hicieron al autor hace ya quince años. Lo que pensó sería sencillo, se reveló mucho más complejo de lo que pensaba y, de hecho, este libro es el fruto de la búsqueda que se inició entonces. El trabajo investigador del profesor Becking se ha enriquecido por el contacto con uno de los grandes especilistas del periodo exílico, el profesor Oded Lipschits, en cuyos seminarios ha podido participar.

El resultado es un libro imprescindible para conocer el estado actual de la investigación sobre el periodo, en la realidad de la Palestina que se pensaba vacía durante el exilio, y en las dos diásporas, babilonia y egipcia.

El libro se ha dividido en once capítulos, los cuatro primeros estudian el libro de Esdras en la perspectiva literaria y teológica, dedicándose en profundidad a la cuestión del tratamiento de las mujeres extranjeras de Esd 9-10 y al concepto Torá de Esd 7-10. Los capítulos 5 a 8 se dedican al libro de Nehemías. El estudio de la colonia judía de Elefantina en Egipto se trata en los capítulos 9 a 10 y hay un último capítulo dedicado al estudio de la identidad judía en 1Macabeos.

El estudio del conjunto del libro de Esdras es ciertamente completo. Parte de la teoría tradicional sobre la figura de Esdras y su papel en la configuración del judaísmo postexílico, teoría que vincula la obra de Esdras (y también de Nehemías) a la del Cronista. Anota la tesis de aquellos que sostienen que Esdras es, sin más, un personaje literario. Y, finalmente, se sitúa en las corrientes de estudio que, en este momento, defienden la importancia del personaje y la obra en la reformulación del Yavismo. Así mismo, sostiene que Esdras es una composición en sí misma, compleja (se identifican al menos tres tradiciones), pero no dependiente ni del Cronista ni de Nehemías. Además, defiende que la obra se escribe para mostrar a distintos grupos en la provincia de Yehud durante la época persa, un nuevo enfoque sobre la historia; el alumbramiento de un mundo nuevo.

El tratamiento del libro de Nehemías también es interesante. Becking hace notar que, aunque no suelen considerarse estos dos libros como exponentes de una visión de Yehud desde la perspectiva social, sin embargo Nehemías se muestra sensible a la situación social de su tiempo. La pobreza es un hecho, se muestra y no se considera un ideal. No sólo eso; el libro apunta que la pobreza es consecuencia de las transgresiones morales de los hombres, no de fenómenos naturales imprevisibles o irreversibles. Probablemente por esa

razón, Nehemías es un libro en el que se puede estudiar críticamente la cuestión del *sitz mi leben*, el contexto.

La presentación de la colonia judía de la isla de Elefantina en Egipto ha de tenerse en cuenta. Esta colonia judía (s. V aC) tiene un interés enorme para el conocimiento del judaísmo en la época postexílica. Existen distintas inscripciones y un importante archivo; pero algún autor, porque la literatura sobre Elefantina es cada vez más profusa, se ha atrevido incluso a reproducir un supuesto templo con inscripciones votivas a Yahvé y una posible consorte. A Becking le interesa ahondar en la identidad del grupo, para ello analiza las referencias a matrimonios mixtos -que están documentados-, a la celebración de fiestas como el shabbat o la Pascua, a la cuestión de la vida tras la muerte... Todo ese trabajo le permite afirmar que los habitantes de la colonia no eran yavistas en el sentido deuteronomista del término; eran claramente diferentes, mucho más abiertos a lo diferente, que los habitantes de Yehud del entorno de Esdras.

Por último, el libro se cierra con un estudio del perfil del judaísmo que se advierte en un libro, 1 Macabeos, del periodo helenístico; es decir, posterior al periodo de Esdras-Nehemias. Becking anota las referencias a los elementos clave de la tradición religiosa que se consolida en el periodo persa: la autoridad del libro de la alianza y de la ley; la referencia a los antepasados; las fiestas y el culto... Y, finalmente, afirma cómo la importancia concedida a todos estos elementos se explica desde la confrontación con la heterodoxia de la tradición helenística.

La obra se cierra con una amplísima bibliografía que, aunque no totalmente actualizada, se convierte en un auténtico depósito de referencias para el estudioso.

En suma, una obra imprescindible para los estudiosos del periodo postexílico, y de la configuración del Judaísmo como nueva expresión de la religión yavista y de la identidad israelita. Junkal Guevara

BREUER, R., *Das Buch Josua übersetzt und erläutert,* Lit Verlag, Münster 2014, 241 p. ISBN 978-3-643-11500-3.

Nos encontramos ante una edición de una obra que fue publicada por primera vez por su autor en el año 1915. Mientras sus comentar0ios sobre el Cantar de los Cantares, Rut, las Lamentaciones, el Eclesiastés y Ester incluso han sido reeditados en 2004, su comentario sobre Josué no ha vuelto a ser llevado a la imprenta. El autor no lo compuso solamente para las comunidades judías de Alemania sino pensando en cualquier otro lector que pudiera estar interesado en el estudio de este libro. El autor se posiciona, no solamente contra los no creyentes, sino también contra determinados grupos del judaísmo alemán, frente a los que se constituyó en una especie de representante de la ortodoxia judía. En este libro expresa su oposición frontal al movimiento nacional conocido como sionismo, que había fundado Theodor Herzl sobre fundamentos de índole secularizada y aprovecha precisamente que el libro de Josué narra la toma de posesión de la tierra prometida, cuya recuperación pretendía el movimiento sionista, pero dejando de lado el enfoque bíblico y religioso del problema. Subraya el hecho de que la violencia utilizada por los israelitas para la conquista de la tierra prometida, sin duda alguna provocó gran escándalo entre las poblaciones afectadas por la invasión. Ya había llamado la atención con anterioridad por su comentario sobre el Cantar de los Cantares, en el que dejó

de lado la tradición simbólica para llevar su comentario por terrenos de estricta crítica textual, sin alegorías suavizadoras del contenido erótico del texto. Es curioso que en la última edición de los cinco libros citados anteriormente no aparece el comentario al Cantar de los Cantares; por el contrario, otro comentario menos audaz vio la luz doce años después de la edición anterior. Desde el punto de vista de Matthias Morgenstern, que introduce esta edición, tanto el primer comentario al Cantar de los Cantares como el comentario al libro de Josué no deberían presentarse al lector sin una explicación adecuada, para evitar malinterpretaciones. En lugar de optar por una edición facsímil, los editores se han inclinado por una impresión totalmente nueva, que ha permitido corregir erratas de impresión muy notables, así como incluir informaciones útiles para el lector. En conjunto nos encontramos con una nueva edición de un comentario de gran interés histórico sobre el libro de Josué, a través del cual podemos intuir los entresijos del judaísmo alemán de principios del siglo XX, con alusiones muy interesantes también sobre el movimiento sionista, rechazado por el autor como un movimiento que renegaba de las raíces religiosas del pueblo judío. Ignacio Jiménez

CAZEAUX, J., *Les silences de l'Apocalipse. Une église appelée Babel,* Lectio Divina 266, Cerf, Paris 2014, 252 p. ISBN 978-2-204-09686-7.

El conocido doctor en Letras, biblista e investigador en el CNRS (MON de Lyon) Jacques Cazeaux nos presenta su nueva obra, en esta ocasión dedicada al Apocalipsis, y publicada por Les Editions du Cerf. Como en obras anteriores editadas por este editorial, la propuesta del autor petende subarayar que para comentar una obra es preciso conocer bien la estructura de la misma.

Bajo el sugerente título de "Los silencios del Apocalipsis", el Prof. Cazeaux consigue su propósito y nos presenta su fino comentario al Apocalipsis introduciéndonos en las claves de composición literaria y exegética del último libro de la Escritura cristiana.

Comienza la obra con un Prólogo que sirve de marco a la obra. De forma interrogativa el autor sitúa al lector ante la pregunta del acercamiento al peculiar texto bíblico. La singularidad del Apocalipsis es que nos encontramos ante una obra para ser vista y escuchada. En clave con la línea profética de Ezequiel y Daniel, profetas de visiones y audiciones, y como suelo nutricio del imaginario apocalíptico cristiano, el Prof. Cazeaux haya los paralelos entre estas obras bíblicas e introduce su comentario.

De gran ayuda para acompañar los primeros pasos del lector en el Apocalipsis es la Introducción. En el horizonte se haya la tradición bíblica, las Escrituras de Israel, y progresivamente el autor acerca al lector por planteamientos previos a la inmersión en el texto, como por ejemplo, el contrapunto que suponen las Cartas, la imagen.

Siete completos capítulos integran el comentario al Apocalipsis propiamente dicho. En ellos el autor analiza con gusto literario y con refinadas imágenes, el contenido del Apocalipsis. No pudiendo detenerme pormenorizadamente en todos y cada uno de los elementos a resaltar acerca del contenido de la obra, quisiera llamar la atención del lector sobre una de las virtudes de este comentario. Como dijimos anteriormente, el lector encontrará en él un análisis literario y su comentario exegético. Por ejemplo, en el estudio del septenario de las cartas (Ap 1,9-3), el autor comienza situando las iglesias como el espacio en sentido estricto de la lucha contra el mal. Después, analiza la simetría de la

composición, para pasar, en un tercer momento, a estudiar tres alimentos de los que hablan las cartas y que ponen de manifiesto la victoria final: el fruto del Edem, el maná y la comida final. Concluye el capitulo evidenciando el "Satán moral" que denuncian las cartas, clave esta del mal y de la muerte presente en toda la obra.

Como en el ejemplo anterior, el autor va acompañando al lector en un viaje por los veintidós capítulos del Apocalipsis, y desgrana para él imágenes y símbolos cuyos significados pertenecen a los orígenes del cristianismo, y le ofrece una clave de lectura y de comprensión en sintonía con el conjunto de la obra. Estamos, por tanto, ante una obra original e interesante, un comentario riguroso y bello, minucioso y enriquecedor del Apocalipsis que todo estudioso debiera tener en cuenta. Ignacio Rojas Gálvez

CLAVERIE, P., *Le livre de nos passages: la Bible,* Les Éditions du Cerf, Paris 2014, 143 p. ISBN 978-2-204-10097-7.

Pierre Claverie era un valioso pastor de la diócesis de Orán, un teólogo y un hermano de todos, fueran cristianos o musulmanes. Para el obispo de Orán, Jean-Paul Vesco, dominico, no es demasiado raro encontrar una persona que sea pastor, o que sea teólogo, pero no es tan frecuente encontrar quien sea ambas cosas a la vez. Siempre intentó conciliar las visiones de Dios musulmana y cristiana, convencido como estaba de que nadie posee la verdad completa y de que todo el mundo tiene necesidad de la verdad de los demás. Intentó además dar a conocer el contenido de la Biblia a numerosas personas que no habían tenido ningún contacto especial con el universo cristiano. Con su asesinato su voz no se ha apagado, en opinión del obispo de Orán, sino que ha vuelto a florecer con matices de esperanza. Este texto fue descubierto por el hermano dominico François Chavanes entre los documentos del obispado de Orán. El total se condensaba en 70 páginas, sin más título que el de la palabra *Libro*. Su contenido es el de un ensayo de teología bíblica, del que no se sabe si es una obra incompleta o era solamente un primer borrador, destinado a ser perfeccionado ulteriormente. Pierre Claverie comienza la introducción de su libro haciendo notar la enorme diferencia entre el libro sagrado de los musulmanes, el Corán, en el que solamente se manifiesta un único profeta como representante de la revelación recibida, y la Biblia, verdadera biblioteca elaborada a lo largo de un milenio y cuyo canon no se fijó hace demasiado tiempo. En esta obra suya Pierre Claverie nos muestra, desde el punto de vista cristiano, de qué manera han aparecido los libros de la Biblia, que contienen para nosotros la palabra de Dios. Subraya que esta palabra de Dios no se ha transmitido por escrito desde el principio, sino que empezó su camino en forma oral, con memorización de los hechos sucedidos y reflexión humana sobre lo que estos hechos significaban en la historia del pueblo de Israel. El resultado es que los textos de la Biblia son al mismo tiempo, e indisolublemente, obras humanas y obras divinas. Destaca también la diferencia entre musulmanes y cristianos, a la hora de preservar la revelación: el musulmán tiene gran interés en que el texto revelado no sufra de ninguna contaminación humana, mientras que el cristiano recibe una revelación en la que lo humano y lo divino están profundamente entrelazados. Parece que Pierre Claverie recibió el encargo de escribir en una colección dedicada a comparar las tradiciones judía, cristiana y musulmana. En estas páginas él intenta presentar el punto de vista cristiano. Como todo el proyecto se suspendió, esta obra breve de Pierre Claverie quedó abandonada e inacabada. No obstante

todo esto, el contenido de estas páginas mueve a no resignarse a que queden en el olvido, ya que en ellas se intenta responder a las siguientes cuestiones: ¿En qué sentido la Biblia es verdaderamente palabra de Dios para los cristianos?; ¿qué importancia tiene este libro para nosotros en la actualidad?; ¿cómo se dirige Dios a cada uno de nosotros a través de esta *biblioteca?* El autor intenta que nos acerquemos a la Biblia con simpatía, con apertura, tanto de mente como de corazón. El título actual del libro se lo ha proporcionado el hermano dominico François Chavanes, aludiendo al continuo pasar de la muerte a la vida, al que alude Pierre Claverie a lo largo de sus páginas. Siempre deseó que, secundando el deseo de Jesús, todos los cristianos pudieran transformarse en palabra viva de Dios a través de su contacto con la Biblia.

Ignacio Jiménez

DUBOVSKY, P. – SONNET, J. P., (eds.), *Ogni Scrittura è ispirata*, San Paolo-Gregorian Biblical Press, Cinisello Balsamo (Roma) 2013, 412 p. ISBN 978-88-215-7779-6.

En 2010 Benedicto XVI afirmaba en la exhortación sinodal Verbum Domini: "Ciertamente, la reflexión teológica ha considerado siempre la inspiración y la verdad como dos conceptos clave para una hermenéutica eclesial de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, hay que reconocer la necesidad actual de profundizar adecuadamente en esta realidad, para responder mejor a lo que exige la interpretación de los textos sagrados según su naturaleza. En esa perspectiva, expreso el deseo de que la investigación en este campo pueda progresar y dar frutos para la ciencia bíblica y la vida espiritual de los fieles" (VD 19).

En 2011 diecinueve profesores del Pontificio Instituto Bíblico, y de la Universidad Gregoriana, alentados por estas palabras, se reunieron con los alumnos para dialogar científicamente con ellos sobre esta cuestión de la Inspiración. El tema era importante, la metodología sugerente, y las Instituciones absolutamente significativas, si tenemos en cuenta que la teología de la Inspiración a lo largo de los últimos siglos, tuvo a la mayor parte de sus grandes autores cerca de estos centros de estudio.

La obra que comentamos es la edición de los textos que los distintos profesores leyeron en aquel coloquio. Como buena obra en colaboración, muestra matices distintos. La misma cuestión es abordada en la perspectiva de los exegetas como Ska o Calduch; hermeneutas como Sonnet; o teólogos dogmáticos como Pie i Ninot.

Las colaboraciones se han coleccionado en tres grandes partes: trasfondo bíblico y extrabíblico de la Inspiración; Inspiración y Exégesis; Inspiración y Teología. Hay, además, una síntesis de los editores y un índice de referencias bíblicas y extrabíblicas.

Hay que alabar tanto la iniciativa de los dos centros, como la decisión de publicar sobre esta cuestión de la que ya Rahner decía que no captaba demasiado el interés de los estudiosos de la Biblia. Si analizamos los artículos y libros dedicados a la cuestión de la Inspiración desde la aprobación de la Dei Verbum, notaremos que no sólo son pocos, sino que, además, no acaban de aportar demasiadas reflexiones novedosas. Es verdad que cada vez se reivindica con más fuerza la reflexión sobre el papel de la comunidad y el lector en el proceso; que, ayudados de las teorías comunicativas, se piensa sobre el cómo de la acción misma de inspirar y recibir... ("el arco de la inspiración divina", Bubovsky-Sonnet), pero la investigación bíblica ha de progresar más.

En esta edición de estudios, conviene al lector, quizás, comenzar por el artículo de S. Pie i Ninot que, como buen dogmático, sitúa la problemática en la historia de la investigación, y apunta una nueva concepción de la revelación presente, según él, en el documento *La interpretación de la biblia en la Iglesia* de la PCB, la revelación *testimoniada* (C. III). Son un buen complemento todos los artículos del C. I porque asoman a distintos conceptos o expresiones de la Inspiración a lo largo de la historia de los textos bíblicos y parabíblicos. El caso del texto de Ben Sira que expone Nuria Calduch es muy interesante para explicar la cuestión de la inspiración real y verbal. Y la síntesis final es un esfuerzo realmente importante.

En suma, mientras esperamos el nuevo documento de la PCB sobre la Inspiración en el que sabemos está trabajando al menos desde 2009, nos alegramos de que teólogos y exegetas preparen el camino de su recepción.

Junkal Guevara

DURAND, E., *Évangile et Providence. Une théologie de l´action de Dieu*, Cerf, Paris 2014, 345 p. ISBN 978-2-204+10201-8.

En este volumen el autor intenta precisar lo que se entiende por acción divina en la historia, teniendo en cuenta las mejores teologías sobre la Providencia. Pero a continuación se vuelve hacia la acción de Dios y la Providencia inspirándose en los textos de la Sagrada Escritura, a la vista de un mundo claramente afectado negativamente por el mal. La Providencia divina coincide originalmente con el designio de Dios Trinidad sobre la humanidad, a la que llama a la alianza y a la plena comunión consigo mismo. La Palabra y el Espíritu son las dos primeras mediaciones de la Providencia. Para rastrear la acción de Dios en la humanidad, subraya cómo todas las modalidades de la acción divina provienen del Padre, del Verbo y del Espíritu. En sus acciones se adapta tanto a las peculiaridades de cada uno de los individuos que la componen como a su vocación filial común. Para expresar mejor lo que pretende, el autor hace alusión a un bajorrelieve en cerámica, titulado *Misericordia trinitaria,* en el que se representa al Padre, a Cristo y al Espíritu Santo, que se inclinan sobre un hombre casi a punto de morir: el Padre sostiene al hombre por pecho y se echa sobre el hombro; el hijo está de rodillas ante él, abrazándole los pies; el Espíritu Santo aparece como un pájaro de fuego, a punto de introducirse en el pecho del hombre. Los tres están unidos por su propio ser trinitario y por el cuidado común que prestan a la persona moribunda. Esto recuerda, sin lugar a dudas, la parábola del Buen Samaritano, sólo que aquí aquella buena persona está sustituida por las tres divinas personas en su acción amorosa hacia el necesitado. El hombre produce la impresión de ser como el grano de trigo que cae en tierra para morir (está a punto de ser sepultado), condición indispensable para que produzca nuevo fruto, algo que está asegurado puesto que entrega su alma en las manos de Dios. Para ello el Padre parece insuflarle un aliento de vida eterna, el hijo le afianza los pies para que pueda seguir erguido y el Espíritu se vuelca como fuego en su corazón. Ahora bien, el autor reconoce que no es fácil intentar describir la Providencia divina sobre el mundo, dejando algo de lado las teologías providencialistas, para basarse en el Evangelio de la salvación, al que le va a conceder la primera palabra y la última. En nuestros días la conciencia de los católicos tiene muy presente que Dios quiere que todo el mundo alcance la salvación, incluyendo naturalmente también a los no-creyentes. No está garantizado, no obstante, que todo el mundo alcance la salvación, puesto

que se requiere la cooperación del sujeto, con su aceptación de la iniciativa salvífica divina, para que ésta tenga éxito. Pero esto no le resta nada a la voluntad universal de salvación que Dios tiene respecto a la humanidad. Como contraste con esta convicción profunda de los católicos, no resulta igualmente claro el papel de la Providencia en esta vida presente, tanto a nivel de toda la humanidad como a nivel de cada uno de los hombres y mujeres concretos. La gran pregunta es: ¿interviene todavía Dios en la historia? Se considera por muchos una respuesta insuficiente el que Dios se manifiesta en el interior de los corazones pero Dios se inhibe respecto a los acontecimientos externos. Lo notable es que los creyentes sostienen su fe en que la Providencia divina los protege y cuida de ellos, incluso cuando la vida parece ofrecer pocos argumentos para el mantenimiento de esta creencia. Se busca en estas páginas, en cuanto sea posible, ofrecer al lector un aceptable grado de inteligibilidad sobre lo que se conoce como Providencia divina. Ante la desmesura del mal en el mundo el autor va a mantener la distinción entre una teología de la Providencia teórica, para un mundo como el que debería haber existido según el plan divino, y una teología de la Providencia efectiva en un mundo descompuesto por el mal. Esta última Providencia efectiva la ilumina, para acabar este estudio, con la luz del Evangelio. Tengo la impresión de que este estudio será especialmente provechoso para los creyentes en la Providencia divina, aunque no me queda claro si será de igual utilidad para quienes (creyentes o no) tienen más bien la convicción de que Dios no interviene como debería para corregir los males de la humanidad.

Ignacio Jiménez

FISCHER, A. A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, 301 p. ISBN 978-3-374-03734-6.

El subtítulo del libro, "Un viaje a través del mundo de los textos y representaciones de la Antigüedad", refleja bien el contenido de edste volumen "Muerte y más allá en el Oriente y en el Antiguo Testamento". Se trata más de una introducción y descripción de los contenidos fudamentales sobre la muerte y el más allá, que de una investigación que aporte nuevos datos. La introducción clarifica el significado pedagógico y divulgativo del volumen, que dedica un capítulo importante al mito y las representaciones de Egipto. Luego se estudia el culto de los muertos en Mesopotamina, con especial atención al mito de Gilgamesch y a los acádicos, Siria y Canaán completan el estudio del próximo Oriente, analizando el culto a los muertos y el mito de Baal. Por último, ya en otro contexto, se analiza la concepción griega desde la época micénica, pasando por Homero y la importancia que concede Platón a la muerte desde la vinculación entre el mito y el logos. La segunda parte de la obra se centra en el Antiguo Testamento, mostrando el desinterés y distanciamiento de Jahvé respecto del scheol, el nuevo significado que se plantea al vincular la muerte y la justicia en un contexto helenista y sapiencial y los conocidos textos sobre resurrección de los muertos en la apocalíptica tardía, sobre todo en el contexto de los macabeos. Esta parte última es la que hubiera necesitado una mayor atención y extensión dada la problemática actual y la ausencia de consenso sobre algunos temas, como el de resurrección general. Se dedica una brevísima referencia a la vinculación de estos textos con el concepto cristiano de resurrección de Cristo y se plantea, finalmente, la problemática sobre la inmortalidad del alma. Un índice de citas bíblicas, referencias bibliográficas y una referencia de los grabados y esquemas que contiene el libro completan el volumen.

Juan A. Estrada

FRAY JOSÉ DE SIGÜENZA, *Declaración del salmo 50, Miserere mei, Deus,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2014, 200 p. ISBN 978-84-92645-44-2.

En un momento de la historia de la Iglesia en que la mayoría de las obras se componían en latín para evitar herejías, ya hubo autores especialmente preocupados por transmitir al pueblo cristiano lo mejor de la fe y de la Escritura en términos pedagógicos que les permitieran aprovecharse de ello. La obra que se presenta aquí busca ese cometido de manera directa, evitando la erudición o el exceso de presentación científica que la alejaría del común de los fieles. Las aclaraciones que hace su autor van buscando exclusivamente dar a conocer el sentido de determinadas palabras que podrían ser más difíciles de comprender para el lector. Además en esta declaración se ve clara la intención del autor de subrayar la continuidad existente entre el Antiguo y Nuevo Testamento. Posiblemente lo que más destaca de este breve tratado es su gran claridad y sencillez, al servicio del fiel corriente. En esta edición se estudia la cronología del texto, datándolo, como fecha probable en una fecha no muy lejana a finales del siglo XVI. Interesante resulta también la relación de posibles antecedentes de esta obra, examinando sobre todo los fondos de la Biblioteca Escurialense. Igualmente se analizan la traducción, la exégesis y la espiritualidad del salmo Miserere, rastreando al mismo tiempo la relación que puediera tener esta declaración con el *Dictatum Christianum* y otras obras de Arias Montano. Lo que sí queda claro para los responsables de la edición de esta obra es que pertenece a la autoría de fray José de Sigüenza, y no al propio Arias Montano, como se ha supuesto con frecuencia en el pasado, y esto apoyado también en el hecho de que no se ha encontrado hasta la fecha ningún testimonio autógrafo de puño y letra de Arias Montano sobre su autoría. Los autores de esta edición nos ofrecen también una historia del texto que presentan, del que han llegado hasta nuestros días siete copias. De ellas seis se conservan en la Biblioteca Escurialense, mientras que la séptima está en la Biblioteca Nacional de Madrid. Todas ellas son analizadas con criterio científico, lo que da base para considerar esta nueva edición como un trabajo realmente valioso. Tratándose como se trata de un texto realmente breve, llama la atención el minucioso aparato crítico que lo sigue, que avala la calidad del trabajo desarrollado para su traducción y presentación. El volumen acaba con una bibliografía adecuada al propósito de la edición. Con ella se aporta un nuevo volumen de gran calidad a la ediciones críticas de los clásicos de la espiritualidad española del Siglo de Oro.

Miguel Gutiérrez

GARCÍA UREÑA, L., *El Apocalipsis. Pautas literarias de lectura,* CSIC, Madrid 2013, 230 p. ISBN 978-84-00-09718-9.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas publica la obra de la Prof. Lourdes García Ureña dedicada al estudio literario del Libro del Apocalipsis. Es cierto que en los últimos tiempos la producción investigadora acerca del último libro de la Biblia cristiana es abundante y podemos caer en el riesgo de pensar que nos encontramos ante una obra más de las tantas que ven la luz, no es así; quiero llamar la atención del lector, y especialmente del investigador, sobre este libro porque va a encontrar en él una serie de herramientas literarias que normalmente pasan desapercibidas a quien nos es entendido en la materia y que, sin lugar a dudas, enriquecen la interpretación del texto bíblico. Sin

duda, los conocimientos filológicos y teológicos de la autora alcanzan en este estudio la combinación adecuada.

Como indica la Prof. García Ureña en la introducción de su obra, el *propositum* de la misma es el estudio del "cómo" literario del texto, es decir, la forma con que el texto dice al lector. Apunta así la autora: "Si esto es relevante en el análisis de cualquier obra literaria, de modo especial lo es en el Apocalipsis, pues debido a la gran distancia temporal y social que media entre su gestación y nuestra lectura, si el lector no es capaz de percibir el modo en que se transmite el contenido, difícilmente llegará a alcanzar su sentido" (p.17).

Anclado el propósito del estudio, la autora centra su trabajo en tres grandes pilares. El primero de ellos está dedicado a las formas literarias del Apocalipsis. En este apartado presenta el estudio de las múltiples formas literarias que integran la obra buscando su unidad y, en último término, la comprensión del sentido. Se abre ante el lector un amplio panorama de formas que no solo muestran la riqueza del texto sino que apuntan a abrir claves de compresión del contenido.

Como ya hiciera notar el Prof. Ugo Vanni en sus estudios sobre el Apocalipsis dos son las claves de la revelación apocalíptica: la visión y la audición. La Prof. García Ureña dedica las dos partes restantes de su trabajo al estudio de las formas literarias que acompañan la visión y la audición. Así pues, nos encontramos con dos capítulos dedicados al análisis de los recursos literarios sobre la audición y la visión en la obra, que la autora trata con fineza pretendiendo respetar la intención del narrador: "hacer ver" y "hacer oír" al lector.

Son abundantes las obras exegéticas que ofrecen claves interpretativas del Apocalipsis, que estudian la estructura del texto, o la historia de la interpretación, y que sirven de herramienta para el lector interesado en una lectura sosegada. La peculiaridad del estudio que nos ofrece el presente libro estriba precisamente en que la Prof. García Ureña ofrece una visión literaria de la obra, identificando en ella la estructura de los relatos breves, sacando a la luz elementos y claves literarias de notable interés. Queda aun la puerta abierta, señalada por la autora al inicio de la obra, al estudio de uno de los recursos literarios del autor, lo "no mencionado": el simbolismo.

Nos encontramos, por tanto, ante una obra relevante que ilumina una dimensión poco conocida del Apocalipsis y, a su vez, ante una útil herramienta que permitirá abrir nuevos espacios de profundización e interpretación del último libro de la Biblia. Ignacio Rojas Gálvez

GRANT, D., *Divine Anger in the Hebrew Bible,* CBQMS 52; Washington DC (CBA) 2014. 200 p. ISBN 0-915170-51-5.

Deena Grant es profesora asociada del Departamento de Teología y Filosofía de la Barry University de Florida, donde enseña Escrituras Hebreas. Tiene un sólida formación judía que ha sido reconocida con distintos premios y becas, y ha trabajado en distintos trabajos la cuestión de la cólera divina en la que se centró con motivo de su Tesis Doctoral, que se ha reelaborado para este volumen.

El estudio comienza con la afirmacion de que la imagen de Dios encolerizado es, probablemente, la más frecuente en la Biblia hebrea. Por esa razón, la profesora Grant se siente obligada a indagar en los textos intentando conocer qué querían decir los autores cuando describían a Dios enfadado, y reconociendo que la imagen de la cólera divina está construida a partir de la experiencia y la imagen de lo que la cólera es para los humanos.

Así, el trabajo se divide en tres partes. En la primera, se explora la cólera humana como imagen de la divina. Para ello, se estudian, en primer lugar, los términos hebreos relativos a la cólera, tanto humana como divina; y en segundo, las situaciones en las que tal colera aparece en la Biblia (la familia, el gobierno...). En la segunda parte, el trabajo profundiza en la dimensión más profunda de esa cólera divina a través de los textos. Y en la tercera, las consecuencias de esa ira divina se muestran a través de textos proféticos y de los relativos a la alianza del Deuteronomio y los libros históricos. El libro se cierra con una conclusión y una bibliografía exhaustiva.

El tema de la cólera divina es, probablemente, uno de los más conflictivos en la teología del primer testamento, y estudios como éste ayudan a conocer bien los textos y las claves a partir de los cuales deben ser interpretados. La profesora Grant ha estudiado prácticamente todos, los expone con claridad y los sitúa siempre en el conjunto de las colecciones. Ese trabajo da mucho valor y mucha utilidad a su obra. Por otra parte, la bibliografía es extensa y está actualizada a fecha 2011.

Una vez más, la CBQ incluye en su colección de monografías un instrumento muy útil para los investigadores que podrán servir, además, una teología bíblica seria en un tema tan difícil en todas sus actividades pastorales.

Junkal Guevara

GUARDINI, R., *La sabiduría de los salmos. Meditaciones,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 170 p. ISBN 978-84-330-2712-2.

Romano Guardini es siempre un autor que se pregunta por las raíces de la existencia, por el origen y el fundamento de la vida. Sus textos intentan ofrecer orientación a quienes buscan esas respuestas tanto en las preguntas como en la oración. La selección de salmos de este libro corresponde a una decisión personal del autor, que ha escogido los que le resultaban más cercanos. Siempre han servido mucho para la relación con Dios, sea a base de alabanza, pasión o rabia. Pero al comentarlos el autor no deja escapar la ocasión de hacernos ver que entre ellos y el sentir del Nuevo Testamento existen grandes diferencias, que conviene destacar para perfilar más claramente lo que es propio de la piedad cristiana. El libro no intenta una presentación de todo el conjunto de los salmos, sino que pretende resaltar algunos elementos esenciales que destacan en ese conjunto. De ahí que el texto resulte algo irregular, por el hecho de que hay pensamientos importantes para el mundo de los salmos, que no aparecen en esta exposición. Por contra, alguno de los elementos expuestos, como será el movimiento espiritual de la meditación, aparecen con una cierta frecuencia. Tiene importancia destacar que la traducción de los salmos que se utiliza en estas páginas fue realizada por el propio Romano Guardini, como correspondencia a una petición que le hicieron los obispos alemanes. El mismo orden en que están colocados los salmos seleccionados corresponde a la sensibilidad personal del autor. Es conocido que los salmos son de longitud muy dispar y lo mismo hay que decir de su contenido, que no es precisamente homogéneo. El autor subraya que, dentro de esta variedad que los diferencia, existe algo común que los une: ante todo, que la tradición hebrea siempre los ha considerado como una unidad, como un libro único; por otro lado, que estos himnos son oraciones que brotan de un corazón creyente, que pone en la presencia de Dios lo que le acontece en la vida. No solamente forman parte literal de la liturgia cristiana, sino que muchos de ellos han servido de inspiración a otros himnos

espirituales, a motivos de evangelización cristiana y a dichos o refranes que se han conservado en la memoria del pueblo cristiano. La calidad poética de los salmos tiende a sobrevalorarse por influjo de los que tienen mayor calidad, aunque la verdad es que los hay claramente mediocres. En su conjunto forman parte de la revelación que conduce a la salvación. La diferencia con otros textos inspirados es que no comunican mensajes divinos, sino que expresan movimientos internos del corazón humano cuando se vuelca hacia Dios para compartir con Él las vicisitudes que experimenta en su vida. Por ello el autor anima al lector a que se deje introducir por el movimiento hacia Dios que produce su lectura. Algunos salmos se habrían abandonado, de no ser porque la Iglesia ha seguido considerándolos a todos como parte de un conjunto que nadie tiene derecho a podar. Porque hay sentimientos tan anticristianos en algunos de ellos, que no son pocos los que se resisten a que formen parte de su oración. Algo grandioso de los salmos es que, quien los crea, se ha alejado ya de los mitos paganos y se vuelve al Dios viviente para volcar ante Él su corazón. Falta en ellos la evidencia de cómo ama Dios al mundo y a sus habitantes, hasta encajar una muerte ignominiosa movido por ese amor. Romano Guardini espera que al pronunciar los salmos nos revelemos a nosotros mismos, viendo nuestro corazón como realmente es y no como nos gustaría que fuese, reconociendo que algunas de las realidades desagradables que allí se describen anidan todavía en nuestro corazón. Pueden ser por tanto como una catapulta de humildad para acercarnos a Dios sin pretensiones de ser mejor de lo que somos.

Trinidad Parra

HIMMELFARB, M., *Between Temple and Torah*, Texts and Studies in Ancient Judaism 151, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, XII+399 p. ISBN 978-3-16-151041-0.

La profesora Himmelfarb pertenece al Departamento de Religión de la Universidad de Princeton en Estados Unidos, y ha centrado su dedicación académica a la investigación sobre el Judaismo del segundo templo.

Esta obra, que lleva como subtitulo "Ensayos sobres sacerdotes, escribas y gente con visiones durante el periodo del segundo templo y después", recoge una serie de artículos sobre la cuestión que ella publicó en distintos foros entre 1984 y 2011.

La edición ha colocado dichos en artículos en torno a cinco bloques: Sacerdotes, templos y la Torá; la idea de pureza en los textos de Qumram; Judaísmo y Helenismo; la ascensión al cielo; y la literatura pseudoepígrafa y la literatura judía medieval.

En el primer bloque podemos encontrar cinco artículos, unos dedicados a cuestiones concretas de libros como "El libro de los Vigilantes" o el "Libros de los jubileos", y otros tratando cuestiones más generales, como el problema de los matrimonios mixtos en la época de los macabeos o el sacerdocio una vez que la Torá fue canonizada.

En el segundo bloque cuatro artículos analizan con mucho detalle la cuestión de la pureza . El primero se refiere a la pureza y las relaciones sexuales en 11Q Torah y en el Libro de los Jubileos. Es un texto muy interesante porque presenta dos relecturas del texto de la Torá enormemente populares que, posiblemente, provienen de la misma tradición. Otros estudios se centran en documentos como 4QD, 1QS y 4Q512.

El tercer bloque es, probablemente, el que se lee con más facilidad, y está dedicado a la confrontación entre Judaísmo y Helenismo. El primer artículo

analiza esta confrontación en 2 Macabeos; otro recuerda la importancia de la perspectiva aportada por los estudios de Bickerman; y un tercero analiza la pluralidad de judaismos existentes en la época.

El cuarto bloque está dedicado a la cuestión de la ascensión al cielo tan recurrente en la literatura apocalíptica, y en literaturas no judías de la época (*The practice of Ascenten in the Ancient Mediterranean World*). Incluye también un trabajo sobre las aportaciones de R. Elior en su obra The Three Temples donde ella explora la tradición mística judía.

Por último, un breve bloque está dedicado a los pseudoepígrafos en la literatura medieval, con estudios sobre R. Moses y la recpeción del libro de los Jubileos en algunos textos de la literatura hebrea medieval. El texto es un buen ejemplo de lo que se espera de una solvente investigadora. Los temas, aunque nacen de la dedicación de la profesora Himmelfarb al rico periodo del segundo templo, saber buscar las notas características de éste: sacerdocio, apocalíptica, confrontación con el Helenismo... en textos de períodos muy posteriores. No es de fácil lectura porque hay que conocer bien los textos a los que se refiere y que son legales, rabínicos, parafrásticos... Pero por la amplitud de miras con la que se ha editado, ofrece siempre algún artículo capaz de interesar al investigador.

Junkal Guevara

KELLER, CH., *Die politische Kanzel. Politisches aus der Sicht der Bibel,* Lit Verlag, Münster 2014, 112 p. ISBN 978-3-643-12727-3.

Este libro no demasiado extenso intenta analizar la relación que puede haber entre el púlpito y la política. El autor considera acertadamente que el estado tiene que vérselas con información que le llega de procedencias muy diversas. Entre esas procedencias debe contar con la utilización que se hace de la Sagrada Escritura en relación con la política, para descubrir también en ella algunas de las raíces que sustentan nuestra vida comunitaria. Refiriéndose al púlpito fotografiado en la portada, púlpito de un santuario de peregrinación de la pequeña localidad alemana de Stetten en Lonetal, compara su libro con este púlpito para indicar que éste no pretende ser algo menos humilde que este sencillo púlpito. Una de las cosas que llaman la atención, cuando el lector se asoma al índice es la expresividad de los títulos que usa para sus capítulos. Creo que lo mejor que se puede hacer para presentar el libro es mostrar su contenido. En ellos se nos habla del poder comparado con la capacidad; de las virtudes cardinales en relación con la vida social; se pregunta el autor si el Espíritu Santo es políglota; también se pregunta sobre si el fin justifica los medios que se emplean para conseguirlo o si existe algún derecho que permita mentir; se analiza así mismo le caldo de cultivo que dio lugar a los progroms; también se desmenuzan las entrañas de los motivos que pueden llevar a pretender algo, subrayando la desviación fundamental que llevó a Simón Mago a interesarse por los prodigios de san Pablo; el comportamiento de las personas con las instituciones también se aborda a partir de un texto del evangelista Marcos; la realidad de un estado dentro del estado surge del análisis de un texto del evangelista Juan, que nos presenta el diálogo de Jesús con Pilatos; las relaciones entre el estado y la Iglesia se estudian junto con la pregunta de si existe una política auténticamente cristiana; se afirma, con toda razón, que las fuentes en las que bebe el cristianismo deberían llevar a los cristianos hacia una dirección muy diferente de aquélla hacia la que llevan los nacionalismos, el capitalismo o el islam; el rito de la circuncisión de Jesús lleva al autor a considerar la con-

veniencia de defender la comunidad cristiana más reducida, en la que se está inserto, aun manteniendo la crítica que pueda ser razonable, incluso conveniente, hacia los desaciertos del conjunto de la Iglesia; la ideología no debería impulsar a afirmar como cierto lo que es simplemente controvertido; considera que la familia no debe convertirse meramente en un lugar de refugio, ya que tiene un papel protagonista dentro de la sociedad; la palabra de Dios debería ser la mejor armadura contra los ataques que puede sufrir el cristiano; se compara a los regímenes totalitarios con el cocodrilo del texto del profeta Ezequiel para asegurar que, por sangrientos que sean estos regímenes, acabarán siendo destruidos; justo en relación con lo anterior se analiza el problema del tiranicidio, tomando como referencia un texto del evangelista Mateo, recordando el atentdto fallido contra Hitler, para concluir que el tiranicidio no es aceptable ni reprobable moralmente por sí mismo; también se levanta acta de que la valentía cívica acaba costando cara; igualmente advierte el autor de que todo lo que sea tratar el mundo o a las personas en oposición a lo que Dios espera de nosotros, tiene consecuencias negativas para nosotros y para la humanidad; el último de los textos se refiere al episodio de Salomón y las dos supuestas madres de la misma criatura para *subrayar que la vida es un valor fundamental por encima de otros muchos. Todo el texto está lleno de* consideraciones acertadas, relacionadas adecuadamente con los textos de la Sagrada Escritura presentados como punto inicial de inspiración. Es de suponer que serán de especial utilidad para personas dedicadas a la política, que sepan apreciar lo que pueden aportar a su labor los textos de la Sagrada Escritura. También podrían servir para personas de mente abierta, capaces de enriquecerse con los tesoros que es posible encontrar en la Biblia. Ignacio Jiménez

LANDMESSER, CH. – KLEIN, A. (HRSG.), *Normative Erinnerung. Die bibliche Kanon zwischen Tradition und Konstruktion*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, 154 p. ISBN 978-3-374-03621-9.

Probablemente el tema del canon bíblico es el que ha alcanzado un mayor consenso en las últimas décadas, como resultado de un acercamiento progresivo de la teología católica y protestante y de un equilibrio entre el canon como construcción y como tradición, desde el trasfondo de las respectivas eclesiologías. Los editores introducen la problemática, para luego pasar a estudios particulares. A. Lindemann estudia el significado teológico de las pruebas bíblicas; J. Friedrich, el peso del canon bíblico en la praxis eclesial actual, mientrs que J. van Oorschot, se cuestiona la normatividad del canon, en cuanto que es memoria del pasado. K. Fitschen se centra en las diferencias confesionales que subsisten respecto del canon y K. Huizing en la experiencia religiosa que deriva de la lectura litúrgica. Finalmente, E. Gräb-Schmidt se plantea la tarea hermenéutica de la teología respecto del canon, dando especial relevancia a los problemas de desmitificación que analizó Bultmann. Quizás esta problemática, la hermenéutica, es la menos trabajada en el volumen, que se centra en lo teológico sin tener en cuenta las discusiones filosóficas actuales sobre la lectura y significado de los textos. Un índice de autores completa el estudio, quizás menos sistemático de lo que se podía esperar, pero que sirve de introducción a la problemática teológica respecto del canon bíblico. Juan A. Estrada

MAISANO, R., *Filologia del Nuovo Testamento. La tradizione e la trasmissione dei testi,* Carocci Editore, Roma 2014, 183 p. ISBN 978-88-430-7320-7.

Este libro constituye una guía práctica que introduce al estudio histórico de los textos y de los testimonios del Nuevo Testamento, así como de su transmisión, informando sobre las tendencias recientes de la crítica textual neotestamentaria y sugiriendo al lector itinerarios e instrumentos para una profundización personal. Se trata de responder a las cuestiones básicas sobre la transmisión de dichos textos: ¿Cómo han llegado hasta nosotros los textos de los libros que forman el Nuevo Testamento? ¿Cómo deben usarse las ediciones más actuales? Interesa saber hasta qué punto los manuscritos, las traducciones antiguas y las citas de los Padres de la Iglesia nos ofrecen testimonios uniformes y si nos conservan la fisonomía de los textos vivos, que son los que han permitido a la palabra de la Escritura crecer en el tiempo junto con sus intérpretes. La British Library de Londres presentó en una exposición, entre los tesoros más preciosos que posee de culturas diversas, un ejemplar del Códice Sinaítico y del Códice Alejandrino, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Solamente con su presencia en dicha exposición ambos ejemplares testimoniaban el papel de primer plano que han tenido, y siguen teniendo, los textos de la Sagrada Escritura en la historia de nuestra cultura. En estas páginas se recorre la historia de los textos desde el principio, en lugar de limitarse a enunciados teóricos o procedimientos de tipo técnico. Justamente la experiencia histórica da la oportunidad ideal de conocer los principales problemas que ha tenido que afrontar la filología neotestamentaria, así como los métodos con los que cada época ha intentado resolverlos. La relevancia que tiene el relato de la transmisión histórica de los textos hace que el autor recomiende una lectura completa de estas páginas, en lugar de utilizarlo para consultas aisladas. Consta de un recurso pedagógico de gran utilidad para el lector: cada vez que aparece un término técnico por primera vez, va acompañado de un asterisco, que remite a un Glosario final, en el que se aclaran dichos términos. Se han procurado evitar las definiciones abstractas y una exposición de tipo problemático, en aras de una mayor claridad a la hora de presentar todo el proceso de los textos. La génesis de los textos que conforman el Nuevo Testamento empieza por el relato de la pasión y continúa con la recogida de los dichos de Jesús. Siguen luego, por este orden, el itinerario de las cartas de Pablo, de Marcos, Mateo, Lucas y los Hechos de los Apóstoles, las cartas que pertenecen a la tradición paulina, Juan, Apocalipsis, tratados en forma de cartas apostólicas, para desembocar en el canon. Tras esta primera parte, dedicada a la formación de los textos, se analiza el período que va desde los primeros testimonios hasta la invención de la imprenta. A partir de este momento se estudian todas las ediciones impresas y se termina el volumen con una serie de elementos de gran utilidad: Métodos y fines de la filología neotestamentaria; lecturas recomendadas, referencias bibliográficas, glosario y tres índices (textos citados, manuscritos y analítico). En conjunto un excelente trabajo, con una sólida base científica, impregnado de la mejor pedagogía, al servicio de quienes se interesen por las fuentes escritas de la fe cristiana. Miguel Gutiérrez

MARTELET, G., *Évolution et création. II. Mortalité de l´homme, messianité de Dieu*, Cerf, Paris 2014, 513 p. ISBN 978-2-204-10309-1.

El autor presenta aquí un segundo tomo, como continuación del que dedicó al sentido del hombre en la naturaleza. En él afirmaba que Dios es capaz de reconciliar, finalmente y de manera total, a la humanidad con la naturaleza toda

por encima del hecho inevitable de tener que morir. La muerte no supone la supresión de la naturaleza sino su transfiguración. Al final de este primer tomo anunciaba que habría que volver a pensar la manera con que el Dios intuido por el hombre nos llega a través de la revelación. Por esto el subtítulo de este nuevo libro es especialmente indicativo: mortalidad del hombre, mesianidad de Dios. Todo el contenido de este libro está referido al Antiguo Testamento. Este testamento es interrogado por él en tres momentos: revelación y mesianidad de Dios en el Horeb, condición humana y sabiduría creadora de Dios en la naturaleza, y mesianismo y figuras del Mesías en la historia de Israel para la humanidad entera. El autor tenía previsto añadir un tercer volumen dedicado al Nuevo Testamento, que no ha podido llevar a cabo. No obstante hay una serie de textos del Nuevo Testamento que ya han sido comentados en los dos volúmenes publicados, en relación con la doctrina de San Pablo y que nos dan una idea de por dónde habría podido ir este tercer volumen. En ellos presenta a Jesús como un hombre incomparable, por el modo como compartió las dificultades de los otros. Se enfrentó a su propia muerte participando de esta manera hasta el final de nuestra condición humana y esto sin dejar de creer en un porvenir del que estaba convencido que lo esperaba al otro lado de la muerte. Este convencimiento tuvo su cumplimiento real a través de su resurrección y nuestro autor recordaba este suceso utilizando frases especialmente significativas de San Pablo. Por eso sabemos cuál habría sido el desarrollo de ese tercer volumen, ya que las publicaciones anteriores de Martelet dan a entender la ruta a seguir por él en el futuro. Este libro que comentamos es especialmente importante porque, aunque ya había realizado trabajos sobre el Antiguo Testamento, nunca había compuesto un trabajo de conjunto sobre el Pentateuco, los Profetas y los Escritos Sapienciales. Su obra pertenece con todo merecimiento al género de la teología bíblica. Con ella se favorece en gran medida la inteligencia de la fe, tal como deseaba el concilio Vaticano II. Todo su estudio mueve a una reflexión teológica basada en el contenido de los textos del Antiguo Testamento de manera que toda la escritura antigua queda así iluminada con la luz de la resurrección de Jesucristo vencedor de la muerte. La muerte además adquiere así una característica de connaturalidad, como un elemento más de los constitutivos de la evolución humana. En contrapartida fantástica la muerte física permite al hombre incorporarse a la vida eterna de Dios. En estas páginas encontramos todo lo que el Antiguo Testamento ha aportado para intentar explicar de algún modo el sufrimiento soportado en muchos casos de manera radical. Estas páginas transmiten una poderosa luz que muestra que los problemas más difíciles de la condición humana se iluminan de una manera esperanzada por la mesianidad divina, a la espera del Cristo siempre más grande, según la línea profética de Teilhard de Chardin y del propio Martelet.

Ignacio Jiménez

MARTINI, C. Mª., *Los Ejercicios Ignacianos a la luz del Evangelio de Juan,* Sal Terrae, Maliaño Cantabria) 2014, 311 p. ISBN 978-84-293-2140-1.

Cae en nuestras manos, de la mano de Sal Terrae en su colección "Pozo de Siquem", un libro que no es nuevo precisamente sino una reedición de los Ejercicios que el entonces P. Carlo María Martini, sin ser aún obispo, dirigió a un grupo de jesuitas a finales del verano de 1974 en Bagni Froi (Bolzano), como apunta en la presentación del mismo, el P. Giovanni Ardedler. Tal material después fue utilizado, de forma más reducida, para otros Ejercicios dirigi-

dos esta vez a algunos miembros de la Curia General de la Compañía de Jesús en víspera de la participación de estos en la Congregación General XXXII, durante el año 1975. Un año después se publicaría la transcripción casi íntegra de estos Ejercicios (y de una forma más abreviada en 1980) con gran acogida y difusión, gracias también a la versión que se hizo de los mismos a través de apuntes y grabaciones que circulaban entonces por todo el mundo. Dando ya un salto en el tiempo, en 2002 se publicarían unos nuevos Ejercicios sobre el Evangelio de Juan, articulados de una forma más libre a la habitual en Martini, a partir de tres cursos que él impartió el último año de su servicio episcopal a sacerdotes y religiosos de la diócesis de Milán. Sin embargo la presente edición ha optado por la versión de 1974-1975 dado que, aparte de ser la más divulgada y conocida como se ha señalado, se la considera aún muy válida desde el punto de vista histórico y documental. A saber: nos ofrece una visión casi completa del Evangelio de Juan con frecuentes referencias además al texto ignaciano de los Ejercicios en conjunción con las Constituciones de la Compañía de Jesús, al tiempo que se incluyen observaciones sobre la Vida Religiosa que por entonces pasaba un momento delicado; observaciones éstas que se suelen calificar de "proféticas" hoy o cuando menos, reveladoras. A esta nueva edición sólo ha sido necesario añadir, como pincelada, alguna acertada nota puntual, culminando finalmente el libro con una breve bibliografía sobre Juan y los textos de Ejercicios impartidos por Martini. Éste mismo es quien aclara en la introducción el significado y propósito de estos Ejercicios, así como la metodología seguida y recomendada. Partiendo de la lectura del Cuarto Evangelio o de lo que particularmente Juan dice a sus presbíteros, se busca trasladar su eco a la experiencia espiritual ignaciana, o bien al contrario: desde esta experiencia y bajo la clave de lectura de este Evangelio, considerar cómo puede ayudar a comprender dicha experiencia espiritual, sobre todo del presbítero, a quien Martini se dirigía entonces. Con todo, es trasladable y útil también hoy para cualquier persona con interés en profundizar tanto en el texto del Evangelio de Juan como en la vivencia de los Ejercicios (de hecho el primer capítulo lo titula "Ejercicios para el 'presbítero' o para el cristiano maduro"). No es intención del autor sin embargo, hacer exégesis de este Evangelio, ni iniciar a su lectura y menos aún realizar una *lectio* continua de aquél, sino centrarse, como buen biblista, en la escucha de la Palabra (algo que ningún documento humano puede suplir) para eventualmente después, prestar atención a las resonancias, irradiaciones y posibles conexiones y textos paralelos en relación con el libro de los Ejercicios y el texto de las Constituciones, aunque tal correspondencia no siempre está explicitada en el texto, a pesar de la intención primera del autor. Se sigue más por tanto, una metodología en parte "filológica", según Martini calificaba, a medio camino entre la *lectio divina* y la reflexión sapiencial. Considerando el contexto y los destinatarios originarios, todo esto se plantea dejando amplio espacio a la oración y a la revisión personal sobre la propia vocación en la Compañía a la luz de los escritos fundacionales. Para ello el autor proponía dos meditaciones que tomaran algún punto de vista de Juan puesto en relación con los Ejercicios y las Constituciones, dejando para la homilía del final del día la consideración de algún pasaje concreto del Cuarto Evangelio que pudiera servir y aprovechar para la meditación de la mañana siguiente. Todo este rico y sugerente contenido queda estructurado en estas páginas, tras la presentación y la introducción, en 15 capítulos que, a modo de "columna vertebral", van recorriendo de forma implícita las cuatro semanas del libro de los Ejercicios de San Ignacio en comunión con temas importantes de sus Constituciones, haciendo funciones de

sostén, entre otras, a un cuerpo cuyo corazón tiene "latido evangélico" (joánico, aquí). Un cuerpo que bien podría definir el ser del propio Martini. Tenemos por tanto con esta feliz reedición la oportunidad de recrearnos con ella, de la mano de un hombre de oración, reconocido biblista, claro, directo, original; una voz autorizada que, a dos años de su muerte, continúa sorprendiendo y contribuyendo a través de obras tan lúcidas y jugosas como esta, sin "levantar" nunca la voz. Magdalena Peña

NIKOLADOPOULOS, K., *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament,* Lit Verlag, Münster ^{2}2014, 320 p. ISBN 978-3-643-10869-2.

El autor pretende con este libro dar a conocer al occidente cristiano lo mejor de la teología ortodoxa respecto al Nuevo Testamento, con la conciencia de que es muy desconocida en occidente. No se dedica a una exégesis pormenorizada de los textos, sino que se limita conscientemente a proporcionar un trabajo preliminar que facilite al lector introducirse en el Nuevo Testamento siguiendo el enfoque de las Iglesias Ortodoxas. No se trata, por tanto, de un trabajo minucioso, sino más bien de tipo sintético, de manera que el lector pueda *cogerle el aire* a la teología ortodoxa a la hora de acercarse al Nuevo Testamento. Para facilitar la comprensión del trabajo, ha traducido al alemán los originales textos griegos, poniéndolos así al alcance de un mayor número de lectores. Esto no obstante, como este trabajo es un compendio, pero de carácter científico, en algunas ocasiones los textos originales griegos no son traducidos. Se proporcionan también opiniones, respecto al Nuevo Testamento, que han tenido vigencia en algún momento del pasado, sin que eso suponga la aceptación de tales opiniones en todos los casos. La oportunidad de este libro es especialmente relevante en Alemania, en cuyas facultades teológicas se estudia ya habitualmente la teología ortodoxa, hasta el punto de que en gran medida el autor se animó a confeccionar este libro, como consecuencia de las peticiones insistentes de los alumnos de teología ortodoxa. El propio autor avisa de que el libro contiene una serie de repeticiones, explicables por cuanto está concebido pedagógicamente como libro de texto y por ello es conveniente insistir en determinados temas para que no pasen desapercibidos a los estudiantes. También pretende favorecer con su trabajo un clima de discusión científica interconfesional sobre cuestiones neotestamentarias tales como la transmisión de los textos, la historia del canon del Nuevo Testamento, la lengua del Nuevo Testamento o los libros apócrifos neotestamentarios. A este propósito conviene destacar cómo la teología ortodoxa utiliza cada texto del Nuevo Testamento a la luz de la tradición antigua y ortodoxa, de los comentarios de los Santos Padres, y de la utilización litúrgica de los textos. Igualmente importa conocer bien los planteamientos ortodoxos respecto a la autenticidad de las cartas de san Pablo, con especial acento en las diferencias existentes entre la exégesis oriental y occidental. Los ortodoxos no consideran las Escrituras como la fuente exclusiva de la revelación, sino como una de esas fuentes y tienden a pensar que los occidentales sí las consideran como esa fuente exclusiva, olvidándose de la tradición patrística y litúrgica. En el excurso final se presenta una cita de Basilio el Grande que da una idea de la complejidad exegética en la que se mueve la teología ortodoxa. Se subraya en este momento que la exégesis ortodoxa necesita tener en cuenta la crítica textual y la hermenéutica científica, pero armonizándolas con la dimensión escatológica y espiritual del conoci-

miento divino. Esta cita de Basilio el Grande tiene una importancia especial en el contexto ecuménico, puesto que pertenece a un autor anterior a la división que se produjo en la Iglesia a mediados del siglo XI. Estudios como éste contribuyen seriamente a crear una empatía teológica y espiritual entre orientales y occidentales, con enriquecimiento mutuo de sus puntos de vista y compenetración espiritual progresiva entre dos tradiciones eclesiales tan diferentes en tantas cosas y tan iguales en tantas otras. Antonio Navas

RACHEL S. M., *Midrash vaYosha. A Medieval Midrash on the Song at the Sea,* TSMJ 28, Tübingen 2012, X+364 p. ISBN 978-3-16-151009-0.

ElE El Midrash Vayosha es un pequeño midrashim del s. XI que se basa en Ex 15,1-18, el cántico del paso del mar Rojo, y que está relacionado con la liturgia sinagogal del séptimo día de la celebración de la fiesta de Pascua.

R. Mikva dedicó el trabajo de su tesis doctoral en el Jewish Theological Seminary a este texto que recientemente han estudiado también G. Stemberger y su discípula E. Wies-Campagner. R. Mikva aplica la crítica textual, histórica y literaria al midrash, lo que permite no sólo desentrañar el sentido profundo del texto, sino también el trasfondo del mundo de la exégesis medieval en el que surgió.

Unas primeras páginas introductorias explican de manera general la obra, las recensiones y familias de textos, los manuscritos, las traducciones... Después, aparece la edición crítica del texto y la traducción; se estudian detenidamente todos los versos, y se acompañan de un comentario sobre el contenido del verso. Al final, se incluyen todas las notas a pie de página y una extensa bibliografía.

Se trata, naturalmente, de una obra para especialistas que tiene que ser muy valorada porque significa una aportación de enorme valor para el conocimiento de los midrashim menores que fueron enormemente populares y han pasado, sin embargo, muy desapercibidos para los estudiosos. Junkal Guevara

RIGATO, Mª. L., *I genitori de Gesù. Una rilettura di Matteo e Luca,* Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, 155 p. ISBN 978-88-10-41016.

La autora nos confiesa que, para llegar mejor al fondo de los textos de la infancia de Jesús, ha utilizado los elementos del método histórico-crítico que ha considerado más oportunos para profundizar cada uno de los textos analizados. No está, por tanto, de acuerdo con las posiciones de dicho método que se presentan como minimalistas. Ha tenido en cuenta cuantos estudios conoce sobre la infancia de Jesús pero está convencida, a pesar de ello, de poder aportar una interpretación diferente de las ya conocidas anteriormente por ella. Intenta extraer de los textos todo el contenido histórico que contienen, aun con conciencia del peligro de ir más allá de lo debido. En estas páginas vuelca todo cuando ha investigado, estudiado y escrito desde 1987, con enfoques que han ido variando, con corrección de datos y con nuevas interpretaciones. Ella misma nos cita las fuentes en las que se ha inspirado: el Antiguo Testamento Hebreo, completado con los libros escritos directamente en griego en la versión de los LXX; los evangelios canónicos; algunas citas de los evangelios apócrifos; Filón de Alejandría, de Egipto; los escritores griegos Ireneo, Eusebio, Epifanio y otros; san Jerónimo, escritor latino; el historiador hebreo Flavio Josefo; las tradiciones de la Mishna, gran parte de las cuales pertenecen a tradiciones con-

temporáneas de Jesús. La propia autora ha llevado a efecto la mayor parte de las traducciones de los textos originales. En el estilo de los evangelistas Mateo y Lucas ha encontrado elementos claros de cercanía literaria con Flavio Josefo y Eusebio de Cesarea. Da oídos a la hipótesis de que María perteneciese a la tribu de Leví, dado que la clase sacerdotal 18ª Happizzez residía en Nazaret y también apunta en esa dirección el parentesco estrecho con Isabel, la madre de Juan el Bautista. Santiago, el *hermano* de Jesús sería de estirpe levítica sacerdotal, en cuyo caso sería imposible que fuera hijo de José, perteneciendo por el contrario a la familia de María la madre de Jesús. José, por su parte, es el interlocutor privilegiado y discreto. María y Jesús reciben mensajes de Dios a través de José y de los magos. El José que se contempla en el evangelio según Mateo tiene todas las características de un profeta, con una serie de calificativos que comparte con Jesús: hijo de David, nazareno, artesano y (algo inesperado para él) eunuco por el Reino de los Cielos. A los magos no los considera ni astrónomos, ni astrólogos, sino visionarios, capaces de visiones o sueños proféticos respecto al reino del Mesías de Israel, al que identificarán junto con María, que tendría el equivalente de la reina madre. Considerando la vida de Jesús como un amplio mosaico, la autora confía en haber añadido una nueva tesela a dicho mosaico y creo que ha cumplido con su objetivo. Miguel Gutiérrez

ROSSI, B., *L´intercessione nel tempo della fine. Studio dell´intercessione profetica nel libro di Geremia,* Gregorian&Biblical Press, Roma 2013, 462 p. ISBN 978-88-7653-206-1.

El presente estudio corresponde a una tesis doctoral defendida en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. La realidad de la intercesión, por parte de un justo, a favor de un pecador, es un tema complejo que la autora se propone analizar a lo largo de los textos bíblicos de una manera sintética. Hace alusión a tres enfoques diversos que se han aplicado a este tema: la intercesión considerada en el ámbito de la oración; la importancia de la figura del intercesor; la intercesión relacionada con el ministerio profético. En este estudio se aborda el tema de la intercesión profética a favor de la comunidad culpable en el libro de Jeremías. La intercesión profética de Jeremía intenta por todos los medios evitar la ruina hacia la que se encamina el pueblo, como consecuencia de su pertinacia en transgredir los mandatos de Yahvé. Especialmente interesante resulta constatar la insistencia con que el profeta intenta interceder por su pueblo, así como el veto divino que corresponde a cada una de las tentativas de Jeremías. Esta prohibición divina de que Jeremías ejerza de intercesor acabará llevando al pueblo a la ruina de manera inevitable. La metodología seguida por la autora consta de tres pasos: la descripción fenomenológica del tema objeto de análisis; la ilustración dela importancia del tema en el interior del *corpus* de los textos de Jeremías, siguiendo los pasos pertinentes; el análisis exegético de los textos. En el primer paso se analiza de modo especial el estudio de la terminología relacionada con la intercesión, con atención especial a algunos textos concretos y significativos, siguiendo instrumentos del análisis narrativo. En el segundo paso se pone frente a frente el tema de la intercesión con el conjunto del libro de Jeremías. En el tercer paso se hace el análisis exegético de los textos seleccionados, con atención a la historia de la redacción del texto. Otras metodologías analíticas utilizadas provienen de la crítica textual, el análisis retórico, el análisis semántico, el desarrollo comunicativo del texto y de su redacción, interrogando al propio texto desde todos estos puntos de vista.

El trabajo se divide en dos partes, de las cuales la primera está dedicada a profundizar en las coordenadas de fondo de la investigación. En esta primera parte se ofrece una descripción fenomenológica de la intercesión, la importancia del tema y una panorámica de su colocación en el interior del libro. La segunda parte del libro está dedicada íntegramente al análisis exegético de los textos seleccionados, en particular del texto de Jer 14, 1-15.9, ya que la autora considera este texto como texto estratégico para profundizar en el tema y desarrollarlo. Los datos más significativos que han aparecido en la investigación se ofrecen en la conclusión, al final del volumen. Será la incoherencia de la postura de la comunidad la que moverá a Yahvé a prohibir a Jeremías que interceda por el pueblo, mientras éste no ajuste sus obras a sus plegarias. Jeremías acabará por comprender que la salvación divina sólo será conveniente después de una destrucción del pueblo que le sirva de escarmiento y de conversión sincera. Todo ello porque el pueblo cree que la intercesión del profeta podrá funcionar como algo automático que los exima de la obediencia a la palabra de Yahvé, cuando lo que busca Éste es que se vuelvan a Él de corazón. En todo el estudio resalta la voluntad de Yahvé de dar un serio escarmiento a su pueblo, como correspondencia al absoluto olvido del pueblo, de obedecer a su palabra, para sanarlo de raíz por este medio desconcertante. Trinidad Parra

TRIPLET-HITOTO, V., *Mystères et connaissances cachées à Qumrân. Dt 29,28 à la lumière des manuscrits de la mer Morte*, Éditions du Cerf, Paris 2011, 390 p. ISBN 978-2-204-09363-7.

Valérie Triplet-Hitoto, especialista en Historia Antigua, se doctoró en Ciencias Religiosas en l'École pratique des hautes études en 2008 bajo la dirección de F. Schdmidt. Ediciones Cerf publica ahora su tesis "*La connaissance et la révélation des choses cachées et des mystères dans la Communauté de Qoumrân. L'interpétation de Dt 29, 28 dans les manuscrits de la mer Morte*" un trabajo extenso sobre el pensamiento teológico de la Comunidad de Qumram en el que juega un papel fundamental el conocimiento de las cosas celestes, de los misterios escondidos y ocultos.

Para acometer la empresa, V. Triplet-Hitoto organiza su estudio en tres partes. La primera se dedica al contenido de esa revelación de cosas ocultas y misterios. Para ello, dedica un primer capítulo a desentrañar el sentido de la expresión "cosas ocultas y misterios" en la Biblia Hebrea, en los autores de la LXX (particularmente Sirácida) y en la literatura judía antigua (Henoc y 3Baruc, fundamentalmente); y un segundo se centra en el sentido de la expresión en el corpus qumrámico, con una atención particular a la exégesis de Dt 29,28, un texto clave para definir la cuestión, en los documentos propios del grupo.

La segunda parte está dedicada a los medios de revelación de esas cosas ocultas y misterios. El trabajo se desglosa en tres capítulos: el consejo divino; las tablas celestes; y las diferentes formas de revelación que aparecen en los textos de la Comunidad. Por último, una tercera parte confronta el tratamiento de esta cuestión de las cosas ocultas y misterios en Qumram, con el que se les tributa en el NT y en la literatura rabínica. Una extensa conclusión y una bibliografía que se ha actualizado para la publicación, cierran la obra.

Se trata de una obra de gran erudición que permite no sólo conocer trasversalmente una categoría de la teología bíblica profusamente desarrollada durante el periodo del Segundo Templo, sino también percibir la riqueza de la literatura judía durante ese periodo. Junkal Guevara

VERMEYLEN, J., *Le livre d´Isaïe. Une cathédrale littéraire,* Cerf, Paris 2014, 235 p. ISBN 978-2-204-10109-7.

El autor compara en este volumen el libro de Isaías con esas obras de arte magistrales que son las catedrales, pensando sobre todo en las magníficas catedrales góticas de Francia. Cree que, al igual que una catedral, este libro impresiona por su amplitud, que alcanza los 66 capítulos. También tiene presente las ideas tan elevadas de las que hace gala el profeta. Indica que es posible que el lector no tenga en cuenta, mientras lo lee, el ingenio y la unidad interior que posee el texto, pero también afirma que tanto el uno como la otra le resultarán evidentes una vez haya completado su lectura. Hay en todo él una serie de correspondencias verbales y temáticas, que se traducen en una progresión de las ideas que acaban enmarcándose en una estructura de conjunto. El libro de Isaías se presenta como un todo en el que brilla la armonía y en el que todos los detalles, por dispersos que puedan parecer, acaban atrayendo la mirada del lector hacia una misma cima final en la que converge todo. Al igual que muchas catedrales han incorporado en su construcción estilos diferentes con el paso del tiempo, el libro de Isaías se enriquece con diversos estilos literarios: discursos proféticos, relatos, cánticos. El lector puede identificar en todos estos estilos rastros de una historia literaria que refleja el modo de expresarse a lo largo de muchos siglos. El texto completo se extiende desde el siglo VIII antes de Cristo a la época helenística y en él han intervenido un gran número de redactores pertenecientes a escuelas diferentes. Nadie piensa hoy que semejante monumento de la literatura mundial se deba al genio de uno, dos o incluso tres autores concretos. Aunque una vez leído el libro se presenta a nuestra vista como un todo, conserva a lo largo de todo él una gran diversidad. Es muy sugerente Jacques Vermeylen cuando nos dice que, así como una catedral no es sólo un monumento del pasado, sino que sigue siendo un edificio vivo al servicio de una comunidad creyente, el libro de Isaías, una vez leído, permanece en la mente del creyente como una especie de catedral literaria que permanece viva en su espíritu. Nadie sería capaz de captar todo el significa de una catedral sin participar en una solemne celebración litúrgica, que es en donde el edificio desarrolla todas sus posibilidades vitales y espirituales. Del mismo modo, quien pretendiera acercarse al libro de Isaías como a un mero monumento literario, sin relación con la fe hebrea, se quedaría probablemente con la cáscara hueca de un fruto excelente. Además de intentar una visita guiada al *edificio* de Isaías, describiendo su arquitectura y su historia, Vermeylen incluye en este volumen cinco conferencias tenidas en el Líbano, en el curso del XIII° Congreso de la Federación Bíblica de Oriente Medio, en el que se dieron cita más de cien biblistas libaneses, palestinos, egipcios e iraquíes. Toda la visión que se nos da del libro de Isaías en estas páginas deja de lado los enfoques bíblicos parciales (canónico, sincrónico o geográfico), apostando por una lectura completa, recapituladora y sintética, que presenta un panorama realmente innovador. Ignacio Jiménez

WILLMANN, H. – WILLMANN, A., *Das verborgene Gewebe von TeNakh und Miqra. Aufgezeigt nach Versen, Kapiteln und Büchern der Hebräo-Aramäischen Bibel,* Lit Verlag, Münster 2013, 156 p. ISBN 978-3-643-12284-1.

Este estudio está dedicado a descubrir en los textos bíblicos estructuras subyacentes que no se pueden encontrar con facilidad a la hora de su lectura. Por tanto se intenta descubrir todo lo que pueda ser un texto oculto a primera vista cuando se efectúa una lectura normal. En relación con estas estructuras no visi-

bles a primera vista les interesa a los autores seguir la pista de los redactores de esas estructuras que subyacen y que condicionan a su manera la interpretación del texto. Estas tramas, ocultas a primera vista, son las que acaban dándonos a conocer realmente lo que pretende un texto concreto así como el significado preciso del mismo. También opinan los autores que, una vez descubiertas las tramas estructurales de los textos, no pueden ser presentados estos siguiendo el modo en el que fueron concebidos en su momento, ya que nuestro tiempo exige otra forma de presentarlos para su mejor comprensión. Por ello se han embarcado en una investigación que les ha supuesto una verdadera aventura, que ha podido conducirlos en sus conclusiones a variantes ulteriores del texto. Creen que su investigación tiene toda la solidez de un estudio científico fiable pero no están seguros de que otros especialistas sean de la misma opinión. El primer capítulo del libro está dedicado a advertencias preliminares que tienen que ver con cuestiones metodológicas utilizadas por los investigadores, que pueden orientar mejor al lector. El segundo capítulo trata sobre la Biblia que se utiliza en la actualidad, tanto la hebreo-aramea como las traducciones griegas o latinas. Se analizan los versos y los capítulos de la TeNaKh, a la luz del códice de los profetas de Mosche b. Ascher. También se recuentan los versos del libro de los Números en los distintos códices hebreos, griegos y latinos, con un comentario especial al capítulo 4.2, con atención especial a su estructura. Una gran parte del libro está dedicada al control de los capítulos, su recuento y su estructura. Punto de especial interés se descubre en las posibilidades de control, el recuento de capítulos y versos con nuevas estructuras, derivando hacia el examen minucioso de unos cuantos versos concretos seleccionados por su relevancia, prestando atención a cuestiones importantes y consecuencias procedentes de tales cuestiones. Se examina también el seguimiento de los libros en conexión con la Torah, al igual que la sucesión de los libros en el grupo de libros de los Setenta y de la Vulgata. Igualmente es analizado el Tetragrama en los Setenta. Todo el estudio supone un análisis pensado para superespecialistas, en el que no extraña que los mismos autores nos prevengan al principio del mismo que no están seguros de la aceptación de sus conclusiones por parte de los expertos. Pero constituye una aportación indudable a comprender mejor el entramado del texto que resulta menos visible a primera vista, pero que ayuda a entenderlo mejor que con su mera lectura. Ignacio Jiménez

ZSENGELLÉR, J. (ED.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes,* Brill, Leiden – Boston 2014, XII+383 p. ISBN 978-90-04-26815-9.

Los trabajos incluidos en esta publicación corresponden a las intervenciones llevadas a cabo en un congreso que se tuvo en Budapest en Julio de 2011, para celebrar la idea de Geza Vermes sobre la Escritura y la Tradición en el Judaísmo y seguir discutiendo sobre ella. Idea que dio lugar a un término utilizado en el título de este volumen: *rewritten Bible*, o *Biblia re-escrita*. El congreso fue organizado por la Cátedra de Teología Bíblica y de Historia de las Religiones de la Facultad de Teología de la Universidad Reformada de Budapest *Gáspár Károli,* en colaboración con la Asociación de los Hebraístas Húngaros. El propio Geza Vermes abrió el debate describiendo la génesis del concepto acuñado por él mismo (*rewritten Bible)*. De las tres partes en las que se divide el volumen, la primera se limita a consignar la intervención de Geza Vermes. La segunda parte está dedicada a redefinir el concepto acuñado por él.

En ella se estudian la fidelidad textual, la elaboración, la superación o la alteración, abundando en reflexiones tipológicas sobre el fenómeno de la escritura re-escrita. Otro capítulo está dedicado exponer un nuevo enfoque aplicado al concepto de la re-escritura. En otro se analiza el proceso mediante el cual un texto proviene de una condición de pre-Escritura hasta llegar a convertirse en Escritura o en re-Escritura. Otro autor diserta sobre la re-Escritura y sobre los criterios a tener en cuenta a la hora de mantener que un escrito sigue siendo el mismo, a pesar de las re-escrituras moderadas que haya ido sufriendo, y cuándo habría que considerar que el producto de los retoques terminan produciendo un libro nuevo, que debería tener un título diferente. En otro de los estudios se analizan las re-Escrituras como clave para comprender las tradiciones de los letrados durante el período del Segundo Templo. Otra de las aportaciones se centra en la memoria, en la memoria cultural y en el proceso de re-escribir la Escritura. Por último se estudia el influjo de la Biblia re-escrita en la vocalización del texto bíblico. La parte tercera, que está dedicada a estudios de casos particulares, se compone de tres secciones: Re-escrituras bíblicas internas, Primeras re-escrituras judías y Últimas re-escrituras. En primer lugar se analiza la reutilización de la profecía en el Libro de los Doce Profetas menores, con atención a la re-escritura y a su entrada en el canon, siguiendo el proceso que lleva desde el testimonio oral de los profetas a su conversión en un libro escrito. Otro tema tratado versa sobre el campo de batalla y cuestiones ulteriores, aportando una reinterpretación de los enfrentamientos entre los moabitas y los israelitas tal como se narran en el Segundo Libro de las Crónicas, capítulo 20. Pasando a las primeras escrituras re-escrituras, un primer estudio versa sobre el criticismo textual de la Escritura hebrea y de otros textos similares que no pueden ser considerados propiamente como Escritura. Uno de los textos de Qumran, el Apócrifo de Jeremías C es analizado a fondo, puesto que no está claro si se trata de la re-escritura de un texto profético o de otro tipo de texto. Se trae también a colación la interpretación de Filón de Alejandría a propósito de la zarza ardiente, cuyo texto se sitúa a caballo de la Biblia re-escrita y el comentario alegórico. También de Filón se analiza La Vida de Moisés, como un ejemplo de Biblia re-escrita. Respecto al historiador judío Flavio Josefo, se le dedican dos ponencias: en la primera de ellas se considera su Biblia re-escrita como un trabajo que no puede considerarse apologético; en la segunda se estudia su re-escritura del Génesis en su libro *Antigüedades de los judíos*. A la hora de estudiar las últimas re-escrituras se plantea el problema de si se puede aplicar el término de Biblia re-escrita al Midrash, analizando expresamente el caso de Pirqe-de-Rabbi Eliezer. Un documento proveniente de Nag Hammadi, que versa sobre el origen del mundo, y que no tiene título que lo identifique, plantea su relación con el Génesis de la 0Biblia a propósito del primer hombre, con un planteamiento que bascula entre la ortodoxia y la heterodoxia. Cierra el volumen un estudio sobre las re-escrituras samaritanas, con especial atención al papel que tiene los *Toledot* en la literatura samaritana, que son la forma típica de sus escrituras re-escritas. Un par de índices de Fuentes Antiguas y de Autores Modernos completan el volumen facilitando grandemente su consulta.

Miguel Gutiérrez

2. Patrística

PELLEGRINO, M., *Le peuple de Dieu et ses pasteurs dans la patristique latine,* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2014, XXXI+171 p. ISBN 978-88-222-6299-8.

Esta publicación es de gran interés por una serie de elementos que la hacen verdaderamente especial. Se publican ahora las conferencias que pronunció el cardenal Michele Pellegrino, arzobispo de Turin, en Abril de 1979, en la Facultad Autónoma de Teología Protestante de la Universidad de Ginebra, por invitación personal de su decano François Bovon, que consideró la invitación hecha por él mismo como el fruto de una amistad naciente, de un gran interés intelectual y de un serio esfuerzo ecuménico. El texto ha sido revisado minuciosamente para obtener una edición crítica del mismo. Estas conferencias se presentan bajo un título que coincide con el título de este volumen. Inicialmente el cardenal Pellegrino presenta algunas observaciones preliminares para, a continuación, presentar a los cinco grandes Padres Latinos protagonistas de sus conferencias: san Máximo de Turín, san Ambrosio d Milán, san Agustín de Hipona, san Cesáreo de Arlés y san Gregorio el Grande, *el cónsul de Dios*. Junto con estas conferencias se publican otras dos más, y una homilía. La primera de las conferencias añadidas trata sobre el movimiento ecuménico en Italia, mientras que la segunda se refiere a la religiosidad popular en la experiencia de un obispo. La homilía, por su parte, versará sobre el pluralismo y la unidad en el seno de la Iglesia. Como observación preliminar se muestra convencido de que una historia que solamente se base en documentos escritos nos dará la cultura de la clase dominante, pero estará ausente la cultura vocal que se transmite a través de un pueblo que no ha tenido la oportunidad de manifestarse de esa manera. Por eso considera dicha cultura popular religiosa como especialmente importante para completar una historia documental que, sin ella, estará inevitablemente coja en sus conclusiones. De Máximo de Turín nos aporta la figura de un obispo que está en contacto perenne con su pueblo, no por cálculos interesados o por demagogia, sino movido por un afecto sincero y profundo, alimentado y sostenido por la fe y por el amor de Cristo que lo ha enviado a ellos. San Ambrosio se enfrenta a los poderes de este mundo recordándoles que existe una ley moral, cuya fuente es Dios mismo y que es superior a cualquier poder establecido; cualquier poder deberá siempre adaptarse a esta ley y nunca situarse por encima de ella; de su firmeza, secundada por su pueblo, tuvieron noticia el emperador Teodosio y el general romano Estilicón. En san Agustín llama la atención la condición de un obispo que no quiere ocultar nada a su pueblo sino que, por el contrario, quiere que todos conozcan su vida y la de la comunidad hasta el punto de que desearía que su casa fuese tan transparente como una casa de cristal. En el caso de san Cesáreo de Arlés lo que brilla por encima de todo es comprender que lo que más le importaba era la coherencia entre la profesión de la fe y la vida cotidiana normal. Al presentar a san Gregorio Magno no puede evitar manifestar su admiración y simpatía ante un hombre reconocido como un maestro a lo largo de los siglos y que ha sido uno de los sucesores de Pedro más amados por los fieles, Y entre los fieles, el papa Juan XXIII, que tenía las obras de san Gregorio en su habitación para irlas leyendo por la noche cuando se desvelaba. Michel Pellegrino está convencido de que estos Santos Padres Latinos tienen todavía algo que decir a los cristianos y los hombres de nuestro tiempo y él se ha convertido, en estas páginas, en un excelente instrumento para ello. Antonio Navas

3. Teología

AROZTEGUI ESNAOLA, M. (ED.), *Palabra, sacramento y derecho. Homenaje al Cardenal Antonio Mª Rouco Varela,* BAC, Madrid 2014, XXVIII+568 p. ISBN 978-84-220-1751-6.

Estas páginas encierran un homenaje que quiere ser de reconocimiento y gratitud al cardenal Antonio Mª Rouco Varela. Se resalta como uno de sus principales méritos para dedicarle una obra en su honor el de haber dotado a la archidiócesis de Madrid de una Facultad de Teología propia por primera vez en su historia. El puesto del derecho canónico en esta obra de homenaje viene enfocado como el derecho al servicio de la caridad. La primera sección de trabajos está dedicada precisamente al Derecho Canónico, con especial atención al ministerio episcopal en su relación con el derecho y la disciplina eclesiástica; el matrimonio canónico en el marco constitucional español y un tercer trabajo dedicado a los institutos de vida consagrada y el problema de la fundación de sociedades civiles. En la segunda sección, dedicada a la filosofía, se dialoga con Zubiri en un primer artículo y se le dedica otro más adelante; se habla también sobre enseñar la filosofía sobre Dios y la religión en la universidad; en otro artículo se trata la relación entre filosofía cristiana y modernidad; también se presta atención a los principios fundamentales de la filosofía política de la modernidad y se concluye la parte filosófica con un estudio sobre la pedagogía del sentido. En la sección tercera se encuentran las colaboraciones de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica, con atención a las escuelas cristianas siríacas y al símbolo de las manos de la cruz comentadas por un obispo anónimo. La cuarta sección está dedicada a la teología y es la más amplia de todas, con un total de once contribuciones con una gran variedad de temas: palabra y sacramento; volver a contar la historia bíblica; el camino de Emaús, la persecución de Satán a Job; la virtud del agradecimiento; España y el catolicismo desde la perspectiva de Marcelino Menéndez Pelayo; la vocación de la mujer hoy desde el punto de vista de Edith Stein; la razonabilidad del testimonio cristiano; consideraciones sobre la ley fundamental de la Iglesia; la misericordia pastoral de Jesús; la actitud de adoración en la beata Isabel de la Trinidad. El volumen se completa con una reseña biográfica de Antonio Mª Rouco y con el catálogo de sus publicaciones. Como es fácil comprobar en un libro homenaje como el que se nos presenta no hay un hilo conductor único de la publicación pero es fácil comprobar que este volumen contiene una considerable cantidad de colaboraciones de gran nivel, como corresponde a la categoría de la persona homenajeada. Trinidad Parra

AULETTA, G. – PONS, J. S. (A CURA DI), *Si può parlare di una finalità dell´evoluzione? Riflessioni filosofiche e teologiche alla luce della scienza contemporánea,* Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 303 p. ISBN 978-88-7839-253-3.

Partiendo de un encuentro tenido en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, del 3 al 7 de Marzo de 2009, este volumen es el resultado de las intervenciones tenidas por parte de científicos expertos en temas de evolución, así como filósofos y teólogos. Todos ellos han participado en un clima de diálogo atento a las posiciones ajenas, con la ventaja de que, entre ellos, han tenido su oportunidad de expresarse los tres enfoques más significativos que se dan en la

actualidad, en todo lo relacionado con la evolución de las especies. El primer grupo ha estado representado por quienes deducen, de la teoría de la evolución, que con ella se tiene la prueba concluyente de que Dios no existe o de que las religiones simplemente están equivocadas en su visión del universo. El segundo grupo pertenece a los partidarios del designio inteligente o del creacionismo, que sostienen que Dios creó una por una todas las especies tal y como se encuentran ahora en la naturaleza, con la diversidad actual, que no sería fruto de ningún tipo de evolución. El tercer grupo presente se adhería a los planteamientos conocidos de Teilhard de Chardin, según los cuales toda la creación estaría planeada por Dios con vistas a la aparición del hombre sobre la tierra, hasta conseguir su nivel máximo de realización en el Punto Omega. El encuentro llevado a cabo en la Pontificia Universidad Gregoriana se desarrolló a lo largo de cinco sesiones: 1) Los conceptos claves de la teoría de la evolución. 2) La evolución del hombre. 3) Aspectos epistemológicos de la evolución. 4) Evolución, metafísica y teleología. 5) El debate teológico. Los expertos han tratado la posibilidad de que la teoría de la evolución pueda ser de ayuda para refundar una reflexión filosófica sobre la naturaleza. Han ofrecido algunas reflexiones epistemológicas sobre las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza. Han reconsiderado con un enfoque histórico-teórico el problema del evolucionismo en su relación con la teleología. También se han planteado la posibilidad de superar el mecanicismo, a través de un examen de las explicaciones funcionales-teleológicas de la biología, relacionadas con las teorías de Darwin. Se ha reflexionado sobre el desafío que plantea el darwinismo a la causalidad en el mundo natural. En el caso de la contingencia de la evolución, se han considerado las posibles implicaciones que supondría para el finalismo de los vivientes y de la acción divina. Uno de los trabajos está dedicado a la Trinidad y su amoroso proyecto creador, enmarcándolo también en la historia de la salvación. Uno de los participantes ha subrayado un punto de vista según el cual el encuentro entre la fe cristiana y la evolución sería de naturaleza fecunda y estimulante. No han faltado reflexiones filosóficas sobre la evolución y su direccionalidad. Otro de los trabajos se ha dedicado al crecimiento de la complejidad en la evolución y la posibilidad de que exista un principio finalístico en la evolución de la vida. A este trabajo se une otra aportación, de orientación similar, sobre la complejidad, la direccionalidad y el finalismo en la evolución. El darwinismo molecular en el contexto del desarrollo sostenible es analizado también en uno de los trabajos, para terminar con otro dedicado al juego de la vida, que implicaría, según su autor, tanto una teleonomía como una teleología. Todo el volumen es de un interés innegable por tratarse de un tema de absoluta actualidad y porque supone una aportación de gran importancia para el diálogo entre la religión y la ciencia. Trinidad Parra

BEINERT, W., *Was Christen glauben*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014, 376 p., ISBN 978-3-7917-2573-4.

El subtítulo del libro, "Veinte respuestas para conciudadanos críticos", expresa mejor el contenido, que el genérico "Lo que creen los cristianos". Se trata de un compendio de la fe centrado en varios bloques y cuestiones de cada una de ellas. Se parte de "Los fundamentos" (razón, fe, la Sagrada Escritura, la realidad y la fe como meditación histórica). A continuación, se exponen las temáticas más importantes (Jesús, milagros, resurrección, Dios, Trinidad, mundo, el tiempo, el sufrimiento la iglesia, su constitución institucional, el ecumenismo,

las religiones, el más allá y concilio). Cada uno de los temas es expuesto de forma sintética, más descriptiva y divulgativa que innovadora y creativa. En cada apartado se ofrecen las líneas generales de la temática analizada. Por eso es un manual que puede servir de introducción a la fe católica. Un resumen de bibliografía teológica, la lista de siglas empleadas y las notas finales completan el volumen. Juan A. Estrada

BLANCO SARTO, P., *Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Nuevos Estudios*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Barañáin (Navarra) 2013, 325 p. ISBN 978-84-313-2925-9.

El autor de este libro, doctor en filosofía y teología, licenciado en filología hispánica y actualmente profesor adjunto de diversas áreas de dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, continúa con estos "nuevos estudios" enriqueciendo su cada vez más extensa lista de publicaciones sobre la figura de Joseph Ratzinger y Benedicto XVI, ya Papa emérito, lo cual añade a esta obra interés sobre todo para futuros análisis de su teología, por el inusitado hecho de su renuncia y la posterior elección del Papa Francisco. Tanto Pablo Blanco, el autor, como Pedro Rodríguez, profesor ordinario emérito de dogmática de dicha universidad, que prologa la obra, coinciden aquí en su evocación de la intervención hace 15 años en la Universidad de Navarra del entonces cardenal Joseph Ratzinger al serle concedido el doctorado en teología *honoris causa*, siete años antes de subir a la silla de Pedro. Su discurso acometía la pregunta de qué es propiamente la teología. Siguiendo el hilo de esta intervención y del ya clausurado Año de la Fe, coincidente con la celebración del 50º aniversario del Concilio Vaticano II, Pablo Blanco ha pretendido realizar en estas páginas una descripción y un análisis conciso de la teología de J. Ratzinger articulándola desde su biografía personal, la cual ha dado estructura, dinamismo y contenido al libro. El autor lo divide, podría decirse, en seis bloques que conformarían realmente tres partes principales. La primera parte aborda cómo entiende la teología J. Ratzinger, incluyéndose aquí los dos primeros bloques: las fuentes de esa teología (antiguos, modernos y *eternos maestros*) y su método teológico, es decir, tal como apunta el autor en la breve presentación de estas páginas, cómo en el saber sobre Dios y el mundo visto desde Dios, confluyen la Escritura, la historia, la filosofía y el *sensus fidelium*, uniéndose a estas premisas metodológicas la dimensión eclesial del saber teológico, el cual es entendido por Ratzinger como ciencia, saber práctico y sapiencial a la vez, donde la experiencia de los santos ocupa un lugar importante. La segunda parte, que incorpora los bloques III y IV, describe por un lado la actividad de J. Ratzinger en el Concilio Vaticano II en sus diferentes periodos como joven perito conciliar, y por otro, posteriormente tras el concilio, sus ideas de cómo aplicarlo teniendo para ello en cuenta no sólo el espíritu sino también la letra concreta de los documentos conciliares. De esta forma, estas "pesquisas histórico-teológicas", según señala Pablo Blanco, podrían servir para entender en profundidad lo que Benedicto XVI ha querido decir en el ya referido Año de la Fe respecto a las relaciones entre revelación y tradición, la colegialidad de los obispos y el decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, en cuya redacción participó Ratzinger. El autor entronca de esta manera con la tercera y última parte del libro, que incluyen los bloques V y VI, por cuanto en ella se describen las ideas del teólogo Ratzinger respecto a la misión y la evangelización, en sintonía con el programa del pontificado de Benedicto XVI, es

decir, una reflexión de las raíces y origen del mandato misionero así como de la necesidad y universalidad de la dimensión misionera de la Iglesia. Finalmente se sistematizan las principales ideas-clave que han aparecido durante los ocho años que Benedicto XVI estuvo en la sede petrina. Siete palabras que, a juicio del autor, sintetizan el "programa" de Benedicto, representándolas incluso de modo gráfico: dos núcleos concéntricos (Cristo, primero, e Iglesia, después), cuatro pilares ontológicos y teológicos (amor, verdad, belleza y esperanza), y cuatro referencias y actitudes: razón, corazón, (ad) oración y creación. Todo ello con la finalidad de entender mejor la situación actual y rendir un homenaje al Ratzinger que, como ya ha señalado, recibió aquel nombramiento de doctor *honoris causa* por la Universidad de Navarra. El libro, editado precisamente por ésta, presenta un generoso aparato crítico y concluye con una precisa y estructurada guía bibliográfica tanto de las obras de Joseph Ratzinger como de los estudios existentes sobre su teología y su pensamiento en general traducidos al castellano, prestando más atención a las ediciones más recientes. No se incluyen aquí sin embargo documentos o estudios referentes al pontificado de Benedicto XVI así como los textos emanados por la congregación que él presidía previamente. En general por tanto tenemos ante nosotros con esta cuidada y sugerente obra, una estupenda oportunidad de conocer con más profundidad al teólogo J. Ratzinger a lo largo de su peculiar y genuina biografía, en un rico recorrido vital y teológico que sigue siendo fecundo para todos.

Felicidad Prieto

BOURGEOIS, H., *La théologie française au seuil du XXIème siècle. Situations et enjeux,* Lit Verlag, Münster 2013, 180 p. ISBN 978-3-643-90404-1.

El autor del prefacio da testimonio de que esta obra, que se imprime diez años después de ser redactada, no ha perdido nada ni de su exactitud ni de su actualidad, por la precisión del pensamiento de Henri Bourgeois. Él era contrario a las vulgarizaciones y por eso cultivaba sobre todo la precisión que consigue expresar adecuadamente pensamientos teológicos valiosos. Pretendía que las personas que se dedicaran a la teología no fueran solamente sujetos activos en ella sino incluso actores, ya que esas propias personas influyen con su forma de ser en el contenido teológico. Porque importa que la teología esté realizada por teólogos que no estén todos cortados por el mismo patrón. Estos planteamientos suyos se pueden encontrar a lo largo de este libro. No sólo tiene en cuenta la teología tal y como sale de los teólogos, sino también tal y como pueden vivirla los estudiantes. Igualmente se muestra interesado en integrar la experiencia personal y colectiva de los creyentes, con lo que muestra constantemente gran interés por la sociedad y su cultura, y también por la Iglesia tal y como vive el momento presente. Con ello da cuenta de esa tensión que se produce en ella cuando intenta compaginar los signos de los tiempos con las convicciones básicas de su fe, teniendo en cuenta que esta tensión no puede desaparecer jamás, ya que es imposible prescindir de ninguno de estos dos polos. Respecto a los estudiantes, siempre supo respetar el ritmo interior de crecimiento teológico que se daba en ellos, sin intentar precipitar la evolución inevitable que acabaría produciéndose en su pensamiento. Distingue cuatro formas de abordar la teología: la primera sería la teología oficial, que es la que propone el magisterio; la segunda, la teología asimiladora, que es la propia de los teólogos que se limitan a asimilar y transmitir la teología del magisterio; la tercera, la teología exploradora (la que a él le gustaba practicar), evitando

conscientemente la denominación de teología crítica, para evitar un término demasiado pretencioso a su entender; la cuarta, la teología circunstancial, que tiene conciencia de que está inacabada pero que no se preocupa por ello, ya que funciona a caballo de los signos de los tiempos. Junto con todo lo dicho, el autor no concibe la teología sino como algo práctico, que está siempre enfocado hacia la realización y conectado con la actualidad más inmediata para expresarse sobre ella y a propósito de ella. Por supuesto que en todo su estudio tiene en cuenta todo lo referente a las teologías católica, protestante y ortodoxa. Pero advierte que en Francia la influencia de cada una de ellas es muy diferente, ya que la teología protestante tiene poco eco social, la teología ortodoxa tiene algo más de resonancia y la teología católica parece casi cubrir todo el campo de la investigación teológica, hasta el punto de producir la impresión de que su teología es la teología de todas la iglesias cristianas, cosa que no sucede ciertamente en Alemania, por el peso fuerte que tiene allí el luteranismo. El hallarse en minoría hace que los teólogos protestantes y ortodoxos franceses tengan una relevancia que no cabría esperar de su número más reducido respecto a los medios con los que cuenta la teología católica. El autor cree que las tres teologías tienen dificultades comunes, como es sin duda la de no replegarse sobre ellas mismas, por el hecho del poco interés que suscita en Francia la reflexión teológica. Él se muestra favorable a una apertura deliberada y constante a todo lo que se considera como cultura, para conectar así con las mentalidades, las aspiraciones y los debates de la población. A todo ello añade la convicción del enriquecimiento mutuo que produce el contacto entre las tres teologías, con el cultivo de la comprensión y de la aceptación mutuas.

Antonio Navas

BRACCI, M., *Ascese al cielo. Per un eccesso del dono che va oltre la misura dell´amore,* Cittadella Editrice, 108 p. ISBN 978-88-308-1311-3.

El autor considera que, tomar entre las manos el tema de la ascensión de Jesús, constituye un auténtico desafío a la teología contemporánea. Lo primero a tener en cuenta es el tema de la ausencia que, en un cierto sentido, no se tiene casi en cuenta, mientras que en un mundo tan complejo como el actual sirve para subrayar la ausencia de quien prometió estar presente, y la presencia incómoda que tiene como huésped en la comunidad. Este misterio afecta a varias disciplinas teológicas: se lo puede considerar como un mero apéndice de la resurrección de Jesús; se puede examinar lo que esto supone para las relaciones intratrinitarias, o centrarse en la presencia-ausencia del resucitado invisible. El autor está de acuerdo con Karl Rahner en que no existe todavía una teología sobre los misterios de la vida de Jesús, que pueda responder a problemas como el que se plantea en este libro. Este estudio podría ser de gran utilidad, tanto si se pretende fijarse específicamente en la historicidad de los relatos evangélicos, como si se busca desmitificar dichos relatos. Entre los relatos que menos atención han recibido por parte de la teología se encuentran la transfiguración, el descenso a los infiernos y la ascensión. El episodio de la ascensión se ha considerado a menudo como perteneciente a una visión más teológica que histórica, con lo que ha quedado relegado a un asunto al que no habría que prestar demasiada atención. Sin embargo, si el destino del hombre depende de la historia concreta de Jesús de Nazaret, será necesario e imprescindible tener en cuenta los hechos que se presentan en la narración de esta historia. La desmitologización sistemática ha privado a la teología de su contenido

mistérico, con lo que misterios como el de la Ascensión han quedado sin tener nada que decir. El evangelista Lucas le da una importancia especial a este misterio, como parte integrante de un todo que desvela el misterio de Dios en sentido histórico y salvífico. Por una parte consuma el cumplimiento pascual del crucificado-resucitado, mientras por otra preanuncia el evento de Pentecostés, en el cual toma forma la Iglesia, revelando una diferente manera de presencia del Verbo en el seno de la Trinidad, que podríamos considerar como nueva en un cierto sentido. Se podría concluir que, mientras en la Encarnación sucede algo que proviene de la Trinidad, en la Ascensión se produce algo nuevo en el seno de la Trinidad: la presencia en su seno de la humanidad glorificada del Hijo crucificado. En estas páginas se pretende por tanto dar cuenta de las diversas interpretaciones que se ofrecen desde un punto de vista cristológico y escatológico. El modo de proceder comenzará por la lectura del texto bíblico, y seguirá por el significado que tiene este texto en la reflexión neotestamentaria, intentando algunas soluciones a través de tres coordenadas: qué sucede con el cuerpo del resucitado; qué significado tiene que el Verbo vuelva al seno de la Trinidad pero con su cuerpo resucitado, también en relación con el don del Espíritu Santo; qué se puede hacer para intentar comprender el destino de toda la creación que se incorpora al misterio del cuerpo de Jesús, crucificado y glorificado. Como puede comprenderse, todo el contenido del libro intenta algo tan arriesgado como el bucear en el misterio mismo de Dios porque esta inmersión tiene su reflejo profundo, tanto en el individuo como en la comunidad. Con la ascensión de Jesús, todos están invitados a ser recibidos en el seno del Padre como lo fue Él. De esta manera ya se hace presente la trascendencia de la vida por venir, en la inmanencia de la actual vida terrena. Ignacio Jiménez

BULLIVANT, St. *The salvation of atheists and catholic dogmatic theology*, Oxford Press, Oxford 2012 (reprinted 2013), 215 p. ISBN 978-0-19-965256-3.

Este texto pretende documentar y desarrollar la afirmación de Lumen Gentium 16: "aquellos que sin culpa todavía no han llegado a un reconocimiento explícito de Dios", en relación con la necesidad del bautismo para la salvación que sostiene Lumen Gentium 14.

LG 15 es optimista en relación con la salvación de los cristianos no católicos, así como lo es LG 16 respecto de los judíos, musulmanes y los que buscan al Dios desconocido. El objetivo del libro es proponer un nuevo relato sobre cómo un increyente puede alcanzar la vida eterna. Después de ocuparse de definir al ateo en el capítulo primero, de hacer la historia del ateísmo y la salvación desde Pio IX al Vaticano II y plantear una crítica a la hipótesis de D'Costa en el capítulo 3º en donde éste propone el caso de la salvación no propiamente de un ateo sino de un "no teísta" al que da el nombre de Jane y adscribe al budismo, en el capítulo 4º, parte de la hipótesis de Gavin D'Costa acerca de la ignorancia inculpable para centrarse en el 5º y último capítulo en la temática de Mt 25,31-46: "el juicio de las naciones" en donde lo que cuenta son las obras.

El trabajo pretende mantenerse en el marco de la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe "Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo – Donum veritatis, de 1990, que subraya la necesaria colaboración y cooperación entre Magisterio y Teología. El autor se expresa así al respecto: "Las nobles causas del ecumenismo y de la erudición académica no son, pienso, mejor servidas por los teólogos que pretenden que ellos mismos no pertenecen a una tradición eclesial, cuando de hecho pertenecen" (p. 4).

El autor argumenta desde tres fuentes de autoridad: la Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Subraya que sin necesidad de hacer una teología-Denzinger –en expresión de Y. Congar– si es necesaria una "fidelidad creativa" en expresión de Francis Sullivan.

¿En qué consiste la salvación? Partiendo de Rm 5,12 "la muerte se extendió porque todos pecaron", cita el concilio de Trento: "el pecado original es la muerte del alma, aunque no todo está perdido desde el momento en que existe la redención de Jesucristo, que explana según el esquema escatológico tridimensional de cielo, infierno y purgatorio, con alguna disquisición en torno al "limbus patrum".

Centrándose en LG 16 y su afirmación de la posibilidad de la salvación de los hombres que siguen diversas tradiciones religiosas advierte que hay principios que se deben mantener a la hora de una explicación teológica: que la Iglesia es necesaria para la salvación; que Cristo –cuyo cuerpo es la Iglesia- es el único mediador de la salvación; que fe y bautismo son necesarios para la salvación; y que quien conociendo la necesidad de la Iglesia para la salvación no entrase en ella no puede salvarse. Todo esto con las correspondientes citas del Denzinger-Hünermann. Su investigación se despliega en fidelidad a estos principios y teniendo en cuenta la "fidelidad creativa" de la que habla Sullivan, lo que aparece de modo explícito en el capítulo 4º y 5º.

El texto fue concebido en principio como una tesis doctoral sobre la teología de Rahner sobre el ateísmo y se presenta ahora revisado en esta publicación.

Interesantes son las 20 conclusiones del trabajo en las cuales comienza por proponer la necesidad de reconciliar LG 16 –salvación posible para los inculpablemente ignorantes del evangelio- con LG 14 –nadie puede salvarse sin fe, bautismo y mediación de la Iglesia (católica)-. Para esta reconciliación explora el tema de la "fe implícita". Le parece que esto no es coherentemente aplicable a los ateos. Se inclina por la salvación de los justos anteriores a Cristo en el "limbus patrum" por el descenso de este a los infiernos y que los gentiles posteriores a Cristo serían bautizados en el "limbus patrum" por los apóstoles tras su muerte, los cuales prolongarían allí su misión "ad gentes", de este modo recibirían la fe y el bautismo por mediación de la Iglesia en el "limbus patrum". Este "lugar", o algo similar, argumenta, seguiría existiendo hoy dado que la ignorancia inculpable se ha extendido incluso en tierras de cristiandad. Finalmente parte de Mt 25 para establecer que en los "últimos" se encuentra Cristo y que por consiguiente la atención a estos establece una agraciada relación con Cristo la cual puede posteriormente ser llevada a la madurez en el "limbus patrum".

El texto se esfuerza por esclarecer el problema teológico de la salvación de los ateos –inculpablemente desconocedores del Evangelio- mediante una argumentación del más puro estilo escolástico.

Además del índice de contenidos, el libro cuenta con índice de nombres y una amplia bibliografía. José Luis Sánchez Nogales

BURKHART, E. – LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de Teología Espiritual,* Volumen II, Rialp, Madrid [3]2013, 527 p. ISBN 978-84-321-3890-4.

BURKHART, E. – LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de Teología Espiritual,* Volumen III, Rialp, Madrid [3]2013, 677 p. ISBN 978-84-321-4239-0.

Estos dos volúmenes completan la visión del primero, publicado anteriormente, en relación con la vida cotidiana y la santidad, uno de los puntos

más importantes en la espiritualidad de san Josemaría Escrivá de Balaguer. El segundo volumen está dedicado al sujeto de la vida cristiana, o sea, al cristiano considerado como otro Cristo o como el mismo Cristo. Como fundamento de la vida espiritual se sitúa el sentimiento de la filiación divina, con especial atención a la libertad de los hijos de Dios en la enseñanza de san Josemaría, sin dejar pasar por alto la importancia que tienen la voluntad, la razón y los sentimientos a la hora de llevar a cabo el ejercicio de la libertad, siempre con vistas a que esa libertad, que nace de la filiación divina, pueda llega a expandirse convenientemente en el alma del creyente. Al tratar del amor de los hijos de Dios, se une a este tema el de las virtudes cristianas. Entrados en materia, los autores nos hablan sobre la forma en que enfocaba san Josemaría la caridad, la esperanza, la humildad (a la que consideraba el fundamento de todas las virtudes cristianas), para continuar con otras virtudes humanas del cristiano, que deberían apoyarse en las virtudes humanas, que deberían servir, por su parte, de fundamento a las virtudes sobrenaturales. La caridad, ejercitada en la vida corriente, exige que se vivan la justicia, la solidaridad, la responsabilidad familiar y social, la pobreza, la alegría, la castidad o la amistad, entre otras. Al tratar de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), va adosándoles otras virtudes que las enriquecerían o las conectarían entre sí. A la prudencia, adosa el criterio cristiano y el realismo que la hacen capaz de reconocer el terreno en que se mueve. A la justicia acompañan la fidelidad y la obediencia. La fortaleza produce la paciencia y la perseverancia, llegando incluso hasta la magnanimidad. A la templanza la acompañan la castidad y la pobreza. También se subraya la importancia que tiene para la santidad el heroísmo en las cosas pequeñas. Como complemento de todas estas virtudes se añade su doctrina sobre los dones y frutos del espíritu santo. Un apéndice relacionado con todo lo contenido en este volumen se refiere al tema del amor filial y esponsal.

El tercer volumen está dedicado al camino de la vida cristiana, consistente en la santificación en medio del mundo. San Josemaría concede una gran importancia a todos los detalles relacionados con este planteamiento básico de su doctrina y aquí los autores desgranan su enseñanza empezando por la santificación del trabajo profesional y de la vida familiar y social. A continuación se analiza la lucha por la santidad, desmenuzada en epígrafes dedicados a la noción de lucha cristiana de san Josemaría, así como a las luchas contra las tentaciones, contra el pecado, la tibieza (como falta de lucha) y la táctica y el tono que deben impregnar dicha lucha. Continúa el estudio examinando los medios de santificación y de apostolado. Después de exponer la noción de este nuevo apartado, se trata todo lo relacionado con la participación en los sacramentos, la oración, la formación cristiana y la mejor manera de aplicar los medios de santificación a la vida del cristiano. En el epílogo, con el que se cierra este volumen, se explica en qué consiste la unidad de vida que debe presidir toda la vida interior: unidad de fin, que consiste en hacerlo todo por amor; unidad interior, radicada en la filiación divina; y la unidad en el camino de la santificación. En una segunda parte de este epílogo, se trata la manera de ser siempre consecuentes con la fe: aprendiendo a unir fe y vida; realizando manifestaciones externas de la unidad de vida; y convirtiéndose en instrumentos de unidad para el apostolado en su Iglesia. Estos dos volúmenes completan un estudio de gran competencia sobre la espiritualidad de san Josemaría Escrivá de Balaguer, de gran utilidad para comprender su espiritualidad y su carisma personal en la Iglesia.

Miguel Gutiérrez

CARDÓ SORIA, D., *La Fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Un estudio desde Introducción al Cristianismo*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Barañáin (Navarra) 2013, 105 p. ISBN 978-84-313-2920-4.

De nuevo cae en nuestras manos una obra que pone como centro de reflexión, según indica su título, a Joseph Ratzinger, uno de los teólogos más significativos del S. XX, cuyo recorrido teológico, eclesial y vital sigue constituyendo, a día de hoy, una pieza clave en el panorama eclesial e intelectual de la cultura contemporánea. Como indica su autor en la breve introducción, el presbítero Daniel Carló (actualmente párroco en la Holy Name Parish, encomendada al Sodalicio de Vida Cristiana en Denver, Estados Unidos), esta obra editada por la Universidad de Navarra viene justificada por la convocatoria del año de la Fe por la que el hoy papa emérito Benedicto XVI urgía a una renovada reflexión sobre lo que significa creer. A esta circunstancia le antecede otra, aunque en la presente obra no se explicite, que es el propio trabajo de investigación realizado por Daniel Carló unos años previos a aquella convocatoria, para la obtención de su licenciatura en Teología, en donde abordaba el tema de la fe como acto (*fides qua*), es decir, lo que significa creer, y no tanto como contenido (*fides quae*). La revisión posterior de este trabajo académico a la luz del año de la Fe y de fuentes primarias como la obra de Ratzinger "Introducción al Cristianismo" (especialmente su introducción: "Yo creo-Amén"), en la que el autor se ha centrado básicamente por considerarla una de las más originales y profundas reflexiones sobre la fe que Ratzinger ha producido, todo ello, concluimos, ha dado como fruto este pequeño pero jugoso libro que tenemos aquí. Con él ha pretendido por tanto estudiar el tema de la fe, en su aspecto más personal y "subjetivo", desde una visión unitaria de esta fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger, sin pretender sistematizarlo sino más bien vislumbrar aspectos centrales de este tema en aquél, con el fin de ofrecer unas claves de comprensión general de los valiosos aportes de Ratzinger al respecto, así como luces "para la vivencia de la fe y su comunicación" en este nuevo milenio y en el mundo presente que lo recorre. Dada la relevancia, la actualidad y profundidad de dichas aportaciones de Ratzinger y admitiendo también el autor que su comprensión puede resultar difícil para algunas personas, ha buscado mostrar aquéllas de forma orgánica, clara y asequible. Para ello ha estructurado esta reflexión, tras su introducción, en tres capítulos. El primero busca situar ese acto de creer en el contexto del mundo contemporáneo, mirando por un lado algunos de los desafíos intrínsecos a tal acto y, por otra parte, aquéllos que son propios de la crisis contemporánea en torno a la fe (en especial, según el autor, el agnosticismo y el relativismo). En el segundo capítulo se investiga en qué consiste el acto de creer desde su carácter de don por parte de Dios y su acogida o respuesta por parte del hombre y de la mujer de hoy en su vida cotidiana. Finalmente el último capítulo da un trato más amplio de la fe como acto comprendiendo éste en el triple sentido personal, integral y eclesial, es decir, como acto fundado en el encuentro de amistad del ser humano de forma íntima y particular con Cristo; una experiencia que implica y transforma a la persona por entero (razón, sentimiento y voluntad), lanzándola a la comunión con otros, a compartir lo recibido gratuitamente por amor. La conclusión final y una suficiente bibliografía concluyen esta obra "aliñada" con un cuidadoso aparato crítico, normal para un estudio de esta índole, impecable en su forma. Resulta curioso observar que la obra se ha escrito antes de la renuncia de Benedicto XVI aunque haya llegado a la imprenta en fecha posterior a dicha renun-

cia, ya con el papa Francisco. Estamos por tanto ante una nueva obra, en cierta forma provocadora por el tema en sí abordado, que intenta acercar a todos la hondura teológica y la gran fineza espiritual de Joseph Ratzinger, esta vez, ante la cuestión de la fe como acto y lo que encierra por tanto el decir a Dios, según palabras de aquél, "yo creo", es decir, "me fío de ti, confío en ti; tal vez incluso: pongo mi confianza en ti". Todo un reto para quienes se dejen cuestionar e interpelar por las preguntas decisivas de la existencia y de la existencia creyente en Alguien y en amor. Felicidad Prieto

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *«Alegraos». Carta a los consagrados y consagradas. Palabras del Magisterio del Papa Francisco*, San Pablo, Madrid 2014, 63 p. ISBN 978-84-285-4493-1.

Este breve libro reproduce una recopilación de textos del papa Francisco, dirigidos por la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica a todos los consagrados y consagradas, con motivo del año de la vida consagrada. Aun dentro de su brevedad consta de tres partes: una primera está dedicada a exhortar a todos a alegrarse, regocijarse y llenarse de alegría; una segunda dedicada al consuelo que Dios procura a su pueblo; una tercera propone a los consagrados abrirse a la reflexión, seleccionando para ello algunas preguntas formuladas por el papa Francisco. Se cita en el pórtico del libro una frase del papa, que condensa de algún modo lo que opina sobre la vida consagrada: «Quería deciros una palabra, y la palabra era alegría. Siempre, donde están los consagrados, los seminaristas, las religiosas y los religiosos, los jóvenes, hay alegría, siempre hay alegría». Se tiene en cuenta que el papa invita a los consagrados a moverse según el Evangelio, sin perderse en cosas como las diversas esferas de la vida, los lenguajes, las relaciones, con sentido de responsabilidad, fomentando lo que une y todo lo que es expresión de la vida misma. Se identifica la belleza de la consagración exclusiva a Dios con la alegría misma. Los consagrados son encontrados por Dios, alcanzados y transformados por Él y la alegría que infunde el Espíritu en ellos es la que capacita al consagrado o consagrada para ser fiel al camino por el que los ha llamado el Señor. Se subraya la importancia de vivir la ternura, la cercanía a todos y la inquietud del amor hacia todos, y todo ello conectándolo con el mundo de la cultura, de manera que se puedan superar actitudes de autodefensa, se puedan abrir puertas y se puedan construir puentes. Como la palabra alegría alude al saludo del ángel Gabriel a María, el librito termina con una Salve, dedicada a María, como Madre de la alegría. Trinidad Parra

DAOU, F. – TABBARA, N., *L´hospitalité divine. L´autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane,* Lit Verlag, Münster 2013, 183 p. ISBN 978-3-643-90454-6.

Con este libro se pretende ayudar a todas aquellas personas que buscan una comprensión más profunda y una lectura más clara de su fe, a la luz de la diversidad religiosa, de la fraternidad universal y de la responsabilidad humana. El libro forma parte de la colección *Colloquium salutis,* nacida en el seno del *Institut catholique de la Méditerranée,* que tiene su sede en la ciudad de Marsella. El propio director del instituto nos advierte de que estamos ante un libro raro, perteneciente a una especie nueva. Fadi Daou es un sacerdote maronita, mientras que la autora Nayla Tabbara es

musulmana sunita. Los dos son amigos personalmente y tienen una larga historia en común en el terreno de las relaciones islamo-cristianas, buscando específicamente una teología dialogante entre las dos religiones. Los dos están seriamente comprometidos en el servicio al diálogo y a la paz, en un país como el Líbano, con tantas pulsiones vitales y con una amenaza casi perenne de guerra. Entre los dos hicieron una apuesta, que consistió en crear una fundación, de nombre *Adyan,* que significa en árabe *religiones,* que se ha convertido en la fundación interreligiosa más importante del Líbano y que ha alcanzado reconocimiento internacional. Esta fundación intenta fomentar la solidaridad espiritual entre todos los libaneses, con vistas a trabajar por la paz civil en el Líbano e incluso fuera de él. Los dos autores piensan que la enseñanza teológica no da de sí como para lograr los objetivos que se propusieron. Creen que habría que promover sobre todo la comunión espiritual entre creyentes de diferentes religiones, pero traduciendo los contenidos teológicos en expresiones de la vida corriente. Sus metas, sus ensayos, su trabajo, merecen todo el respeto del mundo. Las cuestiones vitales con las que interpelan a los recursos de la inteligencia, para llegar a una mejor comprensión y a un mejor comportamiento. Un maronita y una musulmana comparten en este libro la misma responsabilidad teológica. Los dos intentan expresar teológicamente las potencialidades que abre a la inteligencia la experiencia del encuentro espiritual con quien cree en el mismo Dios, pero con una fe que se expresa de manera diferente. Con un planteamiento como éste, ambos reconocen a quien no comparte su fe, que se debe tomar en serio su existencia como alguien diverso, la realidad de su vida religiosa, la sinceridad de su aspiración espiritual, la legitimidad de pretender aspirar a alcanzar la verdad y de reflexionar sobre ella, la aceptación de la diferencia religiosa existente junto con las consecuencias que esta realidad puede traer consigo, sin intentar en ningún caso prescindir de esa persona con su realidad diferente, intentando captar la comprensión religiosa que la alteridad de esa persona representa. Para entender mejor el contenido teológico se parte de la experiencia espiritual, como medio adecuado para servir conjuntamente a la ciudadanía y a la paz. Concebir la fe como una búsqueda, más que como una identidad, es lo que va a permitir siempre mantener esa actitud de búsqueda entre creyentes de religiones diferentes. Este camino, seguido de manera rigurosa y sistemática, debería abocar a cada creyente a cuestionarse sobre su propia fe. Cada creyente debe reflexionar sobre su propia fe, pero a la luz de las cuestiones que puede plantearle el otro creyente. Los dos autores comparten la visión que tienen sobre el lugar que tiene el otro en el designio divino, aunque lo hacen de manera diferente. La conclusión es que la fe que no es la propia no puede estar excluida del plan de Dios y puede ser percibida incluso a través de la propia fe. Esto, por supuesto, en un clima espiritual que excluya el miedo a la religión que no es la propia, ya que los dos puntos de vista (el cristiano y el musulmán) ayudarían a desvelar mejor el misterio de la relación entre Dios y la humanidad. Como se avisa al lector al principio de libro, si se tiene la disposición adecuada, podrá descubrirse el camino de Dios a través de las diferentes religiones, y la experiencia de los dos autores del libro marca una camino nada despreciable para el buen entendimiento entre las religiones. Miguel Gutiérrez

DE JONG-KUMRU, W., *Postcolonial Feminist Theology. Enacting Cultural, Religious, Gender and Sexual Differences in Theologica Reflection,* Lit Verlag, Münster 2013, XIII+199 p. ISBN 978-3-643-90407-2.

Quien escribe este libro tuvo su primera inspiración para el tema en el experto bíblico R. S. Sugirtharajah. Este autor se interesaba por introducir la teoría postcolonial en los textos bíblicos, pero para sorpresa de De Jong-Kumru

no se interesaba en absoluto por los problemas de género, entendiendo esta palabra como problemas propios de la diferencia de sexo. También encontró en W. Dube una crítica feminista que podría contribuir al criticismo bíblico postcolonial. Sugiertharajah revisaba especialmente las teologías de la liberación, mientras que Dube le sirvió para enfrentarse con franqueza con el criticismo postcolonial de la teología feminista occidental. Encontró la más amplia afinidad en la teología de Kwok Pui-lan, a la que volvió tras un primer contacto con su obra, como referencia especial a lo que le iba interesando en este campo. De todo lo visto y leído le nació el deseo, no de dar a conocer todo lo que cada uno de esos autores o autoras había tratado sobre el tema, sino de llegar a conocer su criticismo teológico fundamental, como base común de apoyatura de todos ellos. Buscó formas de alteridad por distintos caminos que, aunque diversos, se entrecruzaban entre sí. Por esta vía llegó a la conclusión de intentar explicar las formas de alteridad a la luz de los caminos entrecruzados de la cultura, la religión, el género y el sexo. Con este enfoque es como podría llegar a ofrecer un cuadro competente del feminismo teológico postcolonial. Se encontró con algún intelectual, como Edward Said, cuyo desdén hacia la religión sacudió sus convicciones y le hizo comprender que, bajo esa capa desconcertante, se escondía una ética concreta de cómo ser un intelectual, ética muy conveniente de aplicar a un teólogo. Cree que no se puede hacer teología prescindiendo por completo de la dinámica del poder. No cree que se pueda salir de la mentalidad cristiana acuñada a través de los siglos, para sacar sus conclusiones desde una perspectiva externa y no implicada en esa mentalidad pero cree que puede negociar entre lo que forma parte de su misma personalidad cristiana y el intento por salirse de esa tradición que ya no es tan válida para un enfoque crítico feminista postcolonial. Después de preguntarse si podría seguir haciendo teología en un contexto académico occidental de la raza blanca, cree que la mejor respuesta está en haber escrito este libro, en el que muestra que es consciente de que no se puede desconectar por completo de la dinámica de poder, pero que puede someterla a crítica. No puede prescindir de las capas de cultura, religión, género y sexo que siguen formando parte de su personalidad. Pero tiene en su favor que es consciente de todo eso y por ello puede convertirse en alguien capaz de desarrollar una conciencia crítica a la hora de captar formas visibles e invisibles de alteridad presentes en el discurso teológico occidental. Después de una introducción en que hace alusión a sus perspectivas teológicas, dedica su atención a la crítica postcolonial de Edward Said, a la teología feminista postcolonial y a la cristología feminista postcolonial, para terminar con sus propias conclusiones sobre estos tres objetos de su estudio, pasando del análisis de la teología feminista postcolonial a sus encarnaciones cristológicas, para concluir que cualquier forma humana de existencia es un icono potencial de la propia realidad de Dios.

Ignacio Jiménez

DE LUBAC, H., *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia,* Fundación Maior, Madrid 2014, 214 p. ISBN 978-84-936777-8-7.

En este trabajo Henri de Lubac intenta esclarecer algunas nociones elementales que se encuentran en la base de nuestra fe y que deciden la orientación diaria de nuestros pensamientos y nuestras acciones de modo implícito. Es propiamente un ensayo catequético, que luego fue publicado como una nota pero que hace honor al título inicial de catequesis, que se conserva en esta edición. En la enseñanza católica tradicional hay temas

que ocupan un importante espacio: la naturaleza humana y la naturaleza sobrenatural; la naturaleza humana en su relación con la libertad y la gracia. Aunque haya personas que puedan considerar caducas estas formulaciones, lo que se expresa con estos conceptos sigue siendo fundamental a la hora de comprender el cristianismo desde el punto de vista católico. Es importante volver a insistir en que no estamos ante una investigación filosófica, ni ante una directriz pastoral o exhortación espiritual. Estamos ante una catequesis, que no pretende ser otra cosa que eso: una catequesis. Por eso es de especial valía y utilidad para el cristiano corriente que quiere vivir su fe, sabiendo navegar por las aguas del espíritu y de la conciencia humanas. Esta catequesis dedica un primer capítulo a lo natural y a lo sobrenatural, entendidos como dos términos correlativos y con aclaración de lo que es el verdadero sobrenatural. Muchas personas han rechazado en nuestros días el término sobrenatural por el hecho de que no corresponde realmente a lo que es y por ser objeto de un serio malentendido. La ordenación sobrenatural es la que puede hacer que el creyente exprese mejor su concepción del hombre y de la libertad, de la naturaleza y de la historia, guiando la reflexión contemporánea como lo ha hecho en todas las épocas pasadas. Como colaboradora especial se presenta la humildad, que consiste en una disposición a acoger el don que desciende de Dios y que tiene su realización más elevada en la caridad. Todo el designio del hombre y su vocación, por el hecho de descender de Dios, están dotados de un halo de misterio. Por eso ahora los creyentes contemplan como en un espejo lo que se revelará más tarde en todo su esplendor. El Espíritu de Cristo transforma la criatura inicial salida de las manos de Dios, convirtiéndola en una criatura nueva, con realización final y completa en la definitiva segunda venida de Jesús, en la parusía. En este momento lamenta el autor la admiración con la que clérigos ignorantes parecen admirar toda religión y toda espiritualidad, a base de pura ignorancia, sin usar la crítica más que contra la fe que los ha alimentado. La trascendencia cristiana no debería llevar a ningún creyente a desentenderse de los asuntos propios de la vida terrena. Respecto a la Iglesia, en este momento se ve afectada por una ola de opresión secularista. La Iglesia guarda la palabra de la salvación, que nunca se verá restringida a una liberación política y social, o a la idea general de libertad. Se haga lo que se haga, la Iglesia deberá seguir intentando llevar al mundo a Cristo, por encima de intereses meramente terrenales, aunque sin descuidar la atención apropiada a esos intereses. En el capítulo de naturaleza y gracia se insiste en que los males sociales no los achaca Jesús a la mera idea de un desorden social, sino a la presencia del pecado en la sociedad. Jesús viene a fundar un mundo nuevo en su persona, con todo lo que Él aporta a la condición humana. Al hombre se le ha hecho la oferta, por medio de Cristo, de participar en la vida divina, que es algo muy superior y de mucha mayor calidad, que un excelente orden social, ya que ofrece al hombre la posibilidad de dejarse divinizar por Dios. Los cinco apéndices con los que se completa el libro son de un gran interés: lo *sobrenatural* en el Vaticano II; ¿sacramento del mundo?; concilio y paraconcilio, el *culto al hombre,* en desagravio a Pablo VI, a propósito de lo *sagrado*. Lo que más destaca de esta catequesis es la precisión, la claridad, el acierto y la convicción con la que se abordan aspectos fundamentales de la fe católica, que se han visto zarandeados en muchas ocasiones por una interpretación inadecuada del Concilio Vaticano II.

Miguel Jiménez

DEPOORTERE, F. – HAERS, J., *To discern creation in a scattering world,* Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2013, XII+597+[7] p. ISBN 978-90-429-2977-7.

Los responsables de esta publicación consideran que la meta que se han propuesto con ella es modesta: ¿Pueden ser todavía útiles los teólogos en medio de un conjunto de crisis preocupantes que amenazan a nuestro planeta, como sería el caso del cambio climático? Los responsables del volumen creen que la respuesta debe ser *sí,* con tal de que lo hagan en diálogo con las ciencias que nos hablan de un mundo en evolución, con vistas a una nueva articulación de la fe en la creación. En un proceso como éste no faltarán las tensiones normales entre la fe personal y la que se expresa a través de las estructuras de la Iglesia. Estas tensiones, que deberían producirse en un clima de discernimiento, serían la aportación útil de los cristianos a la preservación del futuro del planeta. A ello mueven una serie de circunstancias que están pidiendo una reflexión profunda que evite daños para el futuro, que podrían resultar irreversibles. Por ejemplo, la biodiversidad se ve amenazada por las perspectivas antropocéntricas de utilización del mundo, con una depredación que tiene, en algunos casos, raíces de inspiración religiosa. Otro fenómeno a tener en cuenta es la presencia de la teoría del creacionismo como alternativa a la teoría de evolución de las especies y que, en el caso de prosperar, influiría decisivamente en la educación de las nuevas generaciones. Un elemento positivo aparece en el hecho de que todas las cosmovisiones religiosas coinciden en el hecho de la creación del universo por parte de Dios, lo que ofrece una plataforma común para un posible entendimiento a la hora de buscar soluciones a los problemas que presenta nuestra relación con la naturaleza. Por otro lado la relación del creador con su creación pone sobre el tapete la cuestión de la trascendencia o inmanencia en todo lo que se refiere a la cosmología. Todas estas circunstancias hacen pensar, a los editores de los trabajos que aquí se publican, que éste es un momento especialmente propicio para las teologías y las filosofías sobre la creación. Este asunto afecta también a la esfera ética o moral, en el sentido de que hace falta una transformación personal y social, que nos lleve a relaciones más justas, tanto con los seres humanos como con la realidad no humana de la creación. Todos los trabajos que se ofrecen en este volumen corresponden a los *Leuven Encounters in Systematic Theology,* que tuvieron lugar en Lovaina en Octubre de 2009, con el título que encabeza esta publicación: *Discernimiento sobre la creación en un mundo disperso*. El tema ha sido enfocado desde las perspectivas más diversas: Sagrada Escritura, tradiciones, filosofía, ética, ciencia, Cristología, Eclesiología, sacramentos y liturgia. Esta heterogeneidad de perspectivas ha sido particularmente apreciada, ya que permite a los teólogos decir algo válido en el forum de quienes intentan solucionar los desafíos a los que nuestro planeta se enfrenta. Han participado tanto teólogos de convicciones religiosas diferentes, como teólogos que se mueven con soltura en el campo interdisciplinar, tan importante para abordar la problemática de un mundo que cambia con gran rapidez. Como era de esperar, no se deja de lado la problemática de los pobres, o de los que gozan de menos oportunidades en la vida, pero se atiende con igual seriedad a todo el ámbito de los seres que no son humanos y que, por eso mismo, son especialmente vulnerables ante una acción inadecuada del hombre. En este encuentro ha estado presente de manera especial la pretensión de poner en contacto estrecho a los teólogos y a los que no lo son, para facilitar de esta manera una colaboración idónea entre los diversos puntos

de enfoque de la problemática sobre la creación, en búsqueda de un desarrollo sostenible. En todo ello debe tenerse en cuenta la necesidad de superar conceptos religiosos inadecuados, que puedan estorbar la solución de los problemas que afectan en nuestros días a la creación. El contenido está organizado en nueve partes: perspectivas bíblicas; perspectivas de las tradiciones antiguas y nuevas; perspectivas filosóficas occidentales sobre la creación; perspectivas de ética teológica; creación y ciencia; Cristo y la creación: encarnación, salvación y la Trinidad; creación, Iglesia y comunidad en un mundo globalizado; perspectivas de la teología ortodoxa oriental de la filosofía rusa; creación, sacramentalidad y liturgia. Cualquier lector que se interese por el tema del futuro de la creación encontrará sin duda elementos de interés en estas páginas, que abordan, en la medida de lo posible, toda la complejidad que presenta a los ojos de la humanidad el futuro de nuestro planeta, al mismo tiempo que se sentirá iluminado por reflexiones y propuestas muy válidas para la colaboración entre todos los sectores sociales interesados en darle un enfoque adecuado a la solución de los problemas. Miguel Gutiérrez

ESPÍN, O. O., *Idol and Grace. On Traditioning and Subversive Hope,* Orbis Books, Maryknoll (New York) 2014, XXX+201 p. ISBN 978-1-62698-062-4.

El autor nos advierte que este estudio teológico proviene de una cultura propia de los católicos latinos occidentales. Tiene también interés en subrayar que su *latinidad* está avalada porque su trabajo teológico está realizado en contacto con el pueblo real, con comunidades que están insertas igualmente en la vida real y desde dentro de tales comunidades. También afirma que su trabajo teológico no difiere en nada de otros trabajos teológicos, de cualquier procedencia cultural, ya que todo trabajo teológico, por definición, es contextual, histórico, cultural, producto de hombre o mujer, étnico, racial, limitado por las localizaciones y contextos sociales variados, por las biografías personales, el predominio social y los intereses sociales. Su planteamiento lo expresa con toda claridad cuando se niega a aceptar que la teología que se hace en Manila, por ejemplo, valga sólo para las Filipinas, cuando la teología que se hace en Tübingen, Oxford o Yale debería ser válida para toda la Iglesia. Considera este reparto de poder en el quehacer teológico como profundamente injusto. Para nuestro autor el núcleo furiosamente subversivo del cristianismo consiste en afirmar que Dios intenta transformar el mundo conforme a su voluntad y que este Dios es compasivo hacia todo género de personas, sin límites, condiciones o excepciones. Afirma también que los únicos que mantienen esta visión de la realidad son los cristianos, sin que puedan de hecho aportar otra prueba en su favor más que su propia esperanza. Este libro intenta discutir y criticar la inclinación histórica del cristianismo a *convertir en doctrina* la esperanza subversiva que trae consigo Jesús y las consecuencias de un mensaje como el suyo. Por ello se intenta en él descubrir la tradición cristiana, entendida de tal manera que testimonie interculturalmente la esperanza subversiva que late en el corazón de la cristiandad. Hay que poner el énfasis con toda fuerza en resaltar la importancia crucial de la comprensión no-idolátrica de la esperanza, la fe, la revelación, la doctrina y la transmisión de la revelación por medio de la tradición. El modo de formarse la tradición cristiana no ha escapado a la influencia de otros modos de formarse otras tradiciones, lo cual es algo que hay que tener en cuenta si se quiere volver a lo más primordial del mensaje de Jesús. Este volumen no tiene

nada de apologético, es fruto de multitud de conversaciones y no es algo que esté completamente terminado, ya que su carácter dialogante la deja abierta a evoluciones posteriores. Las conversaciones tenidas por el autor han tenido lugar con estudiantes de doctorado en ciencias sociales, filosofía y teología, pero también con gente corriente que vive la vida corriente. Como conversación que es en sí mismo, este libro es una conversación de carácter ecuménico, aunque limitado a las tradiciones católicas occidentales, ya que no se incluyen en él elementos procedentes de teologías orientales. Todas las religiones han encontrado el modo de transmitir sus tradiciones, inevitablemente impregnadas de la historia y la cultura en las que han vivido. Por ello la transmisión de las tradiciones religiosas incorporan elementos significativos de visiones universales, lenguas, costumbres, valores y esquemas de pensamiento. Esto ha llevado a la realidad de que el cristianismo católico occidental nunca haya sido monolítico, sino asimétrico en su cultura. Este cristianismo católico occidental debería ser razonable, aunque la razón no sea el único fundamento que lo sostenga. Todo este volumen está lleno de sugerencias y afirmaciones que tienen en cuenta el pensamiento interdisciplinar, buscando siempre lo más genuino de la fe cristiana, intentando liberar sus tradiciones de la implicaciones indebidas de los tiempos y las culturas. Miguel Gutiérrez

Estudios Marianos, Vol. LXXIX*: La Mariología en el Post-Concilio Vaticano II*, Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2013, 294 p. ISBN 978-84-616-6080-3.

A la sombra de la reciente celebración del 50 aniversario del Concilio Vaticano II y fieles al objetivo de la Sociedad Mariológica Española de "trabajar científicamente en el campo de la investigación especulativa y documental relativa a la Virgen Nuestra Señora" (Estatutos, art. 3), se presenta ante nosotros una nueva publicación del anuario de dicha sociedad, "Estudios Marianos", revista de gran raigambre nacional en el ámbito de la investigación teológica mariana. Tal como nos adelanta en la presentación de este nuevo número el entonces presidente de esta sociedad, el carmelita descalzo Enrique Llamas, su contenido viene conformado en gran parte por discursos o ponencias presentadas y leídas en el XXIII Congreso Internacional Mariológico Mariano celebrado en Roma los días 6-9 de Septiembre de 2012. Se dio libertad a los ponentes para que, más allá de la reflexión sobre algún tema o problema presentado y escuchado en el Concilio Vaticano II, se pudieran dar a conocer otros contenidos y posibilidades a partir de lo ya publicado, corrigiendo posibles errores encontrados o aportando novedades, según el caso. Ello es así pues se parte en el presente volumen del Concilio y sus "debilidades" (aunque sin pretender ponerlas de relieve, según se advierte aquí), es decir, de la idea de que tal Concilio no sólo ha sido malinterpretado y aplicado (como ya señalaba Benedicto XVI del post-concilio) sino que el propio Concilio es portador de errores y de equivocaciones más o menos graves. Sin discutir el valor magisterial universal de los documentos del Concilio Vaticano II (cuya intención pastoral, como se sabe, ciertamente no anula o disminuye su valor doctrinal; es más, no pueden ir disociadas), se acude aquí para justificar esta postura "correctora", a las "circunstancias concretas" del mismo y a la "debilidad humana para equivocarse". Esta postura sobre la que se justifica y asienta este volumen, encuentra su apoyo y referencia a nivel general en las numerosas críticas y objeciones que han caracterizado el debate sobre la recepción (y adhesión) del Concilio

en los últimos años por parte de algunos grupos, historiadores y teólogos; y en particular, en B. Gherardini, en cuya última y polémica publicación de 2011 ("Concilio Vaticano II. Il discorso mancato"), apuntada en la presentación de este volumen, se lamentaba del silencio de las autoridades de la Iglesia a su anterior publicación e impulsaba nuevas críticas respecto a una "ciega exaltación del concilio" que impide percibirlo con una mirada más penetrante y menos "encandilada", según aquel autor. Desde esta perspectiva, y advirtiendo una carencia significativa de estudios y publicaciones post-conciliares sobre los documentos del Concilio Vaticano II que satisfagan todas las exigencias de una crítica histórica (incluida la monumental obra de la historia de dicho Concilio escrita por G. Alberigo), tanto en el desarrollo de sus cuatro etapas como de otros pequeños acontecimientos o eventos en ellas contenidas y necesitadas de una justa explicación y justificación, se pretende así en estas páginas cubrir de alguna manera tal carencia o responder a esta necesidad aportando su particular estudio y examinando conexiones no tenidas en cuenta (si las hubiera), así como cuestiones importantes y contenidos doctrinales que se juzgan no bien explicados aún, guardando toda fidelidad a la Tradición y mirados en relación con la fe de la Iglesia desde sus orígenes. Con todo, más que en debilidades, la intención es la de centrarse en las líneas de fuerza, es decir, en aquellos "aspectos positivos con relación a la Virgen María, Madre del Hijo de Dios, nuestro Redentor, que nos sugieren los fundamentos básicos de la mariología y de la piedad y devoción marianas". Aun calificando aquí al Concilio como "fuente inagotable para revivir" la gran riqueza de los misterios de la fe cristiana, así como otros contenidos, cuestiones y realidades de la vida eclesial, espiritual y del mundo en general, su "reducido esquema" no parece apreciar en su justo valor, a juicio de estas páginas, el verdadero lugar que ocupa o debe ocupar dentro de la historia de la redención y salvación, la persona de la Virgen María, en toda su realidad y riqueza espiritual de "la llena de gracia". En este volumen de la revista, por tanto, podemos adentrarnos en toda una interesante y en cierta forma "reivindicativa" gama de "Estudios Marianos" o cuestiones mariológicas puestas esta vez en relación con un discutido escenario conciliar y postconciliar: una ordenación de los estudios marianos habidos en el postconcilio hasta 2012; un desarrollo de la mariología española en este periodo; la nueva imagen de María según el magisterio pontificio; las misas especiales en torno a ésta; sobre exégesis y espiritualidad marianas (percepción, incidencia y perspectivas); sobre dogmas marianos, manuales y bibliografía mariológica española, etc. Todo un plato fuerte.

Felicidad Prieto

FÉDOU, M., *Les théologiens jésuites. Un courant uniforme?,* Lessius, Bruxelles 2014, 143 p. ISBN 978-2-87299-245-4.

El propio autor considera su pretensión de ofrecer una síntesis de todos los teólogos jesuitas a lo largo de la historia como quizás algo excesivamente ambicioso. Para resaltar más la dificultad que presenta una síntesis como la llevada a cabo por él, subraya en la introducción los aspectos casi contradictorios que pueden observarse entre los teólogos jesuitas de todos los tiempos. El hecho de comparar ya a Pedro Fabro con Diego Laínez deja al descubierto las notables diferencias entre los dos. Ahora bien, cuando la comparación se vuelve intergeneracional, entonces la labor de síntesis se muestra realmente ardua, si pensamos en teólogos como Roberto Belarmino en comparación con Karl Rahner, o los teólogos de la crisis jansenista frente a los planteamientos

de Henri de Lubac. Cualquiera de estos dos autores contemporáneos no se habrían encontrado cómodos en posiciones teológicas de jesuitas que vivieron en los siglos XVIII y XIX. Una vez dejadas claras la dificultades de la síntesis pretendida, el propio autor insiste en que dicha síntesis es posible, como va a demostrar a lo largo de las páginas de este libro; eso sí, sin pretender ser exhaustivo en un volumen relativamente breve que versa sobre una materia tan amplia; tan amplia como que la presencia de los teólogos jesuitas se extiende a todos los campos de la teología. Cree el autor que toda esta diversidad estuvo encuadrada en grandes orientaciones comunes, que han impreso su sello particular a la teología jesuita, como diferente de otras corrientes teológicas. A lo largo de su estudio va a resaltar los teólogos más relevantes, así como las obras más influyentes en el campo de la teología, por su especial contribución a la inteligencia de la fe cristiana. Distingue cuatro etapas hasta nuestros días: la primera comprende las primeras generaciones de jesuitas, dentro de las cuales destacan Belarmino y Suárez, y que llega hasta los comienzos del siglo XVII; la segunda abarca el resto del siglo XVII y todo el siglo XVIII, hasta la desaparición de la Compañía de Jesús en 1773; la tercera comprende los años que van desde 1814 (año de la restauración de la Compañía de Jesús) hasta el período de 1920 a 1950: por último, la cuarta etapa se interesa por los teólogos jesuitas desde el Vaticano II hasta el presente, tanto en Europa como en otros continentes. Al formular sus conclusiones Michel Fédou admite que sería muy razonable concluir que no hay ningún punto común entre tantos teólogos jesuitas, de tendencias tan diversas. No obstante, él es de la opinión contraria, al menos por el hecho de que la teología jesuita busca siempre adaptarse a la propia diversidad de los lugares y las épocas en las que se produce. La misma teología que produjo una respuesta frente al desafío protestante, para responder a las necesidades de entonces, se opuso en los siglos XVII y XVIII al jansenismo que desfiguraba el evangelio o al neotomismo de principios del siglo XX que intentaba responder con una teología de corte medieval a desafíos de una época radicalmente diferente. También ha respondido la teología más reciente de los jesuitas a las aspiraciones de las comunidades cristianas de América, África o Asia, para una evangelización adecuada en estos nuevos contextos de Iglesia. Por tanto, la característica común de los teólogos jesuitas ha sido tener la capacidad de adaptarse a cada época y a cada lugar, intentando abrir las nuevas situaciones a una comprensión adecuada de la fe cristiana. Todo ello con la idea de fondo de ayudar a los prójimos, tan querido para Ignacio de Loyola. Toda la teología de los jesuitas se ha alimentado de la experiencia de los Ejercicios Espirituales, ya que esta espiritualidad ha orientado sus trabajos teológicos para ayudar a la salvación de las almas. Una teología con una gran densidad evangelizadora y una gran adaptabilidad a situaciones, tiempos y lugares.

Antonio Navas

FERNÁNDEZ, V. M. – RODARI, P., *La Iglesia del Papa Francisco. Los desafíos desde "Evangelii gaudium"*, San Pablo, Madrid 2014, 182 p. ISBN 978-84-285-4409-2.

Este libro intenta orientar al lector sobre la pregunta que muchas personas se han hecho acerca de la siguiente cuestión: hacia dónde quiere llevar el papa Francisco a la Iglesia. Parece claro que, en ese camino, al papa le interesa más el anuncio del evangelio como buena nueva, que la insistencia en no ceder en principios fundamentales relacionados con la ética. También subraya el papa

que el anuncio misionero de la Iglesia debería concentrarse en lo esencial, en lo necesario, en lo que apasiona y atrae, en lo que hace arder el corazón, como le sucedió a los discípulos de Emaús. Nuestro autor tiene conocimiento de que Víctor Manuel Fernández, rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina, es un teólogo sólido al que el papa considera un válido consultor. Víctor, en respuesta a las preguntas que le hace Paolo Rodari, afirma que el papa antepone la misericordia a los principios, siguiendo un camino, ya indicado por el Concilio Vaticano II, en el cual se expuso el principio de la *jerarquía de la verdad,* o sea, que no todas las verdades de la fe son igualmente válidas para todos los contextos y que es precisamente el contexto el que las dota de significado para los receptores de la evangelización. Se levanta acta de que, para el papa Francisco, su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* tiene un sentido claramente programático. Aunque este documento, considerado por muchos como una verdadera encíclica, puede producir vértigo a quien lo lea, es fruto de haberse dejado llevar por el Espíritu, en el que se confía a la hora de llevar a su Iglesia (la del Espíritu) hacia donde Él estime conveniente. Nuestros autores han sabido extraer en estas páginas el meollo de lo que el papa desearía que fuera la Iglesia Católica. Se inspira de fondo en san Francisco de Asís, para proponer iniciativas que, salvando el gran salto histórico entre el santo y él mismo, reconstruyan la Iglesia conforme a los principios evangélicos. Por eso para el papa el Evangelio es lo primero, fundamental y casi único. Luego vendrán los principios, pero éstos deberán seguir las huellas evangélicas si no quieren perder su auténtica razón de ser. El ímpetu misionero que lo anima se formula en su deseo de que la Iglesia salga hacia las periferias de todas clases. Se nota que el papa es refractario a una Iglesia que se comporte como un conjunto de funcionarios, alejados del contacto directo con el pueblo. Su concepto de pueblo de Dios es el mismo que se expresa en el Concilio Vaticano II, todo él impregnado de la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. Se le nota profundamente implicado en el ecumenismo y el diálogo interreligioso, dispuesto a revisar también, en aras de la unidad de los cristianos, su papel de suprema autoridad de la Iglesia Católica. La política y la economía también están enfocadas en este documento desde el punto de vista del Evangelio. Como conclusión, está claro que quien lea este libro tendrá la impresión de conocer personalmente al papa Francisco, además de intuir el impulso del Espíritu que él percibe a la hora de colaborar con él en una renovación profunda de la Iglesia y de sus modos de comportamiento ante la sociedad y ante el mundo.

Ignacio Jiménez

FRANCISCO, PAPA, *La fe de la Iglesia. Las catequesis del Papa,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 150 p. ISBN 978-84-9715-293-8.

En el caso de este libro hay que advertir que el subtítulo es más exacto que el título. Aunque hay que suponer que el papa siempre transmitirá la fe que profesa la Iglesia, en realidad tenemos en estas páginas las 26 catequesis pronunciadas por el papa en sus audiencias de los miércoles entre Abril y Diciembre de 2013 y no un tratado de fe cristiana completa, por muy somero que fuera. Son las catequesis con las que se cerró el *Año de la fe,* que fue proclamado por Benedicto XVI el 10 de Octubre de 2012. Las catequesis que tuvo Benedicto XVI antes de su renuncia las ha publicado esta misma editorial bajo el título *Deseo de Dios*. El papa Francisco continuó por donde solía Benedicto XVI, recorriendo artículos del Credo, con especial atención al misterio de la iglesia

a la luz del Concilio Vaticano II y a la Virgen María como imagen y modelo de la Iglesia. El contenido de estas catequesis muestra sobre todo una atención especial al amor y a la confianza, con paciencia y misericordia hacia nosotros mismos y hacia los demás. Con su enfoque el papa Francisco ha pretendido colaborar a fomentar la alegría de la fe que lleve a la Iglesia a ser un lugar de puertas abiertas y nunca una Iglesia considerada como patrimonio de unos pocos o de grupos determinados. Insiste sobre todo en que la fe se nos da en la Iglesia y a través de la Iglesia, ya que la fe no es un don que caiga directamente del cielo sino que se transmite a través de la comunidad de los seguidores de Jesús. Por ello estimula a los católicos para que se vuelvan creyentes fecundos, capaces de transmitir la alegría de la fe a quienes no la poseen. Si la Iglesia debería comportarse como madre, tal como afirma el papa Francisco, no cabe duda de que piensa que cada católico participa de esa maternidad para alumbrar el Evangelio en quienes no lo han recibido o no lo viven. Trinidad Parra

FRANCISCO, PAPA, *Los sacramentos y los dones del Espíritu. La catequesis del Papa,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 125 p. ISBN 978-84-9715-305-8.

Como indica el título del libro, en él se contienen las catequesis de los miércoles, del papa Francisco, que versan sobre los sacramentos y los dones del Espíritu Santo. El orden que sigue en su exposición de los sacramentos, comienza con los tres sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación y Eucaristía. Continúa con los sacramentos de curación: reconciliación y unción de los enfermos. Termina con los correspondientes a dos vocaciones específicas dentro de la Iglesia: el orden sacerdotal y el matrimonio. Se transparenta en estas páginas el estilo llano y claro del papa, así como su tendencia a ilustrar su doctrina con ejemplos cercanos de la vida diaria. Se advierte también su afición a establecer un diálogo directo con las personas reunidas en la plaza de San Pedro, en particular con los jóvenes, cuya respuesta de viva voz provoca con frecuencia. Si el contenido de este libro corresponde a unas catequesis impartidas por el papa, resulta obvio considerar que será de especial utilidad para catequistas, catecúmenos, comunidades cristianas y fieles en particular, para ayudarse de él tanto en sus relaciones personales con Dios como en su modo de presentarse como testigos de Jesús ante la humanidad. El volumen se completa con un apéndice en el que se incluyen otras catequesis del papa. Los temas de estas otras catequesis tratan sobre la celebración de la Semana Santa; el trabajo y la contemplación, siguiendo el ejemplo de San José como obrero; cómo deberían cuidar de la creación los seguidores de Jesús; la experiencia navideña que nos remite al Dios-con-nosotros; la semana de oración por la unidad de los cristianos; la cuaresma como cambio de rumbo en la propia vida; San José como custodio de Jesús durante su estancia en la vida de familia; la pasión como guía para seguir a Jesús en su camino de humillación; la sorpresa de encontrarse con Jesús resucitado, después de haberlo visto muerto, para terminar con una catequesis sobre su peregrinación a Tierra Santa. Para el lector que siga habitualmente la trayectoria del papa Francisco no hay que decirle nada más. Sabe lo que puede esperar de su palabra y de su testimonio y ambas cosas las va a encontrar con abundancia en las páginas de este libro. Ignacio Jiménez

KAUFMANN, M. & AICHELE A., (ED.), *A Companion to Luis de Molina,* Brill, Leiden-Boston 2014, XXXVIII+505 p. ISBN 978-90-04-22823-8.

Los editores levantan acta de que Luis de Molina, que aspiraba a vivir una vida tranquila como profesor e investigador, se vio forzado a vivir los últimos

años de su vida a caballo de la línea delgada que separa al doctor de la Iglesia del hereje digno de condena. Su tratado *Concordia* sigue estando de actualidad, no tanto por tratar de la eficacia de la gracia divina, como por la discusión suscitada entre la libertad humana y la necesidad que se le impone en su vida. Sus conceptos y argumentos siguen de actualidad en nuestros días, aunque en muchos casos quienes los utilizan ignoran que fue él quien los formuló por primera vez. Otro libro suyo de gran repercusión, también obra maestra, es su tratado *De iustitia et iure*. Este Companion se centra en la presentación de estas dos obras suyas, por ser las más populares entre todas las que compuso. Los editores creen también que Molina es uno de esos autores que no han tenido la desgracia de ser más frecuentemente citados que leídos. En los tiempos de la Escolástica de los siglos XVII y XVIII sus obras estuvieron siempre presentes y, una vez pasados aquellos tiempos, en nuestros días no es raro encontrar referencias a sus obras, si es que uno las conoce y puede identificar su procedencia. Este Companion ayudará a encontrar trazas de Luis de Molina incluso en obras en las que nadie pensaría a la hora de buscarlas. Dado que a los ojos de Luis de Molina, la predeterminación física con la que el tomismo intenta explicar la confluencia de la voluntad divina con la libertad humana, no supondría otra cosa que un determinismo divino a la hora de salvar o condenar, él intenta compaginar ambas realidades aludiendo a la *ciencia media,* según la cual Dios va a conocer por adelantado que una persona determinada va a aceptar su gracia y Él va a colaborar con ella concediéndosela. Domingo Báñez aparece también en esta obra, por ser probablemente el adversario más decidido del molinismo, ya que él mismo se consideraba un intérprete auténtico del tomismo, que habría sido adulterado por la enseñanza de los jesuitas. Los editores consideran que la controversia *De auxiliis,* que tuvo lugar entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús, a través de miembros de sus respectivas órdenes, todavía conserva en nuestros días interés filosófico. Molina mantiene tres cuestiones sistemáticas de gran importancia: la primera de ellas es la libertad de la voluntad humana para decidirse por alternativas diversas, sean cuales sean sus condiciones externas o internas, sus deseos o creencias, o el conjunto de las circunstancias en las que se mueve; la segunda es su concepto de *ciencia media,* que permitiría a Dios conocer las contingencias futuras sin por ello predeterminarlas; la tercera se refiere a la forma especial en que se da la interacción causal entre las potencias necesarias y las contingentes. Se analiza también en este volumen la posición de Leibniz ante las tesis de Molina, con la sensación de que la postura de Molina es de naturaleza racional y, en cualquier caso, supone que Dios tiene en cuenta la contingencia del comportamiento humano a la hora de colaborar a su salvación. Respecto al ámbito del derecho, Molina vivió en tiempos en que el *ius gentium* iba independizándose progresivamente del *ius naturale*. Queda claro, con todo, que la mentalidad jurídica de Molina no ha sido objeto de demasiada atención en lo referente a su contribución a las ciencias sociales, si comparamos esta realidad con la atención tremenda suscitada por sus cuestiones teológicas sobre la predestinación divina y la libertad humana. Sin embargo las numerosas ediciones de su obra *De iustitia et iure* nos indican que fue más leído de lo que pueda pensarse en nuestros días. Puede ser cierto que Molina haya sido el primer autor en reconocer que un esclavo puede tener un *ius qua homo,* afirmación que tardaría algunos siglos en tomarse por cierta. Aun así mantiene que existe el derecho a esclavizar a un hombre pero, al mismo tiempo, sostiene que este esclavo tiene derechos que deben ser respetados. En el campo económico analiza asuntos como el de la usura, el

interés a cobrar por un préstamo, la teoría de los precios justos o la teoría monetaria. Molina dedica menos atención a la ley pública que a la ley privada, y parte de los marcos conceptuales de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, pero modificándolos de una manera personal y creativa. Interesantes son también sus enfoques sobre la guerra y sus implicaciones, así como sobre la forma de llegar a obtener una mentalidad económica adecuada. De todo el conjunto de sus propuestas en el campo del derecho se puede deducir que Molina fue más importante por los enfoques generales de los temas legales y económicos, que por los detalles concretos de su doctrina económica. En este volumen también se da a conocer la herencia medieval que lleva en su interior la doctrina de Molina, así como su influencia a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Sin duda alguna tenemos en este volumen una guía muy competente para adentrarnos en la mentalidad de un autor tan controvertido como interesante, el jesuita Luis de Molina. Antonio Navas

KÖRTNER, U. H. J., *Gottesglaube und Religionskrikik*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, 166 p. ISBN 978-3-374-037537-9.

La "Fe en Dios y la crítica de la religión" consta de cinco capítulos. El primero "La iglesia de los ateos", analiza la actual crítica religiosa y las principales corrientes ateas. El segundo se centra en la carencia de Dios, se analiza el positivismo de la revelación y la problemática sobre una era sin Dios, propuesta por Bonhoeffer. El capítulo tercero, la crítica religiosa de la religión, se centra en el actual pluralismo religioso y en las corrientes críticas dentro de la teología, así como los retos culturales que se presentan al cristianismo en una sociedad secularizada. El cuarto capítulo, Dios y el cerebro, analiza la actual teología neurológica. Las experiencias religiosas tienen un elemento cultural que mediatiza y determina lo que se experimenta como religioso. Finalmente, el último capítulo, "Fe en Dios y tolerancia" , evalúa las luces y sombras de la historia del protestantismo, su potencial de violencia y los distintos acontecimientos que ha generado. También se estudia la justificación como elemento a interpretar desde la paciencia divina, que enmcarca el contexto teológico de tolerancia. El volumen es divulgativo, ofrece una síntesis de las principales temáticas ya tratadas por Körtner y muestra un conocimiento actualizado de las distintas problemáticas teológicas. Juan A. Estrada

LADARIA, L. F., *Jesús y el Espíritu: la unción,* Monte Carmelo, Burgos 2013, 210 p. ISBN 978-84-8353-550-9.

La publicación que os presenta hoy la editorial Monte Carmelo recoge artículos dispersos del autor en diferentes revistas y obras en colaboración, que han sido publicados a lo largo de treinta años. Por tanto, la unión de todo lo que contiene este volumen se encuentra en la temática general, basada en el hecho de que Jesús, por haber sido ungido por el Espíritu, se convierte realmente en el Ungido. En la presentación de estas páginas Luis Ladaria rinde homenaje al P. Antonio Orbe, del que se considera discípulo y al que atribuye la inspiración que le hizo componer todos estos escritos. Los artículos están agrupados en nueve secciones. La primera acoge los artículos relativos a la humanidad de Cristo y el don del Espíritu. La segunda contiene la Cristología del Logos y la Cristología del Espíritu. La tercera está dedicada a la unción de Jesús y el don del Espíritu. En la cuarta encontramos el tema de Jesús y el Espíritu Santo en la obra de sal-

vación, con consideraciones en torno a la Declaración *Dominus Iesus*. La quinta analiza el bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers. La sexta está dedicada nuevamente al mismo santo, al tratar de la *unción de la gloria celeste,* gloria y Espíritu Santo en Hilario de Poitiers. La séptima alude a la doctrina de Gregorio de Elvira sobre Jesús y el Espíritu Santo. La octava comenta la visión de Atanasio de Alejandría sobre la unción de Cristo. La novena une las doctrinas de Hilario de Poitiers y Atanasio de Alejandría. El hecho de que Jesús sea realmente el Ungido, puesto que lo fue por obra del Espíritu Santo, es lo que da unidad a este libro, que contiene una recopilación de obras anteriores producidas a lo largo de un gran espacio de tiempo. Ignacio Jiménez

LEUZE, R., *Theologie der Religionsgeschichte,* Lit Verlag, Münster 2014, 198 p. ISBN 978-3-643-12507-1.

Hasta mediados del siglo XX se trató la religión como un producto ilusorio de la mente humana, del que se esperaba que desapareciera, con el avance de la ciencia. Sin embargo en estos momentos la religión vuelve a ser objeto de estudio, no precisamente por el planteamiento de nuevas cuestiones teológicas, sino por el interés que suscita en el campo de la cultura, la sociología y la política. Solamente sobrevive de algún modo la ética cristiana, mientras que la dogmática sigue siendo considerada como algo de valor al menos discutible. Este estudio tiene por objeto no aceptar esa disminución de credibilidad hacia la dogmática cristiana. Un problema que sigue planteándose entre las religiones monoteísticas es el de la validez de cada una de ellas, dado que todas ellas se presentan como la verdadera revelación de Dios. Además habrá que tener en cuenta la aparición de nuevas religiones para examinar su pretendida validez en el campo de las creencias. En este sentido, la religión Bahai se presentaría como una continuación de la revelación empezada por Dios en el Judaísmo y continuada en el Islam. El Crsitianismo quedaría en medio, como un cuerpo extraño, con una concepción de Dios que difiere de las otras tres religiones. El autor estudia a fondo en la India el hinduismo, con su revelación, así como el budismo, que niega cualquier tipo posible de revelación. Se plantea el autor la posibilidad de armonizar de algún modo las religiones monoteístas con la religiosidad india. En la relación entre las religiones monoteístas parece que la fe cristiana, con su visión de Dios como Trinidad, aportaría algo más que las otras en el conocimiento interno de la divinidad. Esto no quita que tanto el Judaísmo como el Islam tienen su derecho propio. Nos encontramos con tres creencias de igual dignidad, en la que solamente el cristianismo tiene la pretensión de conocer algo de Dios por dentro. La historia de las religiones nos muestra dos ámbitos que deben ser considerados como alternativos. Por una parte las religiones que están marcadas por la creencia en un único Dios; por otra parte están las religiones de la India, que obligan a descifrarlas constantemente para llegar a su realidad última. En cualquier caso la historia de las religiones debe intentar aclarar si estas religiones se apoyan sobre un fundamento sólido o si, por el contrario, se basan en engaños o ilusiones. Además hay que incorporar el aspecto que se conoce como el Dios oculto, que es una forma de manifestarse que se encuentra presente en todas las religiones monoteístas, desde el Judaísmo a la religión Bahai. En cualquier caso, el Cristianismo deberá defender seriamente la unidad del Dios único, si quiere permanecer en el círculo de las religiones monoteístas. El concepto de la unidad de Dios ocupa un lugar central en todas las religiones monoteístas, a pesar de que luego puedan percibirse grandes di-

ferencias entre ellas. La unidad de Dios es afirmada conforme a dos modelos: el trascendente y el dinámico. Cuando se afirma que Dios es completamente diferente del mundo que ha creado, no se afirma más que un aspecto de la realidad divina. El Dios presente en las religiones monoteístas se relaciona con lo externo a sí mismo: con toda la creación y particularmente con el hombre. Su unidad es un unidad en la diversidad, que es un modelo peculiar de la unidad divina. Dios incorpora a sí mismo todo lo creado, externo a sí mismo, y esto lo hace desde toda la eternidad. Especialmente importante es su relación a través de su Palabra, que constituye un momento exquisito de su comunicación hacia el exterior. Este tipo de relación no es afirmada sólo por el Cristianismo, sino por todas las religiones monoteístas, con lo que incorporan el modelo dinámico al modelo trascendente. Pero en el modelo cristiano la Palabra de Dios se hace hombre, con lo que la propia humanidad se inserta de alguna manera en la propia esencia divina. El amor que Dios tiene a su creación hace que la distancia con ella se suprima en sus relaciones, tendiendo a una unificación entre ella y Él mismo. De esta manera Dios se identifica con todo lo demás y se convierte así en el Todo en todos. A lo largo del trabajo el autor se esfuerza en buscar los puntos de contacto entre las religiones monoteístas, sin ocultar por ello sus diferencias, con vistas a un entendimiento entre los fieles pertenecientes a esas confesiones religiosas. Miguel Gutiérrez

LOHFINK, G., *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue,* Herder, Barcelona 2013, 604 p. ISBN 978-84-254-3107-4.

El autor de esta obra, profesor de Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Tubinga, una cátedra que abandonaría en 1986 para ejercer como presbítero y teólogo en la "Comunidad Católica Integrada", es autor de numerosos artículos y libros sobre Eclesiología y Nuevo Testamento. En esta ocasión, G. Lohfink desea acercarnos al "verdadero Jesús" con actitud confiada y a la vez crítica y diferenciada. Tal como el título del libro adelanta, se nos presenta un trabajo, a modo de ensayo, sobre aquellas preguntas que han estimulado y justificado la más pura labor cristológica a lo largo de toda la historia del Cristianismo: qué quiso y quién fue Jesús de Nazaret. Un empeño nunca acabado, según sugiere el autor en su prólogo, ya que con Jesús nunca llegamos a un punto final y cada época debe salir de nuevo a su encuentro o, más bien, descubrir la fe que les sale al encuentro en Jesús, dentro de la realidad vivida, a quienes fueron los primeros testigos y buscaron describir y transmitir dicha fe. Se parte así de la idea de que no puede llegarse hasta el "Jesús verdadero" con independencia de la fe en toda investigación sobre él, tanto a nivel histórico como teológico. Porque, si bien para muchos investigadores ambos niveles pueden ser irreconciliables o no compatibles, para G. Lohfink resulta ser una apuesta posible y segura, tratando de demostrarlo a través del método de trabajo utilizado aquí, el cual, según su autor, ha pretendido ser "plenamente crítico e histórico", algo que resulta imprescindible para "purificarnos" de concepciones previas así como de tantos reduccionismos actuales en torno a la figura de Jesús, al ser asumidos estos en contra de la experiencia de los primeros testigos y transmisores. Tales reduccionismos han identificado a Jesús de muchas y diversas maneras (un profeta, un carismático de cualidades excepcionales, un revolucionario social, un terapeuta, un rabí fracasado, etc.) entre las cuales ha quedado excluida la que sería la reclamación más verdadera de aquellos testigos: su "divinidad". Al mismo tiempo, asumir

como método la crítica histórica posibilita al autor poder mostrar que en el cristianismo se trata de historia real, no de mitos ni ideologías, al proporcionar tal método una información veraz sobre el mundo que Jesús vivió, poniendo de relieve la relación de las fuentes de los evangelios entre sí y arrojando luz sobre las diversas capas de la tradición y sobre aquello que los evangelistas quisieron decir sobre él. Tras el índice y el prólogo inicial, e iniciando su recorrido con las herramientas proporcionadas por la teoría del conocimiento para aclarar determinados conceptos como "hecho" e "historia", G. Lohfink va desgranando a lo largo de los veintiún capítulos que componen el libro, diversos aspectos que ayudan a este acercamiento crítico a Jesús: su figura, su mensaje en palabras y hechos, y sus consecuencias posteriores para aquella comunidad que creyó en él y se sintió interpelada y "convocada" para proclamar el Reino de Dios que ya en Jesús se hizo presente. Un Reino que, como el autor apunta en el último capítulo, es más radical que todas las utopías ya que, al contrario de lo que ocurre generalmente en éstas que actúan como un sistema cerrado, en Jesús se mantienen las tensiones de la realidad (Estado y pueblo de Dios; individuo y comunidad; el *ya* del Reino de Dios y su *todavía no*; el reino como puro don y como posibilidad de ser buscado en libertad). Igualmente, parece haber recurrido hábilmente el autor a dicha tensión para sostener la compatibilidad y complementariedad de perspectivas (teológica, histórica, antropológica), de manera que una determinada experiencia de quienes convivieron y conocieron a Jesús, puede ser entendida tanto en su vertiente teológica como antropológica o histórica, sin que ninguna pueda excluirse, acudiendo G. Lohfink para tal actitud e interpretación "conciliadora", curiosamente, a alguno de los axiomas escolásticos de la teología de la gracia. A lo largo del texto se trasluce el énfasis especial puesto en la función "interpretadora" de la Comunidad del Pueblo de Dios (testigos de Jesús y transmisores de la fe) de los hechos y acontecimientos que tuvieron lugar entonces y que para el autor constituyen esa historia real que es objeto de la investigación llevada a cabo. Con un aparato crítico justo, propio del estilo escogido para este estudio, la obra finalmente se concluye con un útil índice de pasajes bíblicos. Tenemos por tanto en conjunto una obra sugerente en muchas de sus páginas e interesante, como suele serlo toda investigación seria que se inserta en esta larga búsqueda a lo largo de la historia de la identidad de Jesús de Nazaret, siempre sorprendente e inagotable.

Felicidad Prieto

NEUDECKER, R. *I molteplici Volti del Dio único. Dialogo ebraic.-cristiano: una sfida all'esegesi,alla teologia e alla spiritualità*, Gregorian Biblical Press, Roma 2012, 239 p. ISBN 978-88-7653-656-4.

Reinhard Neudcker es profesor de literatura rabínica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Estudió durante casi siete años en el Hebrew College – Jewish Instute for Religion de Cincinnati (OH, USA) en donde convivió con varias generaciones de futuros rabinos, siguiendo su régimen de vida. Este dato aporta una especial autoridad al libro que reseño.

Tras el prefacio y la introducción, encontramos un texto estructurado en tres partes y un apéndice, finalizando con tres magníficos índices: abreviaturas, peronas y temáticas, e índice general.

La primera parte del libro se ocupa de las diversas etapas por las que ha pasado el encuentro y el diálogo judeo-cristiano a la luz de los documentos vaticanos. Por supuesto encontramos en esta parte un autorizado análisis de

la génesis de la declaración conciliar *Nostra Aetate*, así como un autorizado estudio de sus contenidos. No olvida dar cuenta de los ecos que la declaración fue suscitando en ambientes judíos: aquí recoge un excelente y documentado texto de uno de sus maestros, el Rabino Samuel Sandmel en donde éste intenta corresponder a Nostra Aetate en el mismo tono de la declaración. El texto fue publicado en Nueva York en 1967.

Continúa Neudecker analizando el contenido de un segundo documento redactado por el entonces Secretariado para la Unidad de los Cristianos, *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración conciliar Nostra Aetate nº 4*, (diciembre de 1974. Y lo hace desde el criterio dde contemplar lo que es esencial para los judíos desde su propio punto de vista. No podía faltar, finalmente, en esta primera parte un extenso análisis del segundo gran documento del Ya Pontificio Consejom para la Promoción de la Unidad de los Cristianos titulado *Subsidios para una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica* (junio de 1985, a los 20 años de la declaración). El análisis de este documento toca todos sus contenidos: enseñanza religiosa y judaísmo, relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, Raíces judías del cristianismo (apartado extenso), los judíos y el Nuevo Testamento, la liturgia, judaísmo y cristianismo en la historia y observaciones finales. Un excursus sobre el valor del diálogo teológico recoge los temores de la parte judía al entrar en esta aventura y acaba enumerando cuatro condiciones necesarias para valorar dicho diálogo: no pretender resolver todos los problemas, competencia de los interlocutores, confianza y respeto mutuos y, finalmente, tener muy claros los límites del diálogo, pues hay confesiones de fe que no se pueden abordar únicamente en el orden discursivo.

Cuando entramos en la segunda parte encontramos un magnífico recorrido por la obnra de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI en pro del diálogo judeo-cristiano. De Juan Pablo II destaca tres momentos clave: la memorable visita a la Gran Sinagoga de Roma con sus premisas de ciertos recelos y los magníficos intercambios de discursos durante la visita; la apertura de relaciones diplomáticas con el estado de Israel –encuentro del papa con el primer embajador-; el gran jubileo del 2000 con el gran acto de penitencia celebrado en el Vaticano, con reconocimiento de la responsabilidad de muchos cristianos en los sufrimientos del pueblo judío (primer domingo de cuaresma, 12 de marzo de 2000) y la mundialmente resonada visita del papa a Tierra Santa conteniendo comentarios sobre los discursos allí pronunciados. Dentro de este apartado y en conexión con el Jubileo encontramos un análisis del documento preparado durante largos años por la Comisión para las Relaciones con el Judaísmo *Nosotros recordamos. Una reflexión sobre la Shoah* (16 de marzo de 1998), previo a la petición penitencial de perdón celebrada en la liturgia anteriormente citada. Termina el apartado con una referencia al reconocimiento del pueblo judío hacia el esfuerzo de Juan Pablo II y con la oración de papa por el pueblo judío.

De Benedicto XVI, Neudecker recoge asimismo el evento muy destacable de la visita a la Gran Sinagoga de Roma (17 de enero de 2010) en donde son recogidos los discursos de las tres principales autoridades judías de Italia además del pronunciado por el pontífice. En este apartado sólo he echado de menos dos acontecimientos relevantes de este pontificado con respecto al judaísmo: la oración en el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau (28.05.2006: viaje apostólico a Polonia) y el viaje apostólico a Tierra Santa, especialmente la visita y firma en el libro de honor del Yad Vašem (11.05.2009) y oración en el Muro de las Lamentaciones (12.05.2009).

La tercera parte del libro recoge escogidísimos textos rabínicos que nos dan una idea muy precisa de algunos atributos del único Dios en el pensamiento del rabinismo: el amor de Dios a la humanidad, el sufrimiento de Dios por los hombres, la necesidad que Dios tiene de ellos y, finalmente, los diversos y múltiples rostros con los que Dios viene acogido en el rabinismo.

El Apéndice recoge los textos eclesiales que se han ido analizando a lo largo de la obra y, finalmente, el libro termina con los magníficos y útiles índices ya reseñados.

Se trata de un libro escrito con autoridad científica y con una gran capacidad de empatía de encuentro y diálogo. Por esta razón debe ser catalogado entre los libros que abren camino a quienes están empeñados en las relaciones judeo-cristianas puesto que pone al descubierto lo que podríamos decir constituyen "ecos fundamentales" del alma judía así como el esfuerzo desarrollado por la Iglesia en los últimos 50 años por acoger esos ecos, tantas veces dolorosos y aún trágicos y de responder a los mismos en una doble dirección: la petición de perdón por la responsabilidad propia y la acogida para la reconciliación para un nuevo camino de entendimiento y diálogo en el amor mutuo bajo la mirada del único dios. José Luis Sánchez Nogales

NGUYÊN VAN THUÂN, F.-X., *La alegría de vivir la fe,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 142 p. ISBN 978-84-9715-303-4.

Este libro contiene una serie de charlas que tuvo el arzobispo François-Xavier Nguyên Van Thuân, que fueron recogidas por algunos jóvenes asistentes a las mismas. Las charlas fueron pronunciadas en distintas ocasiones, con la intención de educar en la fe a sus compatriotas vietnamitas, con los que se fue reuniendo en diversas partes del mundo. El propio autor nos ilustra en el sentido de que en ellas intenta expresar su experiencia de fe, de una manera sintética, sencilla y humilde. El Consejo Pontificio *Justicia y Paz* ha preparado la publicación de estas conferencias con la esperanza de favorecer una nueva primavera para el pueblo vietnamita y para toda la Iglesia, aprovechando su contenido relacionado con la enseñanza de la fe y el mensaje de amor y perdón que transmite en ellas, sobre todo si se tiene en cuenta el largo encarcelamiento sufrido por el autor. El propio arzobispo muestra su deseo de ser, como la madre Teresa de Calcuta, un lápiz en las manos de Dios para que Él escriba lo que quiera. El texto tiene todas las características de un testamento espiritual en el que brilla de manera especial la alegría. El arzobispo nunca ha estado de acuerdo con algunos de los enfoques actuales sobre Dios, según los cuales Éste robaría la dignidad al hombre. Nguyên Van Thuân, por el contrario, manifiesta que es imposible dejar de experimentar la alegría cuando se vive en unión con Jesucristo, Hijo de Dios, al modo propio de una humanidad nueva promovida por Él. Insiste particularmente en la importancia de la fe, porque es ella la que genera alegría y aumenta la belleza de la vida. Esta fe tiene la virtud de regenerar las personas que se han visto deshechas interiormente por las culturas contemporáneas de la nada y de la muerte. La persona que ama con el mismo amor con el que nos amó Cristo se siente como una persona plena, de una manera que excede el plano meramente humano. La alegría que nace de Jesús se concreta en el vaciamiento de uno mismo, en entrega absoluta al Otro, que es Dios, así como en vivir para los demás como fruto del amor que nace del propio Dios. Quererse sólo a sí mismo es vivir en un infierno, del que solamente nos puede sacar el amor infinito que Dios nos tiene. El autor confiesa que estas

charlas las ha impartido con el corazón en la mano. Dos documentos suyos ayudaron a la comunidad vietnamita de forma especial, tanto en los tiempos de la dominación comunista, como en la época del capitalismo consumista. Desde la prisión intentó seguir siendo un faro de referencia para las comunidades católicas vietnamitas dispersas por el mundo. Fueron trece los años que pasó en la cárcel, que no fueron capaces de extinguir su confianza, su alegría y su esperanza en el futuro. Cree, con todo, que este testimonio suyo será solamente un pretexto que usará Dios para seguir llegando con mensajes de fe y alegría a los vietnamitas católicos del todo el mundo. Miguel Gutiérrez

PANIKKAR, R., *La religión, el mundo y el cuerpo,* Herder, Barcelona 2014, 153 p. ISBN 978-84-254-3092-3.

Esta publicación contiene cuatro artículos del autor, que vieron la luz con anterioridad en diferentes medios. El hilo conductor que une a los cuatro es la dimensión humana de la religión. Por tanto salta a la vista que es la unidad temática la que ha movido a los editores a incluirlos en el presente volumen. Los responsables de esta iniciativa están convencidos de que las ideologías totalitarias en la ciencia y en la política aspiran a arrinconar la religión en un espacio propio segregado del resto de la sociedad, separado del mundo y del cuerpo, constriñendo de esta manera una aspiración humana tan fundamental como la religiosa. Panikkar cuestiona seriamente el modo de vida tranquilo de quienes se consideran protegidos por su fe y, con mayor razón, el de los que utilizan la religión como instrumento de dominación sobre los demás. Son, por tanto, cuatro los textos que abordan esta problemática de la relación entre la religión, el mundo y el cuerpo. En el primer texto el autor trata sobre la conversión de la que están necesitadas las religiones, renunciando al monopolio que pretenden tener sobre el hombre. El segundo texto ofrece un estudio de las religiones que busca evitar que se separen del mundo, como sucede a menudo. En el tercer texto se plantea la posible solución a la antítesis que se da en nuestra sociedad, entre quienes adoran el cuerpo, como si se tratara de un ídolo, y quienes lo desprecian o desconfían de él, como si fuera la fuente de todos los males. El cuarto texto se centra en las posibles conexiones entre medicina y religión, subrayando que la salud y la salvación no deberían confundirse, aunque deberían relacionarse la una con la otra con armonía. Estos cuatro textos caminan por la senda habitual por la que han discurrido las obras de Panikkar, que es un crítico radical del abuso de la tierra y del hombre, como realidades lamentablemente omnipresentes. Su pretensión consiste en auspiciar una paz entre la religión y el mundo material, que no sólo considera posible, sino indispensable para la evolución de la humanidad. Anima, como no podía ser por menos, a conocer a fondo la religión de los otros, como base para un diálogo posterior, que debería estar todo él impregnado de amor. En relación con el estudio de las religiones se manifiesta partidario de algo semejante al antiguo *Studium Generale,* superando la multidiversidad que afecta ahora a las universidades, integrando los vectores divergentes de la conciencia humana en un cuadro intelectual lo más integrador que se pudiera. La Encarnación de Cristo, con su ascensión a los cielos y la asunción de su madre María, han estado siempre tan presentes en la mentalidad cristiana, que la Iglesia siempre ha sido más proclive a condenar los espiritualismos excesivos, que quitaban valoración a la materia, que a quienes se dejaban llevar en demasía por los aspectos menos aceptables de ésta. Respecto a la salud, el autor postula un equilibrio, en el que se aparten de la propia

conducta tanto las malas dietas como los pecados, ya que ambas cosas atentan contra la misma. La mente del autor está siempre interesada (en todos los temas que toca) por integrar lo arcaico-tradicional con lo científico-moderno, con vistas a una mejora de calidad de la vida humana.

Ignacio Jiménez

PLANELLAS I BARNOSELL, J., *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014, 299 p. ISBN 978-84-254-3383-2.

Las referencias a la pobreza en el Vaticano II son abundantes, pero dispersas: no hay un tratamiento sistemático del tema o de algunos de sus aspectos en ninguno de sus documentos. Joan Planellas viene trabajando hace tiempo con la intención de sistematizar la aportación del Concilio sobre el tema. El resultado de este trabajo (basado en el estudio de fuentes y en la consulta de la abundante bibliografía disponible sobre el Concilio) es lo que ofrece en este libro, que está estructurado siguiendo el desarrollo de las cuatro sesiones conciliares. En este recorrido temporal analiza textos sobre la pobreza en *Sacrosanctum Concilium, Lumen gentium, Gaudium et spes, Apostolicam actuositatem, Perfectae caritatis, Ad gentes* y en los tres decretos sobre el ministerio ordenado (*Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*).

Si el debate inicial en torno a la constitución sobre la liturgia fue el primer momento en que el tema apareció en el aula (criticando el lujo en las celebraciones y, de paso, exhortando a la austeridad en los ministros de la Iglesia, especialmente a los obispos), es sin duda *Lumen gentium* donde el tratamiento de la pobreza alcanza un mayor nivel teológico (sobre todo en el n. 8). Tampoco puede ignorarse *Gaudium et spes*, ya sea cuando trata de la misión de la Iglesia con los más necesitados, ya en los capítulos de la segunda parte sobre la vida económico-social o la comunidad de los pueblos. Evidentemente la diversidad de enfoques se deja sentir: no es lo mismo la pobreza en la vida de la Iglesia (que adopta además rasgos específicos para los obispos y sacerdotes y para los religiosos) que los pobres como destinatarios prioritarios de la actividad de la Iglesia; ni es lo mismo la pobreza como virtud deseable que la pobreza como realidad inaceptable porque margina a pueblos enteros. Pero más allá de todo eso está el sentido teológico de la pobreza, que tiene un profundo carácter cristológico, tal como se sintetiza admirablemente en el texto más elaborado sobre el tema, el ya citado de *Lumen gentium* 8. Planellas no solo estudia los textos, sino también los principales protagonistas en el aula y fuera de ella. Sigue la pista del grupo "La Iglesia de los pobres", formada por obispos y teólogos, cuyo papel sensibilizador fue importante al comienzo del Concilio para ir decayendo luego por las disensiones de sus miembros ante los enfoques alternativos por los que optaban unos y otros, más teológico, más pastoral, más sociológico. A nivel personal destaca sobre todo la figura del cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, que tuvo intervenciones muy significativas dentro y fuera del aula: la primera fue a propósito de la liturgia; también lo hizo, por escrito esta vez, en relación con la vida de los presbíteros; y fuera del aula, una conferencia en El Líbano y el informe sobre el tema que presentó a Pablo VI a petición de este. Pero fue Lercaro uno de los primeros que se apartó del grupo "La Iglesia de los pobres, como ocurriría luego con Mr. Ancel ante la orientación excesivamente sociológica e ideologizada que propició en él el teólogo Paul Gauthier.

La lectura de esta obra ayuda a captar de forma ordenada un tema tan disperso que nunca llegó a tener el carácter de eje teológico para la comprensión

misma de la Iglesia, en el sentido en que lo pretendió desde el principio el cardenal Lercaro. Planellas es optimista en sus conclusiones por la abundancia de referencias que ha encontrado y sistematizado, pero la historia posterior quizás invita a matizar ese optimismo reconociendo que muchas de esas referencias obedecían a deseos particulares de algunos padres conciliares sin que llegarán a marcar decisivamente el rumbo de la Iglesia. Ildefonso Camacho

RAMING, IDA, *Römisch-katholische Priesterinnen*, Berlín, LIT Verlag, 2013, pgs., 130, ISBN 978-3-643-12307-7.

"Sacerdotisas católico-romanas. Realidad en la Iglesia actual y futura" es el título de este volumen de la doctora Raming. La primera parte se centra en una evaluación y síntesis de la discusión actual en pro y en contra de la ordenación de la mujer y analiza la falta de fundamentos bíblicos y el ahistoricismo de algunas propuestas en contra. Un apartado se dedica al significado de la ordenación de mujeres con vistas a una reforma de la Iglesia, así como el movimiento internacional en favor de la ordenación que se ha desarrollado en la Iglesia católica. La segunda parte se centra en las resistencias a la ordenación que se han producido desde el Vaticano II y las contrarréplicas que se les ha hecho, con especial énfasis en la posición de Juan Pablo II en su "Ordinatio Sacerdotalis" y en el trasfondo de una teología tradicional sobre el ministerio, que cierra el paso a las mujeres. Esta discusión se completa con algunos documentos que han tratado la temática dentro de la iglesia católica. Juan A. Estrada

REES, W. (HG.), *Ökumene. Kirchenrechtliche Aspekte, Lit Verlag*, Münster 2014, 276 p. ISBN 978-3-643-50554-5.

El papa Benedicto XVI, ante los representantes de la Iglesia Unificada Evangélico-Luterana de Alemania, afirmó que el ecumenismo no es para la Iglesia Católica una cuestión de estrategia, sino de compromiso real, y esto a pesar de que la Iglesia Católica no pertenezca al Consejo Ecuménico de las Iglesias. Esta actitud es la que confiere una importancia especial al encuentro que tuvo lugar en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck del 13 al 15 de Febrero de 2012, sobre el tema del ecumenismo, contemplado desde las cuestiones canónicas y teológicas, con vistas a fomentar la unión de los cristianos a través de una práctica viva del ecumenismo. Todo lo que se expresó allí, hasta los saludos, se han incluido en este volumen. Las conferencias trataron sobre las cuestiones actuales del diálogo ecuménico desde el punto de vista del Pontificio Consejo Ecuménico para la Unidad de los Cristianos; fundamentos jurídicos de la convivencia ecuménica; nuevas estructuras constitucionales que permitan un nuevo derecho canónico ecuménico; cuestiones preliminares al servicio de la reconciliación. En los círculos de trabajo se trataron temas sobre: los matrimonios interconfesionales; posibilidades en cuanto a proyectos ecuménicos a nivel de las iglesias locales; comunidad ecuménica en la celebración de los sacramentos y de las fiestas litúrgicas; el ecumenismo en las iglesias del sur, con alusión particular al próximo oriente, África, Nigeria y Costa de Marfil; el ecumenismo en la escuela y en la enseñanza. También hubo intervenciones bajo el nombre de *impulsos para una plataforma para la discusión*, en los que pudieran manifestarse el diálogo ecuménico y la praxis ecuménica desde la perspectiva de cada una de las confesiones, con sus puntos de vista, límites y problemas específicos Entre ellas contamos con una declaración

desde el punto de vista católico; otra desde el punto de vista evangélico; otra desde el punto de vista anglicano; otra desde el punto de vista de la ortodoxia y otra desde el punto de vista de los viejos católicos. En conjunto una aportación realmente valiosa al ecumenismo, en un clima de respeto mutuo y de atención a los planteamientos ajenos a los propios, con un buen caudal de datos a tener en cuenta para que pueda seguir adelante el movimiento ecuménico.

Miguel Gutiérrez

ROSSI, M. M. – ROSSI, T., *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso ne temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro,* Angelicum University Press, Roma 2014, 266 p. ISBN 978-88-88660-45-5.

Las autoras se presentan a sí mismas como seguidoras profesionales del magisterio teológico de Benedicto XVI, desde el primer día de su pontificado. Naturalmente notaron en seguida la diferencia con su predecesor Juan Pablo II. Les llamaron la atención algunos aspectos de su doctrina, tales como su inmensa erudición, la gran capacidad para hacer diagnósticos sobre nuestro tiempo, sin caer por ello en la impronta nada atrayente de los documentos formales, académicos o abstractos, como podría haberse esperado de un antiguo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Las autoras destacan en los escritos de Benedicto XVI su sabiduría oculta, no combativa, con una teología forjada en la vida, nada parecido a un producto salido de una cátedra, con una profunda solidaridad con todo lo humano, sin ser nunca pretencioso en su forma de expresarse. También destacan su manera de parlar del absoluto, de la verdad y del amor, en términos en los que puede constatarse que nunca daba muestras de cansancio a la hora de tratar de estos temas. Tampoco lo han encontrado proclive a dejarse impresionar por la incomprensión y la lucha que exigen ese tipo de temas, al mismo tiempo que no ha ocultado las debilidades de los cristianos, sus complejos y sus fallos a lo largo de la historia. Las autoras subrayan el excepcional equilibrio entre la agudeza teológica y el estilo sapiencial, más fácil de degustar en sus escritos que cuando intervenía personalmente en sus discursos. Subrayan cómo le han preocupado siempre los riesgos y los costos de los errores culturales contemporáneos, confiando siempre en la renovación espiritual constante en Cristo, que fue uno de los elementos que les hicieron percibir la semejanza con la teología de santo Tomás de Aquino, por el hecho de que se las recordaba en muchos aspectos. Al igual que en el caso del gran teólogo, descubrieron en él una gran atención al movimiento cultural de nuestro tiempo, así como a las crisis epistémicas contemporáneas, subrayando particularmente la gracia de Dios y la fuerza del bien para superar todos esos retos. Para mostrar los puntos comunes con santo Tomás se han fijado especialmente en obras distintas a su Suma Teológica: las obras de tipo exegético, apologético e interreligioso. Subrayan en esta obra el hecho de que, al igual que se estilaba en las aulas en tiempo de santo Tomás de Aquino, Benedicto XVI se ha expresado de una manera tan espontánea y humana, que ha creado una relación casi confidencial con los fieles. Ha mantenido con ellos un contacto vital y cotidiano, entre él como maestro y los fieles como alumnos. Con ello las autoras confiesan que han pretendido resaltar, no solamente el tomismo de alguien que se ha confesado amigo de santo Tomás de Aquino, sino también su manera amistosa de relacionarse con los que serían sus alumnos, los fieles de la Iglesia Católica. Creen que su dimisión como pontífice hace todavía

más sugerente su manera de entender la teología y de transmitirla, uniendo a todo lo dicho un desenlace inesperado hacia el silencio contemplativo. Aquí ven también una semejanza con los grandes teólogos medievales, al dejar tras de sí gran cantidad de puntos sugerentes, que están convencidas de que serán desarrollados a lo largo de mucho tiempo. Están seguras que de habrá una auténtica estela de seguidores de Benedicto XVI que perpetuarán su pensamiento y su doctrina, a través de innumerables senderos de la fe. Cada capítulo está precedido por una introducción breve del aspecto concreto del magisterio de Benedicto XVI que se trata en ese momento. Se analizan en estos capítulos las interrelaciones, más o menos explícitas, con otros ámbitos del saber teológico o del sentido de la fe, todas ellas interrelaciones escogidas por su sintonía con los planteamientos mentales de santo Tomás de Aquino. Y cada capítulo acaba con textos del santo, para animar al lector a su lectura directa. De esta manera se rinde homenaje en estas páginas a un papa como Benedicto XVI, especialmente en sintonía con la crisis epistemológica y de fe de nuestro tiempo, tal y como hizo el gran teólogo medieval. Miguel Gutiérrez

ROSSINI, C. – SCIADINI, P. (EDS.), *Enciclopedia de la oración,* San Pablo, Madrid 2014, 1181 p. ISBN 978-84-285-4168-8.

Según advertencia de la propia Editorial San Pablo, este volumen está conectado con otros dos, publicados anteriormente por la misma: *Diccionario de Mística* y *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* publicado el primero en 2002 y el segundo en el año 2000. En este diccionario de la oración se parte de los fundamentos bíblicos, recogiendo formas de oración que se han desarrollado a lo largo de los siglos, con el objeto de orientar a los fieles en lo que es la experiencia viva de la oración. No se ha seguido el estilo de los diccionarios sino más bien el de las enciclopedias, porque esta manera de presentar los temas se adapta mejor al ensayo o pequeño tratado, en lugar de ofrecer la materia por voces aisladas. Se ha prestado especial atención a las edades de las personas, a su condición existencial, a los estados de vida (familia, sacerdocio, vida consagrada en las diferentes órdenes religiosas) y a las situaciones dolorosas que marcan la vida humana. Todo lo que tiene que ver con la vida humana se ha procurado incorporar, para intentar llegar a la integridad de la persona, por lo que se han incorporado expresiones culturales que interesan al hombre de siempre y al de hoy, como son la filosofía, la música o el sentido de lo sagrado, llegando a interesarse por fenómenos que rayan con el mundo de la magia. Los editores han tenido en cuenta la realidad de los sitios de internet, que han proliferado hasta un punto increíble, con la intención de aclarar los elementos típicos de la oración cristiana también a través de estas modernas vías de comunicación que son los medios de comunicación de masas. No han pretendido ser exhaustivos, ya que esto habría llevado a la composición de una obra de difícil manejo, por excesiva complejidad de su estructura o por lo denso de su lectura. Entre las religiones analizadas, conscientes de la enorme amplitud de los fenómenos religiosos en la humanidad, se han limitado a conocer la experiencia de oración en las religiones más conocidas. Se ha procurado componer una bibliografía detallada y diferenciada, que incorpora las bibliografías de los distintos autores colaboradores de la enciclopedia. La obra está estructurada en ocho secciones y un apéndice, y cada sección va precedida de una introducción orientadora de su contenido. Se comienza por la Biblia y la Teología, para continuar con la Patrística y la relación de los grandes libros que han marcado la

vida de oración a lo largo de la historia. Luego se presenta el fenómeno de la oración en determinadas áreas geográficas, como América, Extremo Oriente, África o Europa. Una sección está dedicada a las diferentes escuelas de oración y otra a la forma en la que se debe abordar la pastoral de la oración. La penúltima sección contiene lo que interesa sobre la oración en las confesiones cristianas y las religiones no cristianas, quedando para la última sección todo lo referido a la relación entre algunas ciencias humanas y la oración. Esta enciclopedia constituye un instrumento de estudio y de trabajo de un gran valor, al servicio de un tema de tanto interés en nuestro mundo como es el de la oración, por la enorme revalorización que ha sufrido en él todo lo que esté relacionado con la espiritualidad. Antonio Navas

ROSZAK, P., *Credibilidad e identidad. En torno a la teología de la fe en santo Tomás de Aquino,* Eunsa, Barañáin (Navarra) 2014, 282 p. ISBN 978-84-313-2971-6.

El autor quiere colaborar a mostrar los fundamentos de la credibilidad del cristianismo, para hacer ver cómo su propuesta tiene sentido. A primera vista puede parecer sorprendente que, para buscar la forma de dotar de credibilidad al mensaje cristiano en nuestros días, se remonte hasta el siglo XIII, inspirándose en santo Tomás de Aquino. Pero es que está convencido de que el santo se caracteriza por una honestidad intelectual y un rigor en sus investigaciones, que no lo deja engañarse por percepciones superfluas que pudieran contradecir al tremendo instinto de la realidad con el que estuvo dotado. A través de sus obras se puede llegar a la fuente de donde brota su saber, teniendo en cuenta su contexto histórico, para extraer de ellas lo que es válido para siempre y no perderse en planteamientos coyunturales que no tengan nada que aportar en tiempos diferentes de aquél en el que fueron expresados. El autor advierte al lector que, si ha tenido la mala suerte de topar con algunos *tomismos,* es posible que haya percibido la aridez de algunos de sus planteamientos, algo que no ocurriría con santo Tomás, muy diferente de los tomismos, como puede comprobarse al aplicar sus ideas a los problemas contemporáneos y verificar su utilidad para resolverlos. Santo Tomás de Aquino ha sido descubierto, algo tardíamente, como un exegeta realmente destacado. Su exégesis sabe ensamblar, de modo armónico, la interpretación doctrinal, la espiritual y la eclesial. En él se pueden abrazar de forma complementaria los elementos procedentes de la tradición bíblica, con los que proporciona el pensamiento metafísico. Su manera metafísica de proceder resulta complementaria del lenguaje teológico, hasta el punto de ser capaz de expresar los misterios de la fe de manera aceptable y fiel a la palabra de Dios al mismo tiempo. Si se tienen en cuenta conjuntamente sus dos aspectos de exegeta y pensador, su obra podrá ser comprendida como un todo armónico y no como un conjunto de piezas disgregadas sin demasiada relación entre sí. Nuestro autor sintetiza esta forma de actuar de santo Tomás de Aquino, diciendo que al santo le interesa la totalidad de la *sacra doctrina,* leída *sub ratione Dei*. El libro está organizado en cuatro capítulos. El primero está dedicado a proporcionar a la mentalidad postmoderna ese hilo conductor que se le ha perdido a la hora de explicar el mundo, y lo intenta desde la credibilidad que aporta la revelación cristiana. El segundo capítulo está dedicado a la credibilidad en el contexto filosófico, intentando descubrir los signos de los tiempos en el interior del pensamiento postmoderno. En el tercer capítulo se ofrece una semblanza de la situación cultural contemporánea, que se reflejaría

en tres *retratos ideológicos* (como él los llama), que estarían vigentes en el ambiente actual: el hombre postmoderno, el ateísta piadoso y el representante de la mentalidad postsecular. El hecho de que la credibilidad del evangelio deba procurarse en un tiempo y en un lugar concreto, aboca necesariamente a aceptar el diálogo como una exigencia. En el último capítulo del libro se da cuenta de las transformaciones intelectuales actuales más interesantes, siempre que coincidan en la referencia al pensamiento de santo Tomás de Aquino como denominador común. El autor desea confirmar la afirmación de Juan Pablo II sobre el santo, en el sentido de que sus obras constituyen *una novedad perenne,* por su capacidad de continuar siendo alguien que tiene mucho que decir, a pesar de los siglos pasados desde que legó su obra. Se incluye en este estudio una panorámica del tomismo actual, con las nuevas maneras de interpretar el pensamiento del santo que se dan hoy en la Iglesia. Miguel Gutiérrez

RUSCONI, R. – SARACO, A. – SODI, M., (A CURA DI), *La Penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia – Pastorale – Istituzioni*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 255 p. ISBN 978-88-209-9110-4.

El contenido de este libro pertenece al III simposio organizado por la Penitenciaría Apostólica y que tuvo lugar en Roma durante los días 16 y 17 de Noviembre de 2012. Este simposio tiene relación con el Año de la Fe convocado por Gregorio XVI y también con la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el tema *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Por el hecho de que el sacramento de la Penitencia regenera al hombre desde dentro, algunos padres sinodales afirmaron que la nueva evangelización pasa también por el confesonario. Este sacramento no habría que alinearlo con instrumentos de evangelización que utilizan preferentemente la palabra; en su caso al hombre le llega la buena nueva de manera especial cuando Dios le toca el corazón con la conversión y le muestra así su misericordia al recibirlo. De los dos simposios anteriores, el primero trató temas de la Penitenciaría Apostólica y del sacramento de la Penitencia, mientras que el segundo se remontó hasta los orígenes de la propia Penitenciaría Apostólica. Este simposio estudia la evolución sufrida por el sacramento desde los tiempos del papa Gregorio VII (que llevó a cabo una reforma de enorme calado en el seno de la Iglesia) hasta los del papa Bonifacio VIII, que convocó el primer gran jubileo de la historia. Un primer conjunto de trabajos giran en torno a una clave de lectura de la sociedad europea de los siglos XII y XIII, expresada con la frase *agere ponitentiam*. Se presenta la penitencia en los clérigos y en los laicos, la exaltación de la pobreza voluntaria, los predicadores itinerantes, las peregrinaciones y la cruzada, el caso especial de la penitencia armada de los caballeros Templarios, los pobres de Lión, los pobres Lombardos, los pobres Católicos, los pobres Reconciliados, el Jubileo. Se pasa luego a examinar la enseñanza escolástica de la teología, con definición del catálogo de autoridades, con las escuelas catedralicias y el nacimiento de la universidad. Son también analizadas las formas y los contenidos de la predicación con el propósito de obtener la penitencia y la conversión durante los siglos XII y XIII. Encuentran lugar en esta publicación los libros penitenciales y las celebraciones de la reconciliación, junto con los libros litúrgicos, incluidos los libros litúrgicos bizantinos. Uno de los trabajos está dedicado a la pastoral tras el IV Concilio Lateranense, tal y como se ejercitaba entre los movimientos laicales, las fraternidades y las herejías. No se podía dejar pasar por algo el Decreto de Graciano en el Latera-

nense IV, mostrando el origen de la obligación de la confesión. También tiene su lugar en este simposio, santo Tomás de Aquino, con sus conceptos de culpa, pena y redención. Los orígenes del Jubileo se analizan a caballo de los pontificados de Celestino V y Bonifacio VIII con consideraciones importantes sobre lo que supuso en su momento el conflicto entre *Ecclesia spiritualis* y *Ecclesia carnalis*. A propósito del Penitenciario Mayor se informa del estado actual de los estudios sobre esta figura, junto con las perspectivas de investigación que se abren. La última parte del volumen incluye una conclusión que está dedicada a la relación que existe entre la práctica litúrgica y pastoral con la gestión institucional de la penitencia. En esta conclusión se agrupan aspectos de gran interés, como la sacerdotalización de la penitencia, la relación entre el arrepentimiento y la expiación o la exaltación penitencial del poder de las llaves de Pedro. Todo un conjunto de datos, reflexiones y sugerencias de gran importancia, tanto para el conocimiento del sacramento de la Penitencia como para su mejora en los aspectos en que se considere conveniente o necesario hacerlo. Miguel Gutiérrez

SAN LUIS Mª GRIGNION DE MONTFORT, *Escritos marianos selectos. El secreto de María. Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen María*, San Pablo, Madrid 2014, 221 p. ISBN 978-84-285-4415-3.

La colección Biblioteca Clásicos Cristianos de la editorial San Pablo, ha engrosado recientemente su preciada lista con dos conocidas obras clásicas de uno de los santos y escritores marianos más significativos de la historia de la espiritualidad mariana: San Luis María Grignion de Montfort (1673-1716). La introducción corre a cargo del ya fallecido Andrés Molina Prieto, miembro de la Sociedad Mariológica Española, quien hace una sintética reseña de la vida, tratados (marianos, especialmente) y espiritualidad de este santo francés. La figura de Montfort y la pasión de su vocación no dejan en la indiferencia a nadie con cierta sensibilidad. Heredero de la tradición espiritual y misionera de la Francia postridentina, luchador incansable contra la mentalidad jansenista de esta época que asfixiaba los ideales evangélicos, Montfort se sitúa dentro la historia de la mariología en un momento donde se busca dar un sentido teológico a la devoción mariana, antes más proclive (en la edad media tardía) a supersticiones y plegarias vacías que a una verdadera imitación de María. En el "siglo de las luces", Montfort se encuentra a caballo entre la amplificación mariológica, haciendo uso de símbolos que buscan exaltar la figura de María (propio de la cultura barroca), y la mesura y el equilibrio razonable de la devoción mariana (propio de la cultura ilustrada), desde una inserción total en la cultura popular, entre el pueblo llano y humilde de las zonas de misión de Montfort, destinatario de sus prédicas y escritos, con quien usa un lenguaje comprensible, ordenado y directo. Personas pobres pero de buena voluntad que, según él, "tienen una fe más robusta que la generalidad de los sabios y creen con mayor sencillez y mérito". Él busca así corregir, combatir y superar las deformaciones marianas para que la devoción popular recupere su justo lugar dentro de Cristianismo. De la biografía del santo bretón se destaca su vida ministerial (sólo 16 años pero muy fecundos) llena de incomprensiones, recelos, contrariedades y dificultades en su itinerario pastoral por varias diócesis francesas; su temple moral y su rica espiritualidad mariana la cual sostenía su labor misionera y a él mismo ante el abandono de todos. Aparte de su otra faceta de fundador (las *Hijas de la Sabiduría* y los *Misioneros de la Compañía de María*, además de algún hospital, etc.), aquella faceta misionera-apostólica, itinerante, se ve enri-

quecida por la fecundidad de sus escritos, especialmente marianos, los cuales, dentro de la teología y ascética de entonces y según pondera el autor de la introducción, se "adelantan a su tiempo" a escritos magisteriales posteriores (conciliares y posconciliares) referentes a la "verdadera doctrina" mariana, por su sólido y hondo sentido y fundamento teológico-cristológico. Todo ello frente a las críticas de quienes no ven tal fundamento en los escritos marianos de Montfort. Éste, sin embargo, busca apoyo y justificación no sólo en la Sagrada Escritura sino también en una gran variedad de santos y teólogos marianos que aparecen en sus páginas. Este doble sentido cristológico y mariano es el que dejarían traslucir las fórmulas de Montfort, tan propias, de "a Jesús por María" y "a María por Jesús", mutuamente complementarias. De hecho, según se apunta, de las 26 obras más o menos breves y heterogéneas de Montfort, tres son las obras o pequeños tratados que destacan, a saber, "el amor de la Sabiduría Eterna", "el Secreto de María" y el "Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen", siendo estas dos últimas obras estrictamente marianas y de las que se ocupa esta edición. Las tres, sin embargo, guardarían una estrecha relación entre sí, con especial relevancia de la primera (más cristológica), de la que depende la tercera (mariana), de manera que la llamada "fórmula montfortiana de consagración a María" debe ser considerada el "colofón conclusivo" del primer tratado. Dicha fórmula se la considera de capital importancia al expresar en su conjunto toda la espiritualidad de Montfort y su idea de una "verdadera devoción" a María, pues implica la regeneración espiritual de la persona mediante la renovación de las promesas bautismales y la consagración plena y total a Jesucristo, por María, al modo de una "doble consagración". De esta forma se pretende resaltar la inseparabilidad de Jesús y de María en la vida cristiana, propio del seguimiento de Cristo que busca alcanzar a "Cristo-Sabiduría-Cruz", a través de la Virgen. Es ella quien prepara la interioridad del corazón humano para que el "puro amor reine" en él. De ahí, se concluye, la actualidad y "urgencia" del mensaje montfortiano que, al beber del ímpetu de la revelación cristiana, es garantía de "ortodoxia" y "ortopraxis" eclesial. Igualmente deseamos aquí que lo sea de "ortomística" para todos. Sobre todo.

Magdalena Peña

SPADARO, A., *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red,* Herder, Barcelona 2014, 185 p. ISBN 978-84-254-3271-2.

El autor, como director de la revista italiana *La Civiltà Cattolica*, fue requerido por la conferencia episcopal italiana para pronunciar una conferencia sobre testimonios digitales. A su condición de director de la revista mencionada había que añadir sus incursiones en el mundo de los medios de comunicación, en concreto (y para ese momento) con dos libros sobre el tema. Pero entonces, y a propósito del encargo recibido, se animó a explorar un campo nuevo: se trataba de analizar si la red ejercía algún tipo de impacto sobre los creyentes, sobre su manera de comprender la Iglesia y la comunión eclesial. También le interesaba el impacto que podrían recibir a la hora de pensar sobre la revelación, la gracia, la liturgia, los sacramentos, o cualquiera de los temas clásicos de la teología. Para él se trataría, no de quedarse en cómo utilizar más adecuadamente la red, sino de qué lugar ocuparía la red en el proyecto de Dios, considerándola como un ambiente en el que se vive y no quedándose en la mera descripción de este soberbio medio de comunicación. La Iglesia, en su opinión, debería ayudar al hombre a entender mejor el significado profundo

de la comunicación y de los medios de comunicación, por el simple hecho de que influyen sobre la conciencia de los individuos, conforman su mentalidad y determinan su visión de las cosas, como afirmaba Juan Pablo II en su carta apostólica *El rápido desarrollo*. En busca de una reflexión que encajara profundamente con el tiempo actual, Spadaro se ha inspirado en fuentes tan dispares como Mashall MacLuhan, el poeta jesuita Gerard Manley Hopkins, el *jazz,* Tomás de Aquino, Teilhard de Chardin, Walt Whitman, T. S. Eliot o Flannery O´ Connor. También utiliza ampliamente las sugerencias de la ética hacker de Stephen Levy. El autor intenta ir al fondo de las cosas para ayudar a comprender en qué sentido cambia el mundo y cómo este cambio tiene un impacto en la vida de la fe. Estos medios no están solamente a nuestra disposición sino que modifican nuestro modo de percibir la realidad. El hecho de estar conectados continuamente a la red produce en el mundo una especie de inteligencia distribuida por todas partes y en continuo crecimiento. Hoy se conoce el mundo a través de una amplia conexión entre las personas y no solamente a la manera tradicional de la lectura o el intercambio restringido entre las personas, a través de los cauces de enseñanza o de grupos de estudio. El autor cree que, para pensar adecuadamente sobre el impacto de las nuevas tecnologías en la vida del hombre, son las categorías teológicas el único instrumento adecuado para conseguirlo. De esta forma llega a la conclusión de que la red viene a ser una etapa del camino de la humanidad, que está movido, estimulado y guiado por Dios. Y a esta conclusión llega sobre todo de la mano de Teilhard de Chardin, para quien el único medio divino de encuentro de Dios con la humanidad es nuestro mundo.

Miguel Gutiérrez

STAGLIANÒ, A., *L'abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teológico della storia in Gioacchino da Fiore,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 228 p. ISBN 978-88-209-9179-1.

Antonio Staglianò ha acometido en estas páginas la tarea nada fácil de descubrir las nuevas perspectivas teológicas o filosóficas de Gioacchino da Fiore, realmente importantes para el desarrollo de la teología contemporánea, y en esta labor ha prestado especial atención tanto al método como a los contenidos. Intenta llevar a buen término una rehabilitación del pensamiento teológico trinitario de Gioacchino da Fiore. Según él las dudas de posible triteísmo que se vertieron sobre sus obras y su memoria, tienen bastante que ver con textos de los que no nos consta con seguridad que hayan sido obra suya. A esto hay que añadir que nunca hubo una condena directa de su doctrina trinitaria por parte de la Santa Sede. Lo que es cierto es que las diversas interpretaciones emitidas sobre su persona y su obra a lo largo de los siglos han comprometido la posibilidad de utilizar sistemáticamente su pensamiento, las perspectivas fundamentales de su doctrina, sus planteamientos hermenéuticos sobre la Sagrada Escritura o incluso su visión utópica de la historia. Los autores que han tratado del milenarismo (y por tanto también del pensamiento de Gioacchino da Fiore sobre este tema), no han expresado adecuadamente la amplitud de su doctrina trinitaria, que evolucionó constantemente a lo largo del tiempo, con cambios y aspiraciones diversos. Tampoco han sabido presentar la reinterpretación joaquimita de la esperanza milenarística antigua precristiana. Sin embargo sí se le ha hecho justicia en el sentido de que su milenarismo no fue un planteamiento al margen de su fe, sino que nace como consecuencia de su doctrina sobre la Trinidad. En cualquier caso nuestro autor quiere subrayar que el joaquimismo

acabó traicionando la doctrina del propio Gioacchino da Fiore, unas veces enfatizándola en exceso; otras veces distorsionándola por completo. Todo este panorama es el que ha movido a Antonio Staglianò a subvenir a la necesidad imperiosa de profundizar seriamente en la teología trinitaria de Gioacchino, tanto en la doctrina trinitaria en sí misma, como en la aplicación que él hace a la visión general que tiene de la historia, como un tiempo redimido que avanza decididamente hacia el futuro. Su pensamiento acerca de la historia es el que resulta más interesante para los investigadores, ya que no contiene solamente la doctrina trinitaria escueta, sino que la considera teológicamente como una ayuda para intuir el futuro, con sus posibles logros, todo dentro de una perspectiva universal católica, que tiene sus raíces en la tradición de la Iglesia, aunque en diálogo, que se convierte a veces en polémica, con las personas que presentan la fe de una manera más cercana a la *ratio* que a la *contemplatio*. Se subraya, por tanto, en estas páginas que la doctrina trinitaria de Gioacchino da Fiore es *formalmente católica,* entendiendo el término formal en su significado clásico y metafísico. Se recuerda a este respecto que el propio Gioacchino da Fiore declaró su incondicional fidelidad a la Sede Apostólica en la *Epistola prologale,* en la que dejó una especie de inventario de las obras suyas que consideraba más importantes. Esta carta la denominó *prologal* porque la escribió con la intención de que sirviera de explicación imprescindible para sus obras escritas y para las futuras que pudiese escribir. En esta carta se puede comprobar que su mente religiosa era claramente católica, lo que ayuda a aplicar a sus obras una hermenéutica correcta, frente a interpretaciones más arbitrarias que ha habido en el pasado. Con todo lo dicho Staglianò muestra claramente su intención de contribuir a una plena rehabilitación eclesial de Gioacchino da Fiore, aportando mayor claridad a su doctrina trinitaria y cristológica. Solucionado este problema resultará más evidente la coherencia de su visión histórica, que nace de la *circuminsessio* del Dios Uno y Trino. Staglianò llega incluso a la conclusión de que es un auténtico precursor de la teología contemporánea, aportando un caudal profético relacionado con los acontecimientos históricos de la humanidad. No quiere tampoco que se olvide el apasionamiento con el que procuró *el anuncio vital del evangelio,* considerado por él como una llamita destinada a inflamar el mundo entero en el amor de Dios. La dedicatoria que hace el autor al papa Francisco indica claramente que ha visto en él rasgos misioneros semejantes a los de Gioacchino da Fiore, especialmente cuando anima a la Iglesia a salir de sí misma. Antonio Navas

VALADIER, P., *L´intelligence de croire. Entretiens avec Marc Leboucher,* Éditions Salvator, Paris 2014, 248 p. ISBN 978-2-7067-1125-1.

El entrevistador nos advierte de que el jesuita Paul Valadier no está en absoluto inficionado de jesuitismo, de ese supuesto modo de ser por el cual se es capaz de defender de igual manera algo y su contrario, perdiéndose más bien en las florituras del pensamiento, con vistas a mantener la propia posición a toda costa. Paul Valadier no tiene vocación de camuflar ninguno de los grandes problemas que pueden afectar al cristianismo y a la Iglesia en nuestros días; todo lo contrario: le gusta afrontarlos directamente y sin concesiones. Esto se puede comprobar leyendo estos ratos de conversación que tuvo Paul Valadier con Marc Leboucher. En ellos es fácil percibir que Paul Valadier no se detiene ni siquiera ante la polémica, cuando la considera conveniente para el tema que se trata. Es un filósofo que conoce a fondo los textos de los grandes pensadores

y que es capaz de introducirnos en la mente de figuras como Nietzsche, Maquiavelo, Fessard o Maritain. Entre los temas que le apasionan particularmente están: el lugar de la Iglesia en la modernidad; los lazos entre la fe y el pensamiento; la relación con la política como lugar de una experiencia fuerte; la cuestión moral y el estatuto de la conciencia. Le atrae con especial intensidad la esperanza cristiana, que él percibe como un dinamismo poderoso, tanto en el plano personal como en el comunitario. Como jesuita que es, su cristianismo está impregnado de espiritualidad ignaciana. Todo ello desemboca en una auténtica profesión de fe, a pesar de que no tiene la menor tentación de alardear de ello. El entrevistador opina que la imagen social y eclesial de los jesuitas ha mejorado con la elección de un papa jesuita. También cree que la experiencia de los Ejercicios Espirituales ha tenido una enorme influencia en la vida de la Iglesia, al igual que en la vida y la estructura espiritual de Paul Valadier. Testimonia que los jesuitas franceses (como verdaderos hijos de san Ignacio de Loyola) han producido un conjunto de obras importantes, que han llevado a los laicos a interesarse por las cuestiones intelectuales que plantea la fe. Todas esta obras tienen en común una palabra, alrededor de la cual se agrupan: *creer*. Por ello es importante el título de este libro, como inteligencia de la fe, que se enmarca con toda naturalidad en el conjunto de las obras sobre la fe que han dado a luz los jesuitas franceses. El esfuerzo interior de Paul Valadier se sitúa en un ir y venir con el pensamiento, que acaba alimentando profundamente su fe y que aspira a alimentar también la fe de sus posibles lectores. Por eso cree el entrevistador que en el seno de la *inteligencia de creer* se puede tener acceso a una experiencia cristiana auténtica. Los temas que se tratan en estas conversaciones, son del más alto interés: proceso de la Iglesia, proceso del cristianismo; inteligencia y cristianismo; ¿fin de toda política?; dad al César, o los cristianos y la política; ¿el eterno retorno de la filosofía?; desde la conciencia a la fe. Libro rico en planteamientos y reflexiones vitales, de especial utilidad para quien tenga necesidad de armonizar la fe con la razón, las creencias con las consideraciones profundas que llevan a cuestionarla y a profundizar en ella. Y todo ello de la mano de un autor, Paul Valadier, que no se queda en componendas sino que ataca sin contemplaciones los temas que analiza para ayudar realmente al lector, con su forma directa y libre de abordar las cuestiones, a asimilar mejor su fe en el marco de sus propias consideraciones.

Ignacio Jiménez

VARELA VÁZQUEZ, D., *Cristo, centro de la historia, en la obra cristológica de Marcello Bordoni y Olegario González de Cardedal,* Universidad Pontifica, Salamanca 2014, 397 p. ISBN 978-84-7299-675-5.

Este trabajo corresponde en su contenido a una tesis doctoral defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana. El estudio se centra en la figura de dos teólogos de gran importancia, Marcello Bordoni y Olegario Conzález de Cardedal. En ambos casos su actividad académica comenzó en el momento en que se celebraba el concilio Vaticano II. Cada uno ha desarrollado su actividad intelectual por caminos diferentes, aunque a la hora de la verdad el contenido de su doctrina tiene una serie de puntos en común. Tanto en Italia como en España se miraba hacia las teologías alemana y francesa en vísperas del concilio. Por eso no tenían prácticamente estos dos países ninguna relación teológica directa. Eso sí, junto con el influjo que ejercieron en el sur dichas teologías, sirvieron de levadura para que en Italia y España se produjeran frutos

teológicos propios dotados de originalidad. El punto de vista de Cristo como centro de la historia lleva necesariamente a la teología a relacionarse con otras partes de la dogmática: la doctrina de la creación y la antropología por un lado, y la escatología y la teología de la historia por otro. Por otra parte, aunque el enfoque del tema se haya limitado a este punto concreto, el estudio llevado a cabo saca a la luz en gran medida lo más importante de la cristología de los dos autores estudiados. La primera parte del estudio está dedica a Marcello Bordoni, mientras que la segunda lo está a Olegario González de Cardedal, siguiendo siempre un mismo esquema: ante todo se proporciona una introducción general al pensamiento del autor en cuestión, exponiendo los fundamentos en que se basa y la perspectiva en que se sitúa; el capítulo central está dedicado al misterio pascual, punto que ambos autores consideran como el centro de la cristología; en el tercer capítulo se aborda el tema principal del estudio, que es el de la centralidad de Cristo muerto y resucitado, resaltando su función unificadora de la historia. Todo el trabajo se beneficia de la claridad metodológica de un discurso que se dedica a fondo, primero a un autor y luego al otro, sin pretender directamente la comparación pero proporcionando paralelismos y contactos evidentes entre los dos. El autor del estudio considera que la toma de conciencia de la presencia central de Cristo en todo el misterio de la salvación constituye una de las claves más importantes para la renovación de la teología del siglo XX. Cristo es centro, clave y plenitud de la economía salvífica y su centralidad no se advierte solamente en la encarnación o el misterio pascual sino también en la consumación de la historia y los orígenes del designio salvífico. El investigador ha escogido para bucear en este tema a dos teólogos considerados por él como figuras destacadísimas de la cristología del sur europeo como son Marcello Bordoni y Olegario González de Cardedal. Cree que merecen un estudio consistente, por el volumen de su producción, su difusión, su relevancia científica y académica y por su indiscutible importancia en el panorama cristológico. Con este estudio pretende el autor superar otras investigaciones anteriores sobre puntos demasiado restringidos para abordar un tema más amplio, de carácter transversal, que dé cuenta mejor de la importancia de la obra de ambos autores. De las obras de los dos han sido seleccionadas para este estudio las obras explícitamente cristológicas o relacionadas directamente con la temática dogmática, como puede comprobarse en la bibliografía, dando más importancia a sus obras sistemáticas principales frente a producciones de menores pretensiones. El autor ha tenido gran interés en ser fiel al pensamiento de ambos teólogos, tanto al reproducir sus logros teológicos como al establecer la comparación entre ambos, en forma de paralelismos y puntos de vista comunes. La centralidad de Cristo en la historia está así presente en cada una de las páginas de este trabajo, con la conciencia de que el tema no se agota, sino que quedan muchas cosas por decir. Miguel Gutiérrez

VERWEYEN, H., *Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014, 207 p. ISBN 978-3-7917-2587-1.

Ante las dificultades que presenta pensar que Dios es el Amor, sobre todo cuando se tienen en cuenta conceptos como el de la expiación de los pecados o su rescate, el autor procura llegar en este libro hasta las mismas raíces del cristianismo, para dar una respuesta convincente a un problema que se presenta de forma tan desconcertante. Con ello tiene la esperanza de superar algunas de las dificultades que dan a la fe cristiana un aspecto difícil de aceptar. Hace

alusión a la manera en que Paramahansa Yogananda habla de Dios como amor en el escrito que sus seguidores consideran como su testamento. Advierte que, seguramente, la forma de expresarse de Yogananda resultará extraña para la mentalidad occidental, pero recuerda que su afirmación de que ha vivido enamorado en el mismísimo Amor, tiene su correlación en el Dios de la Biblia, que se relaciona con el hombre, tanto con Adán en el paraíso, como con Noé o Abraham. Admite que, tanto la tradición hebrea como la cristiana (que la sigue en esto), afirman que Dios se relaciona con el hombre, pero el autor se pregunta si este hecho es suficiente como para poder afirmar que Dios es el propio amor infinito. El autor considera que resulta bastante laborioso encontrar testimonios bíblicos que afirmen claramente que Dios es amor, aunque hay algún texto explícito. Incluso teniendo en cuenta estas afirmaciones, siempre cabe la posibilidad de que el lector crea que Dios es amor, pero aplicándole un concepto de amor tan personal suyo como para no poder ser compartido con otras personas. Una dificultad añadida estriba en el hecho de que esa realidad de que Dios sea amor no puede comprobarse de verdad ni por la vía especulativa ni por la mística. Al tener la historia de Dios con su pueblo (y más tarde con los cristianos) más de tres mil años, en los que ha cristalizado de una manera humana lo que se afirma sobre Dios, es necesario hacer lo posible por defenderse de esta excesivamente humanizada visión de Dios, para intentar dilucidar finalmente si Dios es realmente el amor por antonomasia, y esto solamente por aproximación, no por comprensión absoluta. El autor ha seleccionado los textos bíblicos en varias secciones, conforme a su propósito de esclarecer lo que se propone. Un primer conjunto de textos bíblicos van desde la creación hasta el momento en que Dios asegura a Noé que no tendrá que temer la desaparición de su mundo, porque ya no habrá razón ninguna para que teman al poder destructor divino. En los textos que van desde los patriarcas hasta que desaparecen ambos reinos hebreos ha seleccionado los textos que parecen contradecir de forma más clara la afirmación de que Dios es amor: la petición a Abraham de que sacrifique a su hijo Isaac; la exigencia de Dios de exterminar a los habitantes de la tierra prometida al entrar en posesión de ella; de entre la literatura bíblica posterior al exilio destaca los libros de Job y Qohélet como dos autores cuyo enfoque sobre la personalidad divina difícilmente se pueden compatibilizar. Todo lo dicho hasta ahora se contiene en la primera parte del libro. En la segunda parte se esfuerza especialmente por ayudar a comprender la totalidad de la biblia. Como libro apocalíptico del antiguo testamento señala solamente el libro de Daniel, a pesar de que la mentalidad judía del tiempo de Jesús está seriamente impregnada de este tono apocalíptico. Los rabinos que contemplaron la destrucción de Jerusalén se alejaron cada vez más de este tono apocalíptico, mientras en ambiente cristiano el enfoque apocalíptico continuó influyendo de una manera que el autor considera devastadora. Por ello en los capítulos 3 al 5 intenta seriamente distanciarse de este tipo de enfoque. En la tercera parte es en la que pretende dar una respuesta convincente a esa afirmación propia de la teodicea de que Dios es amor. Los tres primeros capítulos de Oseas son un testimonio de cómo Dios es capaz de dejar de lado su poder para manifestar su amor a quien lo ha abandonado sin contemplaciones. El siguiente capítulo se centra en considerar hasta dónde llegó el amor que Jesús nos tuvo, como para dar su vida por nuestra salvación. El autor termina su estudio preguntándose por el sentido que puede tener la posibilidad de una condenación eterna del hombre, a los ojos de un Dios que sea verdaderamente amor. El análisis de los textos bíblicos, así como de los que nos han llegado a través de la tradición, le

permiten adentrarse en un tema fascinante con resultados convincentes y atrayentes.

Ignacio Jiménez

VIVIANO O.P., B. TH., *Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machlegitimation*, Regensburg,Verlag Friedrich Pustet, 2014, pgs., 152, ISBN 978-3-7917-2589-5.

«El reino de Dios en la historia. Entre la buena noticia liberadora y la legitimación del poder» es el título de esta obra, traducción alemana del original en inglés. Se parte de un capítulo sobre el Reino de Dios en los escritos del Nuevo Testamento, desde los evangelios hasta el apocalipsis. El autor muestra la centralidad del concepto de reinado de Dios para los sinópticos, el nuevo sentido que recibe con las cartas paulinas, que escatologizan la idea del reino y la vinculan a la resurrección, y el sentido posterior del apocalípsis, que desplaza la idea a la del reino final de Cristo. Le sigue un estudio del concepto de Reino de Dios en los padres de la Iglesia, mostrando sus diferentes interpretaciones (la corriente escatológica, la espiritual mística, la política y la eclesial). La instrumentalización política del concepto comienza ya a perfilarse, como ocurre en el medievo. El recorrido histórico se completa con el estudio de "Reino de Dios en el Alto Medievo" (Joaquín de Fiore, Buenaventura, Tomás de Aquino, Alberto Magno, un excurso sobre el maestro Eckhart y sobre Juan de París). Finalmente, se analiza la modernidad, desde el renacimiento y la reforma hasta la Ilustración. Especial atención se dedica a los teólogos del siglo XX (A. Schweitzer y Karl Barth, entre otros) y hay un apartado muy breve sobre el desarrollo de la teología del reino en los últimos años.La síntesis final, el registro de bibliografía, las anotaciones y un registro de citas bíblicas y de personas completan el volumen. La obra no ofrece especiales contribuciones, más bien recoge los datos comunes de la exégesis y de la historia de la Iglesia, y los enmarca en un marco teológico tradicional, más divulgativo que de investigación. Sirve por tanto como sintesis sobre el recorrido histórico del concepto.

Juan A. Estrada

4. Liturgia

BAROFFFIO, G., *Missale Monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae. Editio Princeps (1503)*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, LI+726 p. ISBN 978-88-209-9096-1.

Han pasado 500 años desde que se publicó este misal monástico de la Congregación de Vallombrosa, que ha servido de guía durante siglos a sus miembros en la vida litúrgica y en la espiritualidad. La Abadía de Vallombrosa muestra, con esta publicación, su interés por poner a disposición de todo el mundo los valores que contiene su biblioteca. Este misal es testimonio de lo interesante que resulta la historia de las familias religiosas, que están tan íntimamente relacionadas con la vida social, cultural, artística, musical y, sobre todo, religiosa de los tiempos en que han desarrollado sus actividades. Entre las líneas fundamentales que caracterizan la espiritualidad de una familia religiosa destaca todo lo relacionado con sus tradiciones litúrgicas. Al mismo tiempo se puede constatar la influencia que obras como este Misal Monástico han tenido sobre el Misal de uso general para los fieles, debido al cuidado que tuvieron los miembros de la congregación por conservar este tesoro pro-

pio de su familia religiosa. Esta edición puede servir de base para estudios de muy diversa índole, que podrían ir desde los estudios propiamente litúrgicos, hasta los específicos del entorno vallombrosano e incluso a temas como el de la anotación musical y otros muchos datos que abren un amplio abanico de posibilidades a los estudiosos de especialidades muy diferentes. Es indudable que esta publicación contribuye de forma eficaz y fundamentada a la historia del Misal común de la Iglesia Católica, por todo lo que tienen de común estos misales congregacionales con el Misal común a todos los fieles. De hecho esta edición se anticipa a la del Missale Romanum, ya que el Missale Monasticum vallombrosano ve la luz en 1503, mientras que el Missale Romanum lo hace en 1570. La edición ha cuidado la reproducción del misal en color, para dar cuenta mejor de la belleza de un ejemplar como éste, utilizado por el Abad en las celebraciones. El ejemplar que se reproduce aquí forma parte del acervo de la Biblioteca Marucelliana de la ciudad de Florencia, que ha colaborado con toda generosidad para que esta publicación pueda ver la luz con la calidad con la que lo hace. El complemento necesario para una edición tan prestigiosa era el de una colección editorial de altura y esto se ha conseguido por la generosidad de la Libreria Editrice Vaticana, que ha incluido este volumen en su colección Monumenta Studia Instrumenta Liturgica. Además de la publicación en sí del Missale Monasticum, este volumen contiene formularios eucológicos particulares, inventario de manuscritos litúrgicos, así como una serie de índices que son especialmente útiles para encontrar cada uno de los textos litúrgicos, agrupados según sus características propias. En suma, una publicación magnífica tanto en su contenido como en su formato, dedicada tanto a gozar de la posibilidad de tener en las manos un ejemplar tan valioso como éste, como a utilizarlo en investigaciones posteriores de alcance mucho más amplio del que se podría esperar inicialmente de un texto compuesto para las celebraciones litúrgicas.

Miguel Gutiérrez

MONASTERO DI BOSE, *Innario di Bose,* Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2013, IX+260 p. ISBN 978-88-8227-409-2.

En la liturgia de las horas, junto a los salmos, que constituyen el grueso de los textos utilizados, se encuentran los himnos, como composiciones poéticas de autores diversos. En la presentación se recuerda el dicho de san Agustín, según el cual, si hay alabanza y no hay canto, no hay himno. Por tanto, la esencia de un himno es ser una composición poética cantada. Incluso se puede afirmar que, en la liturgia, el único elemento que necesita del canto para existir es precisamente el himno. En la presentación se subraya también que en la rica tradición gregoriana que posee la Iglesia Latina, los himnos no pueden traducirse al italiano para ser cantados con la misma música con la que fueron compuestos; y, si se hace, pierden la belleza propia de la lengua latina, en la que se expresó la inspiración que contienen. La comunidad monástica de Bose constata también que, tras la reforma litúrgica del concilio Vaticano II, los himnos asignados a la liturgia, no han conseguido armonizar la calidad literaria con la calidad teológica y la musical. Llegan a afirmar que tales himnos han resultado literalmente *icantabili* (no aptos para ser cantados). Los monjes de la comunidad se han esforzado por tanto en componer nuevos textos, solicitando la colaboración de expertos musicales para dotarlos de melodías de calidad. El resultado de esta iniciativa se muestra en este himnario, fruto de la experiencia diaria, de la búsqueda de la fidelidad a la tradición y de atención a la música

litúrgica contemporánea. Los monjes ven reflejada la vida de fe de la comunidad en estos textos y estas melodías, dotados sobre todo de calidad espiritual y poética, y aspiran a que puedan ser utilizados como instrumento para que se favorezca una oración viva y participada. En este himnario se pueden encontrar himnos y cantos diversos para las diferentes horas del tiempo ordinario, así como para Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua, Pentecostés y las fiestas del Señor y de los santos. En algunos casos los textos han intentado traducir y recrear himnos de la tradición latina gregoriana. En otros casos los cantos e himnos han sido compuestos por hermanos de la comunidad o por autores contemporáneos. Uno de los aspectos que se ha cuidado especialmente ha sido que la sencillez predomine sobre la exquisitez de las melodías, incorporando a las diferentes tradiciones del canto gregoriano el repertorio monástico contemporáneo. Tras conocer los planteamientos de la comunidad de Bose, a la hora de renovar el himnario para la liturgia de las horas, hay que reconocerles el valor que supone una iniciativa como la que han llevado a cabo, que puede servir de guía a otras comunidades, sean monásticas o no lo sean, para conseguir un himnario de calidad semejante a éste, que sustituya a otras composiciones mediocres o abiertamente deleznables. Trinidad Parra

PECKLERS, K., *Atlas histórico de la Liturgia,* San Pablo, Madrid 2013, 263 p. ISBN 978-84-285-4088-9.

Con este libro se pretende ofrecer una geografía fiable de la cristiandad, analizada período tras período. A través de la liturgia se puede contemplar la estructura antropológica de la Iglesia. Se tienen en cuenta la arquitectura, el arte, la literatura, la historia de la cultura, las corrientes pastorales y eclesiásticas, estas últimas a la luz de sus conexiones con el poder civil y la organización de la sociedad. Con una obra de este tipo es posible situar el desarrollo del cristianismo en sus diversos contextos, subrayando también la fuerza creativa de la propia cristiandad y de la comunidad cristiana, siguiendo sus pasos cuando se pone a la búsqueda de nuevas formas de expresar la propia fe. Entre los propósitos del autor se cuentan el deseo de explorar el papel de la liturgia en la iglesia postconciliar, al mismo tiempo que se presta atención a su contexto ecuménico, y todo ello en un estilo postmoderno, que responda al mundo globalizado y multicultural en el que vivimos. En un relato que empieza sentando las bases de qué es propiamente la liturgia, se pasa revista históricamente a los momentos más relevantes de la liturgia a lo largo de la historia, desde los orígenes del culto cristiano hasta la asamblea litúrgica en la Iglesia postconciliar. Luego los capítulos se vuelven temáticos, con temas como la revisión del año litúrgico; la inculturación litúrgica; el arte, la arquitectura y la música litúrgicas tras el Vaticano II; las vestiduras y los objetos litúrgicos; la liturgia y la piedad populares en una Iglesia multicultural; la cooperación litúrgica ecuménica como un precioso intercambio de dones; la educación litúrgica y la formación de los ministros litúrgicos; la predicación litúrgica, teniendo en cuenta la sacramentalidad de la palabra; los documentos postconciliares sobre la sagrada liturgia; tema dedicado a la traducción de textos litúrgicos; cómo recuperar lo trascendente en el culto católico; la forma extraordinaria del rito romano; el culto cristiano y los desafíos de la de globalización y la postmodernidad; la liturgia en su relación con la misión; la liturgia y el futuro del cristianismo. Como puede comprobarse, es el acervo histórico que posee el autor el que le permite adentrarse en el último tercio del libro en toda esta última temática

que acabo de presentar. El libro tiene una presentación impecable, con mapas y reproducciones a todo color, que ilustran apropiadamente el texto. Texto que hace gala de una gran precisión, unida a una muy útil concisión, que agradece el lector, puesto que no tiene nunca la sensación de que el autor se pierda en la descripción de elementos accesorios. Ignacio Jiménez

RUIZ DE GOPEGUI, J. A., *Eucharistía. Verdad y camino de la Iglesia,* Mensajero, Bilbao 2014, 415 p. ISBN 978-84-271-3599-4.

El autor nos advierte de que, una de las razones de fondo que lo han movido a escribir este libro, ha sido una opinión compartida con L. Bouyer, que decía en 1966 que la mayoría de los tratados sobre la Eucaristía eran teologías sobre la Eucaristía, en lugar de ser teologías de la Eucaristía. Se insistía más en la presencia real de Cristo y en el carácter sacrificial de la Eucaristía, que en las figuras bíblicas de sacrificio de alabanza y de acción de gracias que eran evocadas en las plegarias eucarísticas. En este tratado se aborda la teología de la Eucaristía de manera que incluya tanto las cuestiones dogmáticas como las rituales, de forma integrada. Para ello no se deja de lado un asomarse a la historia para recordar los distintos enfoques a que ha sido sometido el tema central de este trabajo. Puesto que el Concilio Vaticano II propone una metodología capaz de conducir a la renovación, tanto de la teología como de las prácticas litúrgicas, este libro se sitúa en el mismo plano que el concilio adoptando la metodología propuesta por la constitución *Sacrosanctum Concilium,* sobre la Sagrada Liturgia. Esta metodología corresponde a la que adoptaban los Padres de la Iglesia en las catequesis mistagógicas de la iniciación cristiana, con vistas a conducir a una creciente interiorización de los misterios (de la palabra originaria griega) o sacramentos (de la palabra originaria latina), que pusieran al cristiano en contacto real con el misterio de Cristo. Según el propio autor este libro tiene su génesis hace más de veinticinco años en unos apuntes preparados para alumnos de una facultad de teología. Gran parte del retraso en su publicación se ha debido a haber empleado con los alumnos el método heurístico, por el que procuraba que descubrieran ellos mismos la teología de la Eucaristía a partir del análisis de los textos de la tradición litúrgica, tanto romana como oriental. Por ello los textos litúrgicos ocupan un lugar muy amplio y muy importante en este tratado. El movimiento litúrgico que precedió al Concilio Vaticano II aportó numerosos estudios que iban proporcionando nuevos descubrimientos, los cuales alimentaban a su vez nuevas hipótesis para comprender mejor la evolución de la Eucaristía. No ha sido posible todavía llegar a una teoría única sobre cómo ha evolucionado la Eucaristía desde la Cena del Señor hasta nuestros días, pero lo que sabemos del proceso seguido contribuye a enriquecer notablemente el patrimonio litúrgico. El autor cree que los cristianos de las diferentes confesiones deberían aprender a hacer teología y a celebrar la propia fe en la fuente de la tradición litúrgica, única a pesar de la pluralidad de sus manifestaciones culturales. Por esta vía llegará un momento que, permaneciendo la variedad de las expresiones litúrgicas, se participe en ella a través de una pluralidad reconciliada que profese una sola fe y una sola acción de gracias. El libro, aunque nace inicialmente para estudiantes de teología, está concebido para ayudar a todos los cristianos a vivir y celebrar con más verdad el misterio que transforma la vida de los seguidores de Jesús. Además de todo lo dicho, se encontrará en este libro una buena colección de anáforas de todas las tradi-

ciones cristianas, que testimonian por sí mismas la unidad en la fe junto con la variedad en la celebración del misterio eucarístico. Ignacio Jiménez

SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Veronense. Concordantia,* LAS, Roma 2013, 665 p. 978-88-213-0883-3.

El contenido de un libro como éste no tiene precio para los estudiosos, por el mero hecho de ser el único ejemplar que se conserva en el Archivio Capitolare di Verona. Los autores se han animado a preparar estas concordancias por el hecho de haberse publicado con anterioridad numerosas concordancias, que han abierto el camino a quien quisiera seguir por la misma senda. Ellos han contado también con la necesidad que se percibe, en estos momentos, de conocer lo mejor posible las fuentes litúrgicas. Estas aportaciones contribuyen eficazmente a la formación en el campo litúrgico, al poder contar con elementos de la tradición que permanecen desconocidos por la dificultad de acceder a los documentos originales. Con esta edición se ha pretendido mejorar la edición crítica que vio la luz por obra de Leo Cunibert Mohlberg, revisando con particular cuidado el texto latino, para hacerlo más correcto y más ágil. Esta publicación, junto con la lectura del texto, facilita la comparación directa con textos que siguen estando presentes en el *Missale Romanum* actual. La opción por un texto latino ágil facilita al lector la posibilidad de captar inmediatamente el significado de una oración, de un prefacio o de una bendición para comprobar su presencia en los libros litúrgicos actuales y, más todavía, la posibilidad de captar las variantes eventuales que han sido destacadas, de vez en cuando, en el paso de un texto desde una fórmula a otra diferente. Aunque la concordancia mantiene su alto valor por estar profundamente ligada al texto original, es indispensable recurrir siempre al texto base que, con esta edición crítica, sigue teniendo un valor indiscutible, tanto para el aparato crítico que lo envuelve, como para la documentación bibliográfica. La obra la completan dos apéndices que se encuentran en internet, en lugar de en la misma edición. En el primero de ellos se puede constatar la gran variedad de prefacios del Sacramentarium Veronense, tan diferente de la escasez de prefacios que dejó el Concilio de Trento en el *Missale Romanum*. En otro de los apéndices se catalogan las palabras de modo que se pueda comprobar la frecuencia de su uso en el contexto de la teología litúrgica. Se ha buscado expresamente dar a la luz esta publicación a los 50 años de la constitución *Sacrosanctum Concilium,* del Concilio Vaticano II, para contribuir a uno de los objetivos institucionales del *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis,* que consiste en educar en el uso de una lengua latina litúrgica con la que expresar mejor el encuentro entre la *Lex credendi* y la *Lex orandi,* con las expresiones propias de la *Lex orandi*. Esta edición crítica de un texto descubierto en 1713, junto con todo el aparato crítico que lo acompaña, es de máximo interés para la ciencia litúrgica y para la tradición cultual del occidente cristiano. Antonio Navas

5. Moral. Pastoral

ASTORGA, C. A., *Catholic Moral Theology & Social Ethics*, Orbis Books, New York 2014, 572 p. ISBN 978-1-62698-054-9.

Esta obra parte del giro que el concilio Vaticano II supuso para la teología moral, una verdadera ruptura con aquellos manuales tradicionales, basados en el recurso constante a la autoridad y pensados ante todo para la formación de

los confesores. En ellos interesaban las leyes, los actos, las normas, la obligación, mientras que lo afectivo y lo espiritual quedaban como algo periférico. A exponer las pautas que sigue la renovación posconciliar de la moral católica dedica la autora la Introducción, donde ya se adelanta lo que va a ser su propia propuesta de sistematización de toda la teología moral (y no solo de la ética social). En esta tarea ella se considera continuadora de autores como Bernhard Häring y Richard A. McCormick.

Christina A. Astorga, filipina de origen y profesora en la actualidad en la Gonzaga University jesuita (Spokane, Washington), busca con su propuesta conectar la teología moral con las fuentes primarias de la fe dentro del contexto eclesial, y busca también conjugar razón, imaginación, afectividad y espiritualidad ofreciendo un instrumento válido para tomar decisiones en situaciones de conflicto. El método se articula en torno a tres ejes a los que se dedican sendas partes de la obra.

El primer eje es la *visión moral*, que constituye esa perspectiva de conjunto que actúa como trasfondo de todo actuar moral. En él se incluye la cultura (que tanta importancia tiene en su relación recíproca con la religión), la aportación de la Biblia y el marco teológico (la autora se fija específicamente en tres sistematizaciones de actualidad: la teología feminista, la teología de la liberación, una teología global).

El segundo eje está formado por las *normas morales*. Su función es realizar la mediación entre la visión moral y la peculiaridad y complejidad de las opciones y actos humanos. Es como el depósito donde se va acumulando la experiencia comunitaria y eclesial. La Doctrina Social de la Iglesia constituye aquí un cuerpo esencial. Por eso la profesora Astorga propone un método para el análisis de los documentos sociales: partir del contexto histórico de cada uno, extraer después el contenido sustancial de normas y directrices de acción, para concluir con un comentario crítico del mismo. Este método lo aplica luego rigurosamente solo a cuatro documentos que considera son hitos relevantes en la historia del pensamiento social: *Rerum novarum*, *Mater et magistra*, *Octogesima adveniens*, *Centesimus annus*. Nos parece una selección por demás significativa, aunque echamos de menos el tema del desarrollo de los pueblos.

El último eje lo constituye la *opción moral*. Es ahí donde termina encarnándose la visión moral y el cuerpo normativo. La autora opta por lo que llama una ética del razonamiento holístico, que se inspira en el proporcionalismo ético corrigiendo algunos de sus aspectos más polémicos, para conjugarlo luego con la ética de la virtud.

Esta tercera parte concluye con un largo capítulo sobre el discernimiento de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Es notable el esfuerzo por comprender el contexto cultural de Ignacio para poder apropiarse luego la lógica del discernimiento en una forma que sea accesible a la mentalidad de nuestro tiempo. Ildefonso Camacho

BENGOECHEA GARÍN, P., *Tras los pasos de un laicismo hostil. Reflexiones bioéticas de actualidad*, Monte Carmelo, Madrid 2013, 302 p. ISBN 978-84-8353-560-8.

El autor ha recogido en este libro los diferentes artículos que, con cierta periodicidad, fue publicando, "en defensa de la vida y de la dignidad de la persona". Como él mismo apunta en la presentación "no existe un desarrollo sistemático", sino que se ofrecen como una crítica razonada a las disposiciones

gubernamentales, durante las dos legislaturas anteriores (2004-2012) en nuestro país. Casi todos los temas tocados están relacionados con la bioética. Es lógico, por tanto, que la doctrina fundamental se repita con relativa frecuencia, y que no se pueda exigir a estos artículos un análisis más profundo sobre la complejidad de algunos problemas. Eduardo López Azpitarte

BERGOGLIO, J. M., *Meditaciones para religiosos,* Mensajero, Bilbao 2014, 257 p. ISBN 978-84-271-3554-3.

Lo primero que hay que advertir al lector que tome en sus manos este libro, es que el título que lleva no es rigurosamente exacto. Debería titularse *Meditaciones para religiosos jesuitas*. De hecho las Pláticas reunidas en la primera parte, están pensadas para jesuitas, y los Ejercicios para Superiores, de la tercera parte, son para superiores de Compañía de Jesús. Solamente la segunda parte dedicada a los Ejercicios es aplicable a todo tipo de fieles. En estos Ejercicios se encuentran alusiones a san Ignacio de Loyola pero de la misma manera que se hacen estas alusiones en cualquier tanda de Ejercicios a no jesuitas. Creo que esta advertencia no está de más porque, si el lector es afecto a la espiritualidad ignaciana, es probable que se sienta bastante identificado con lo que allí se dice para los jesuitas pero, si no está cercano a su espiritualidad, se encontrará con la sorpresa de que estas meditaciones poseen un tinte ignaciano que no tendría que tener si se dirigieran a los religiosos en general. Otra advertencia que hay que hacer, la indica el propio autor en la nota preliminar, cuando nos dice que estas reflexiones fueron elaboradas por él, en colaboración con otros jesuitas que le ayudaron a formularlas, y aporta sus nombres para que quede constancia. Eso sí, cualquiera que haya oído expresarse, en más de una ocasión, al papa Francisco, notará en seguida que está leyendo algo que corresponde a su idiosincrasia personal, porque no tardará mucho en notar que esa forma de hablar le era familiar antes de abrir el libro. En las pláticas que se presentan en la primera parte se trata una serie de temas que, al margen de estar dirigidos a jesuitas, pueden ser útiles también a otros religiosos: cómo proceder ante la escasez de vocaciones; cómo proceder en el acompañamiento de las nuevas vocaciones; responsabilidad de toda una provincia religiosa para con las futuras vocaciones; cómo vivir el carisma institucional religioso propio; importancia de la formación para la vida comunitaria, así como de la formación permanente y la reconciliación con el propio instituto; todo lo referente a la figura del superior local; poseer aquel don del que hablaba san Ignacio de Loyola de saberse conducir en lo grande y en lo pequeño. Los textos que dedica el autor a los Ejercicios Espirituales van siguiendo, en síntesis los pasos de la experiencia ignaciana y lo mismo hay que decir de los Ejercicios para Superiores, aunque las reflexiones propuestas para estos últimos son más breves que las ofrecidas en la parte anterior del volumen y tienen una orientación pastoral diferente. A destacar que en todas estas páginas se descubre el espíritu de un hombre que ha sido fiel a su vocación, que la ha ido viviendo cada vez con mayor profundidad, sin dejarse impresionar por las graves perturbaciones que sufrió la Iglesia Católica tras la finalización del concilio Vaticano II. Quien quiera que se asome a estas páginas se verá pronto tan interesado en ellas, que no abandonará su lectura sin llegar al final. Porque transmiten vida espiritual de manera contagiosa, que es el tipo de alimento que cualquier creyente espera encontrar en el testimonio de un hermano en la fe y en la vocación.

Antonio Navas

BONI, G., *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 177 p. ISBN 978-88-209-8758-9.

Geraldina Boni aborda en estas páginas un tema de clara controversia a lo largo de los siglos en la Iglesia: ¿puede un cristiano empuñar las armas?, o ¿puede ser canonizado un soldado cristiano? No es un tema que pueda considerarse zanjado, ya que sigue suscitando inquietud en las mentes y en las conciencias, hasta el punto de justificar el que se vuelva sobre el tema una y otra vez con actitud investigadora. A los mártires de los primeros cristianos se les adjudicó el título de combatientes por preservar su fe. Incluso, una vez terminadas las persecuciones masivas, se va a trasladar el término a quienes libran el combate interior contra el pecado o contra sus propias pasiones desordenadas. Siempre se ha contrapuesto a la posibilidad de abrazar la vida militar el recuerdo de Jesús, que recomendó el ejercicio de la caridad hacia el prójimo hasta el punto de ofrecer la otra mejilla, en lugar de defenderse, y menos aún con un tipo de defensa que supusiera violencia. El derecho eclesiástico siempre ha advertido a los fieles que no es lícito llevar los conflictos *usque ad effusionem sanguinis*. Aunque personajes como san Pablo confiesan que han librado la *buena batalla* de la fe, sigue siendo verdad que una de las Bienaventuranzas está dedicada expresamente a quienes procuran la paz en su entorno. Nuestra autora hace notar al lector que la Iglesia ha defendido siempre la objeción de conciencia para quien no considera adecuado empuñar las armas, pero que siempre ha circunscrito al campo de la conciencia personal la decisión de usarlas en conflictos bélicos, si el cristiano ha considerado esa posibilidad como compatible con su conciencia. Es curioso cómo a través de los tiempos la Iglesia ha utilizado el término *miles Christi* para quienes han querido vivir el Evangelio, adjudicando a una vida que se ajuste a tal modelo el término de *militia Christi*. Y conviene no olvidar, cuando la autora o el lector se preguntan sobre la posibilidad de canonizar a un militar cristiano, que san Jorge es incluso considerado un modelo contra las fuerzas del mal, mientras que san Sebastián es un militar modelo que sufre en sí la violencia del martirio antes que renegar de su fe. Ambos ejemplos han influido notablemente para que, a lo largo de la historia, la profesión de las armas no haya sido considerada incompatible con la fe cristiana, con tal de que sea utilizada a favor de causas nobles o de personas desvalidas. Este planteamiento básico ha dado lugar a diversos enfoques relacionados con el nudo de la cuestión: si una guerra puede ser justa, y en qué casos puede ser considerada como tal; si es legítima la reacción armada contra la violencia que se está padeciendo o, si es legítimo utilizar la violencia para obligar a alguien a aceptar la fe. Para que no haya escapatoria fácil en un problema tan intrincado, santo Tomás de Aquino sostiene que a un cristiano no le es lícito huir del mundo, por considerar indiscutible que está llamado a transformar el mundo, mejorándolo, ayudándolo a caminar por lo que es justo y bueno, conforme al diseño divino sobre la creación. El propio san Agustín no considera un delito la profesión de las armas más que en los casos en que se abrace por meros motivos de apropiación de bienes ajenos. Eso sí, nadie niega el riesgo a que está sometida la conciencia del militar cristiano, por el hecho de tener a su disposición más instrumentos capaces de infligir violencia, de los que tiene el ciudadano común. Con todo el concilio Vaticano II tiene palabras de aprecio hacia los militares, siempre que ejerzan como servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos a los que pertenecen, puesto que un

comportamiento ejemplar de este tipo colabora eficazmente a la estabilidad de la paz en el mundo. Geraldina Boni aprovecha también las fuentes del derecho canónico para su investigación, tras todo lo cual llega a la conclusión de que la vida militar en sí misma no constituye ningún obstáculo insalvable para la santidad del cristiano que la profesa. Ignacio Jiménez

CHIODI, M., *Teologia morale fondamentale*, Editrice Queriniana, Brescia 2014, 570 p. ISBN 978-88-399-2421-6.

No es propiamente un manual, aunque ha nacido de la experiencia docente de su autor en el seminario de Bérgamo, pero no renuncia a cumplir las funciones que se asignan a este género de publicaciones. Su objetivo: profundizar qué es la ética y cuál es su relación con la teología moral. Este doble objetivo deja claro que la teología moral no se puede pensar al margen de la ética, pero tampoco cabe reducirla a esta.

De las dos partes en que se divide el libro, la primera traza como un telón de fondo cultural, histórico y bíblico. Estas tres dimensiones se presentan como complementarias. La primera ayuda a contextualizar la ética en la situación del mundo actual. Aunque la atención preferente se dirige a lo posmoderno, el autor siente la necesidad de remontarse a la modernidad para comprender adecuadamente lo posmoderno y su deriva individualista y emotiva. El recurso a autores como Kant y Nietzsche explica las consecuencias principales que se siguen de la mentalidad moderna para la ética: ante todo, la autonomía de la moral frente a la moral religiosa; pero, más radicalmente, la crítica de toda moral.

Resulta a primera vista sorprendente que el autor estudie la historia de moral cristiana antes que la moral del Antiguo y Nuevo Testamento. Pero él lo justifica por su deseo de llegar al estudio de la moral bíblica desde la conciencia de las interpretaciones que se han hecho de ella a lo largo de los siglos. El capítulo sobre la historia es el más extenso de la obra: arranca con la patrística y llega hasta la segunda parte del siglo XX (ética de situación y aportación de Karl Rahner), pero el autor presta una atención especial a San Alfonso María Ligorio (siglo XVIII) porque piensa que fue con él con quien se llegó a un equilibrio entre libertad y ley, entre conciencia y autoridad, que es el desafío más importante a que siempre se ha enfrentado la moral. En el tratamiento de la moral bíblica el autor se siente deudor del jesuita francés Paul Beauchamp: sin excluir el método histórico crítico, se busca superarlo para llegar a una hermenéutica teológica más completa.

Toda la primera parte está concebida para llegar luego a una mejor comprensión de lo que es la teología moral fundamental, a cuya presentación sistemática se consagra la segunda parte. Dicha sistematización se articula en torno a la conciencia moral, que constituye la experiencia nuclear del sujeto como unidad singular e irreductible. Por eso se pasa revista a las relaciones entre las conciencia y las formas de su experiencia concreta: relación con la comunidad cristiana (con la teología y con el magisterio de la Iglesia), con la cultura particular en que cada uno vive, con la norma (opción fundamental, ley natural, valores y normas); con la experiencia de culpa y de perdón (pecado, conversión), con la práctica de la vida buena (virtudes). Puede comprobarse cómo este enfoque, que privilegia la conciencia, permite integrar todos los elementos clásicos de un tratado de moral y dar a cada uno su verdadero sentido en el conjunto.

Un capítulo final, más breve, se ocupa todavía de una cuestión que fue objeto de no pocos debates tras el concilio Vaticano II y la reforma de la moral que propició: la especificidad y autonomía de la moral cristiana. Ildefonso Camacho

DODARO, R., (ED.), *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y Comunión en la Iglesia Católica,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2014, 324 p. ISBN 978-84-7057-601-0.

Tal y como se nos anuncia en la introducción los ensayos publicados en este libro quieren ser la respuesta de cinco cardenales de la Iglesia Católica y cuatro estudiosos más al libro del cardenal Walter Kasper, *El evangelio de la familia*. En esta obra el cardenal publicaba una conferencia que pronunció durante el Consistorio Extraordinario de Cardenales celebrado en Febrero de 2014. La propuesta del cardenal, de que se permitiera en casos limitados que católicos divorciados y vueltos a casar civilmente fueran admitidos a la comunión eucarística tras un período de penitencia es lo que movió a los autores de esta obra a responder al cardenal en defensa de su visión de la doctrina católica sobre la cuestión del matrimonio y el acceso a la comunión. Aunque los autores de este libro afirman su intención de proseguir el debate al que invitaba el cardenal Kasper, dejan muy claro que esta publicación no busca debatir sobre el tema sino poner los puntos sobre las íes en una materia que afecta gravemente (según su opinión) a la indisolubilidad del matrimonio. Consideran que el cardenal se equivoca cuando presenta concepciones erróneas tanto de la fidelidad a la fe como de la misericordia con los pecadores. Siendo claro que Jesús abogaba por la indisolubilidad del matrimonio como ideal, en estas páginas se interpretan las palabras con las que Jesús admite excepciones (en el evangelio según san Mateo), de una manera tan técnica, que no resulta demasiado convincente, pues se enfoca la enseñanza de Jesús como si Él se estuviera refiriendo a un matrimonio nulo, en lugar de a un matrimonio real, con lo que no se ve qué necesidad habría de recurrir al divorcio. Respecto a la doctrina de los Santos Padres se acusa al cardenal Kasper de tomar unos cuantos casos de la antigüedad como paradigmáticos, en contra de la gran mayoría de casos en contra. Está claro que los autores del libro comparten una certeza sobre los datos históricos que no comparte el propio cardenal Kasper. Y el hecho de no tener argumentos concluyentes para desautorizar su planteamiento los lleva a acusar al cardenal de utilizar un sistema de investigación metodológicamente viciado. Al tratar el tema de la *oikonomía* oriental en los casos de matrimonio, se constata que dicha *oikonomía* no es homogénea, sino que manifiesta diferencias según las Iglesias, los patriarcados, las eparquías o incluso los teólogos. Pero así como en las Iglesias Orientales tal diversidad no provoca conflicto ni sensación de quebrantar la doctrina de Cristo en este punto, nuestros autores deducen de esta falta de unanimidad en la práctica de la *oikonomía* que tal práctica no cuenta con el respaldo unánime de las Iglesias Orientales y no debería por tanto ser tenida en cuenta como una práctica cristiana válida. Cuando se analizan algunos casos de la Edad Media, como el del rey Lotario II, que se casó después de un divorcio, este hecho (que en ningún momento se niega que fuera válido) se achaca a presiones políticas externas que mitigarían su alcance doctrinal. En lugar de preguntarse por el porqué se admitieron como válidas tales excepciones en su momento, se las desacredita por el motivo antes indicado o por no estar de acuerdo con la *auténtica tradición*. En cuanto a la doctrina más reciente de los papas (hasta Benedicto XVI), todo lo que ofrecen estos autores a las parejas en situación difícil es empatía y ayuda (sin concretar) para que salgan de su situación irregular. Ante la posible actitud de misericordia que preconiza el cardenal Kasper, en estas páginas se sostiene sin vacilar que la misericordia de Dios no puede convertirse en una dispensa de los mandamientos de Dios y de las disposiciones de la Iglesia. Así como se cita el caso de la adúltera, a la que Jesús

le recomendó que no pecara más, no se nombra a la samaritana, a la que Jesús no recomendó que arreglara su situación irregular. Se echa de menos en el libro atender a las conciencia de los fieles, elemento que no es tenido nunca en cuenta por los autores. Si embargo, es la forma de vivir este misterio del matrimonio la que debería definir si una persona está en la órbita de Dios o fuera de ella. La mera norma o la legalidad (legalidad que puede ser fruto de una mentalidad o un momento histórico revisables) no deberían ser la única pauta de conducta a seguir con casados y divorciados de buena voluntad a los que este libro no aporta ninguna solución que ya no conocieran de antemano, cuando se inauguraron las sesiones del sínodo sobre la familia. Ignacio Jiménez

GUIBERT, J. Mª., *Diccionario de liderazgo ignaciano,* Mensajero, Bilbao 2014, 343 p. ISBN 978-84-271-3605-2.

En este libro se presenta una panorámica de textos, en su mayoría jesuíticos, que hacen referencia a lo que hoy se puede entender por *liderazgo ignaciano*. El autor tiene una primera inspiración en el juicio que hizo sobre san Ignacio de Loyola uno de sus primeros compañeros fundadores de la Compañía de Jesús, el padre Diego Laínez. También toma como fuente de inspiración las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, además de otros escritos de san Ignacio que son inspiradores para el gobierno de las organizaciones. En esos textos bucea el autor para encontrar y aportar enseñanzas en cuestiones de estrategia, liderazgo, cultura corporativa y administración de empresas. Gran parte de los textos seleccionados provienen de las Constituciones de la Compañía de Jesús, que constituyen un texto muy apropiado para fines apostólicos, al mismo tiempo que procuran integrar personas en una institución. De esta manera consta de dos vertientes a conjugar: una persona y una institución. En todos los demás textos, aunque pertenezcan a otras fuentes, siempre hay una referencia directa a san Ignacio como líder, incluso aunque dichos textos sean más modernos, actuales o de otros autores. Para una visión lo más completa posible del liderazgo ignaciano nos encontramos en estas páginas conceptos, características, rasgos y experiencias, tal y como se han interpretado históricamente en la Compañía de Jesús. La utilización de fuentes, muchas de las cuales de siglo XVI, es un gran servicio que presta este volumen, ya que dichas fuentes habría que buscarlas en distintos tratados y obras, como puede apreciarse en la bibliografía final. Se tiene mucho interés en situar los textos en su contexto, así como presentar el pretexto que hizo que vieran la luz, para no desvirtuar su contenido. Con este sistema se han recuperado auténticas joyas de la espiritualidad ignaciana, en particular las que tienen que ver con el liderazgo, poniéndolas a disposición del lector que, de otra manera, no podría aprovecharse de ellas. En estos textos podemos apreciar con seguridad la autenticidad del espíritu y del estilo de san Ignacio de Loyola. Los textos que se aportan, referentes al General, los Provinciales o los Superiores, hacen referencia al gobierno de los jesuitas, sus comunidades y sus obras apostólicas y buscan de forma habitual adaptar textos del siglo XVI a los comienzos del siglo XXI, para utilizar mejor el aprovechamiento que pueden proporcionar tales textos. Se busca también en este estudio la posibilidad de extender el liderazgo ignaciano hasta nuestro tiempo, conjugándolo con las características propias del laicado. También deberían ayudar estas páginas a aplicar estos textos a contextos diferentes del original en el que nacieron. El libro está organizado en catorce capítulos, con unos diez términos dentro de cada uno de ellos. A través de ellos se comienza por la persona que

lidera, se sigue por el grupo humano que va a ser liderado, lo que el líder realiza con esas personas, la dirección hacia la que se dirige la persona líder y la relación entre el líder y los seguidores. La parte final está dedicada a la espiritualidad o carisma ignaciano, otras maneras genéricas de hablar de liderazgo, y el último capítulo se dedica a doce propuestas sacadas de la última parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús, que complementan así la propuesta que hace este libro. El hecho de aportar tantos matices, como se presentan en este volumen, sobre el liderazgo ignaciano es, según el autor, para evitar sesgar su figura destacando solamente algunos rasgos selectos de ella y silenciando otros tan importantes o más que los mencionados. La riqueza de los textos aportados proporcionan al autor de estas páginas la esperanza de que proporcionen buena materia de reflexión, oración y examen. Miguel Gutiérrez

GUYON, G., *Plaidoyer pour une peine capitale. Essai*. DMM, Clamecy 2014, 172 p

Siempre ha resultado chocante la defensa que la Iglesia ha hecho de la vida humana, desde el momento de su concepción, mientras que se ha mostrado más tolerante con otras prácticas que afectaban también a la existencia de las personas, como la guerra y la pena de muerte. De ahí el esfuerzo que se viene haciendo, desde hace ya mucho tiempo, para crear una opinión en defensa de toda vida. Hay que reconocer que aún no se ha conseguido este objetivo. Todavía existen países donde se defiende la pena de muerte en sus leyes y se aplican en la práctica. Por eso, tengo que reconocer que la lectura de este libro me ha dejado bastante decepcionado. Su conclusión final, no deja lugar a dudas: "La pena de muerte es justa porque restablece la armonía, el orden de las cosas y de los hombres, injustamente destruido por el crimen. Ella es en su sentido más fuerte lo que distingue el mundo de los bárbaros del mundo de los civilizados" (p.158). Las razones que aporta para su defensa podrían ser refutadas con facilidad. Como tampoco comprendo su afirmación de que "estas exigencias son profundamente coherentes con la visión espiritual cristiana del hombre, su verdadero fin. No han dejado de ser recordadas por los escritos de los Soberanos Pontífices contemporáneos" (p.67). Como se refiere explícitamente a Juan Pablo II, habrá que recordar su enérgica condena en los mismos Estados Unidos, cuando afirmó "que la dignidad de la vida humana jamás debe ser negada, ni siquiera a quien ha hecho el mal. Renuevo la llamada para que se decida a abolir la pena de muerte, que es cruel e inútil" (AAS 91 (1999) 629). Tampoco resulta fácil su lectura, pues ninguno de los 23 capítulos, de los que consta el libro, tiene algún título que podría ayudar para saber de lo que va a tratar. De la misma manera, que no aparece tampoco ninguna división, en cada uno de ellos, que facilitaría también su lectura. Eduardo López Azpitarte

HABITO, R.L.F., *Zen and the Spiritual Exercises. Paths of Awakening and Transformation,* Orbis Books, New York 2013, XXV+237 p. ISBN 978-1-62698-046-4.

Interesante trabajo que intenta conectar dos tradiciones espirituales tan diferentes (al menos en apariencia, tal y como reconoce el autor) como son los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola y el Zen de tradición oriental ligada al budismo. El autor subraya que ambas tradiciones coinciden en proponer tres pasos para la unión con Dios (según la tradición cristiana) o para la

Iluminación definitiva del Zen de inspiración budista. Estos tres pasos serían la purificación, la iluminación y la unión. Como jesuita que fue el autor describe con minuciosidad la experiencia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, en la que sitúa la purificación en los ejercicios de la Primera Semana. La iluminación tendría lugar a partir de la segunda semana, completada con la tercera y la cuarta, para concluir con la unión en la Contemplación para alcanzar amor. Por su parte el Zen propone también tres estadios hacia la Iluminación definitiva, que constituirían los tres frutos de la práctica del Zen. Al comienzo se ofrece la meditación con vistas a que el que se va iniciando conozca lo que le rodea y lo que es, de modo que todo ello se desplace hacia el centro de su ser y se vea purificado de todo lo que pueda causarle pena o sufrimiento. A continuación se pasa al *zazen,* que corresponde a la iluminación que proporciona al que lo practica las conexiones que existen en nuestra vida diaria. Es una experiencia que no es posible explicarla con palabras pero que produce la sensación de que se ha encontrado lo que se iba buscando. El tercer fruto consistiría en la iluminación presente en la vida ordinaria, pero que sigue siendo reforzada por los dos primeros frutos; de ahí que se continúe con la práctica de la meditación y con las sesiones de iluminación. En ambos caminos el fruto final consistiría en lograr que la persona viva despierta a la verdadera realidad y sea transformada por el Amor. Aunque pongo esta palabra con mayúscula, en ningún momento se encuentra ningún tipo de alusión al Ser Absoluto, o sea, a Dios. Esta palabra Amor (con mayúscula), con la que acaba el libro, parece ser una especie de alusión a Alguien personal que actuaría en la persona. Pero dudo mucho de que las personas que viven según el budismo Zen acepten tal suposición, que en ningún momento está afirmada por el autor, pero que brota como una especie de trasfondo de su propia tradición cristiana. Con todo, me gustaría advertir que el paralelismo que el autor encuentra entre estas dos tradiciones espirituales tan diferentes, parte de la consideración de los Ejercicios Espirituales como una especie de ejercicio ascético, del mismo tipo que el que se practica en el budismo Zen. Pero no hay que olvidar que en los Ejercicios Espirituales San Ignacio de Loyola afirma claramente que busca que se pueda comunicar libremente el Criador con su criatura. Lo cual supone una intervención personal de alguien que no es el ejercitante en la vida de éste, con pretensión de que el propio ejercitante responda a dicha intervención, y no por la vía de la concentración meditativa sino de la entrega incondicional. Creo honestamente que el budismo Zen ha aportado elementos muy válidos de espiritualidad a un mundo occidental más cartesiano que otra cosa. Pero también es verdad que, entre una espiritualidad cristiana que busca en todo el diálogo y el compartir la vida con Dios como persona, y una espiritualidad como la del budismo Zen, que busca el vaciamiento interior de la persona para recibir una Iluminación de corte impersonal, hay demasiadas diferencias como para encajar la una en la otra.

Miguel Gutiérrez

HALÍK, T., *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos,* Herder, Barcelona 2014, 245 p. ISBN 978-84-254-3373-3.

Al fin cae en nuestras manos, entre las hojas de este otoño, la traducción al español por Herder del nuevo libro de Tomáš Halík escrito originalmente en checo, y con un sugerente y revelador título a semejanza quizá de su traducción inglesa (*Patience with God: the Story of Zacchaeus continuing in us*). Sacerdote católico de la archidiócesis de Praga ordenado en secreto en Alemania

durante los años del comunismo, curtido por tanto en la Iglesia clandestina, escritor y filósofo, Halík fue tras la caída del régimen, Secretario General de la Conferencia Episcopal Checa y consejero de Václav Havel, así como consejero del antes Pontificio Consejo para el Diálogo con los No Creyentes. Actualmente dirige la Academia Cristiana Checa desde la parroquia del Salvator en Praga y enseña diversas materias en el departamento de Estudios Religiosos de la Facultad de Artes de la Universidad Carolina de aquella ciudad, siendo además el capellán de la capilla universitaria. Con una fe nacida y madurada por tanto en un ambiente de mayoría atea o agnóstica, no extraña que Halík se haya volcado en el diálogo intercultural e interreligioso, siendo reconocida esta labor en diversos países a través de sus conferencias y escritos dentro del ámbito de la tolerancia y la libertad religiosa y cultural. Su producción literaria le ha prodigado varios premios como el reciente Premio Templeton 2014 para el "progreso espiritual", por la propuesta de nuestro autor de ofrecer a la larga tradición católica como un puente entre los diversos secularismos occidentales, las religiones tradicionales y la cultura islámica más allá de todo fundamentalismo, cualquiera que sea éste su origen. Con esta trayectoria, tampoco sorprende que la presente obra se dirija, con un fin eminentemente pastoral, a tantas personas (sobre todo del mundo occidental) que, buscando incesantemente la "verdad", permanecen al margen de la comunidad de creyentes y de todo formalismo religioso e institucional, oteando con curiosidad y cierta distancia, igual que hacía Zaqueo con Jesús desde lo alto del árbol al que se había encaramado para verlo pasar; una historia y un personaje bíblico sobre la que gira constantemente el libro, en maridaje con la *paciencia*. Son los "Zaqueos" de hoy que tanto interpelan a Halík y han configurado su vocación. Por ello a lo largo de los doce capítulos de este libro, expone las diferentes situaciones de búsqueda sincera y muchas veces sufrida de aquéllos, desde una idea y vivencia de fe esencialmente como don y seguimiento, un camino de confianza en Dios que no acaba, lleno de paradojas vitales en un mundo ambivalente donde la experiencia del silencio y el "ocultamiento de Dios" se interpreta como "muerte de Dios". Es así como nuestro autor checo se adentra en el misterio de fe escondido principalmente en los no creyentes, incluyendo además los creyentes "cansados" (quienes albergan en su corazón su propia increencia); "nuevos" y "viejos Zaqueos" que se encuentran "lejos de todos los soles", plantados sin embargo en el Areópago secularizado del presente, ante el "Dios desconocido", sin percibirlo (por "ausente", "demasiado cercano" o "lejano"). Llamándolos por su nombre, como Jesús, Halík les reta desde aquí a la posibilidad de otras posibles interpretaciones dejando la "tumba vacía" y tomando sobre sí la actitud de la *paciencia*. Ésta marca precisamente según el autor, la diferencia entre fe, fundamentalismo religioso y ateísmo, el cual posee sus propios ídolos pseudo-religiosos. Tales posturas (creyentes muy seguros de sí y ateos muy seguros de sí o indiferentes) pretenden dar por resuelto lo que no lo es de ningún modo: el misterio "Dios". Misterio que revela además, lejos de toda tentación de triunfalismo por parte de unos y otros, una "verdad" siempre "incompleta" en esta vida. Con ingenio y creatividad Halík desdobla aquella *paciencia con Dios* en tres formas o modos íntimamente conectados: fe, esperanza y caridad, pudiendo quedar al final, como "supliendo" (o implicando) incluso a las dos primeras, si faltaran, solamente el amor. Tal paciencia desde aquí puede ser un lugar de encuentro común que, como dice Halík con acierto, "pueda entrar en la 'noche oscura' con pobreza de espíritu de manera que nada de la condición humana, ni siquiera la experiencia de la ausencia de

Dios, resulte ajena y privada de amor". Porque un amor así puede "sobrepasar" a la fe y sobrevivir a la "muerte" de ésta, si así se percibe, abrazando desde aquí a los no creyentes. Sólo al asumir la no creencia –y amar desprendidamente a quien lo vive así, añadiríamos-, la fe supera esa no creencia, como Santa Teresa de Lisieux ante su espesa noche de fe antes de morir. Una feliz referencia que acompaña a estas páginas junto a otras de Nietzsche, Simone Weil, W. James, Slavoj Zizek, G. Vattimo, etc., aportando una rica variedad de perspectivas. Así mismo, con estos Zaqueos Halík hace e invita a todos a hacer, una relectura de la Teología de la liberación, pues pobres son también esas personas en búsqueda, "quebradas", carentes de certidumbres religiosas y situadas en los márgenes de la fe y de la Iglesia, constituyendo hoy por tanto uno de los nuevos lugares de "pobreza" donde Dios puede (y espera) ser encontrado y donde se muestran también las heridas de Cristo. Clarividente y valiente pues la propuesta y reflexión contenida en este libro, de intensa e interesante lectura, que no dejará indiferente a quienes le tienen "cariño" a Zaqueo y a todas aquellas personas que, como él, esperan *con paciencia* "subidos" al árbol de su deseo, a que Jesús pase o se haga el encontradizo con ellas. Felicidad Prieto

HENDRY, J., *Ethics and Finance. An Introduction*, Cambridge University Press, New York 2013, 309 p. ISBN 978-1-107-02422-9.

Este profesor emérito de la Universidad de Reading, que se ha ocupado ya en otros escritos de la ética empresarial en general, comienza esta introducción a la ética financiera reconociendo que ética y finanzas son dos cosas que parecen a primera vista sin relación alguna: ni la teoría económica contempla la dimensión moral, ni el vocabulario y los métodos de cálculo que emplea dan cabida al discurso ético. Por eso es preocupación latente en todo el volumen mostrar cómo el mundo de las finanzas puede analizarse también desde esta perspectiva ética: para ello es preciso ante todo tomar en serio la complejidad de ese mundo tan especializado, pero no menos preciso es no quedarse aprisionado en él.

La primera parte de la obra (los cuatro primeros capítulos) pone las bases de la reflexión. El punto de partida es la realidad actual: concretamente la reciente crisis financiera, que se trata siguiendo el método del análisis de caso. Inmediatamente se ofrece una panorámica de los distintos sistemas éticos a los que se reconoce actualmente más vigencia: utilitarismo, ética kantiana (con su doble principio de universalidad y de humanidad), éticas contractualistas y del consenso (Rawls y Habermas), ética de la virtud. Completa esta primera parte un estudio de lo que es el sistema financiero, descriptivo pero también valorativo: la complejidad que deriva de la descripción no debe hacernos ignorar los supuestos éticos en que se apoya (producción y distribución de riqueza, propio interés…).

En la segunda parte se abordan temas concretos del mundo financiero. Son muchos, que el autor ha sabido seleccionar y sistematizar: la problemática relativa a los préstamos, donde las finanzas se ponen en contacto más directo con la gente ordinaria; el funcionamiento de los mercados financieros, con los problemas derivados de la manipulación de estos y del uso de información privilegiada, poniendo como telón de fondo la especulación y su ética; la gestión que se hace de recursos que no son propios sino ajenos (de empresas, de clientes), lo que obliga a hablar sobre la teoría de la agencia y sobre la responsabilidad del directivo; la relación con los clientes, actuales o potenciales, y las estrategias

de promoción y ventas; por fin, las relaciones entre finanzas y contabilidad, que tanta incidencia tienen sobre la imagen que se da de la empresa y sobre las relaciones de esta con la administración pública. En este análisis siempre se parte de una descripción de la realidad y se recurre con frecuencia a los distintos sistemas éticos ya mencionados para facilitar la reflexión moral.

La obra concluye con un epílogo sobre la regulación de los mercados financieros, donde se discute la necesidad y los límites de esta en el marco de la resistencia que muchos muestran ante la intervención de los poderes públicos en el mundo financiero, sin olvidar las lecciones que conviene extraer de la crisis financiera de estos años. Tanto la crisis como el ambiente de los Estados Unidos, en que dicha crisis se incubó y terminó estallando, están muy presentes en todo el desarrollo del libro, lo que le da una actualidad indiscutible.

Ildefonso Camacho

JOHNSON, J. T., *Sovereignty. Moral and Historical Perspectives,* Georgetown University Press, Washington D.C. 2014, 181 p. ISBN 987-1-62616-056-9.

Todo lo que tiene que ver en nuestros días con el concepto de *soberanía* tiene que ver con el concepto que se acuñó en la Paz de Westfalia, o con el concepto que tienen hoy las Naciones Unidas. En realidad todo lo que tiene ver con el sistema de organización de los estados tiene que ver directamente con los términos en que se redactó la Paz de Westfalia (1648), al final de la Guerra de los Treinta Años. Con todo, la idea de la soberanía, asociada a la existencia de los estados, es algo anterior y se debe a Hugo Grocio, que la expuso en su tratado *De iure belli ac pacis,* cuya primera edición es de 1625. Lo más fundamental de su concepto de soberanía tiene que ver con un territorio nacional determinado, habitado por un pueblo determinado, con su historia propia, expresada en sus modelos de vida, en sus leyes, en sus costumbres, en sus instituciones y en el derecho del pueblo a defender todo esto contra cualquiera amenaza posible. Entre todos estos elementos hay dos que destacan: el concepto de soberanía expresado como territorio a defender, y el concepto de pueblo que tiene derecho a la autodefensa. En la carta de las Naciones Unidas esto queda expresado en el artículo 2 (4) y en el artículo 51. En ambos artículos se prohíbe atentar contra la integridad territorial o la independencia política de un país, así como se reconoce el derecho a la autodefensa en caso de agresión. Por tanto, el concepto de soberanía tiene sabor a conceptos del siglo XVII, que han perdurado hasta nuestros días, con especial protagonismo de Hugo Grocio y del tratado de la Paz de Westfalia. Frente a este concepto de soberanía heredado, el concepto moderno se expresa en términos de responsabilidad moral del responsable del bien común del pueblo al que gobierna. Tales responsables deben tener en cuenta que el derecho al uso de la fuerza está restringido explícitamente a la obligación de proteger y preservar la justicia, estableciendo de este modo la paz pública. Tienen derecho a utilizar dicha fuerza para restablecer los derechos violados, así como para castigar a los violadores de tales derechos. Todos los responsables de los pueblos deben tener en cuenta claramente que, para que haya paz, debe ser preservada escrupulosamente la justicia en el campo internacional. A raíz del hundimiento de la Unión Soviética, el hecho de que una Tercera Guerra Mundial fuera ya improbable, hizo que se pensara en una utilización de la fuerza con fines humanitarios, de acuerdo con el moderno concepto de soberanía. Pero, a la hora de llevar adelante esta idea, se tropezó con el concepto tradicional de soberanía, que no permite la intrusión de ningún

agente exterior en un estado determinado en ningún caso y, por tanto, tampoco por fines humanitarios. En estos momentos nos encontramos ante la paradoja de que, mientras las Naciones Unidas conciben el derecho a intervenir, en caso de amenaza a la paz, la ruptura de ésta o un acto de agresión, los estados siguen teniendo todo el derecho a defenderse incluso frente a esta intervención de las Naciones Unidas. El autor intenta superar esta contradicción aplicando al concepto de soberanía la responsabilidad por el bien común. Por este camino intenta superar la contradicción de quien interviene en otro país por motivos humanitarios y de quien defiende ese mismo país contra una agresión externa. Mientras en la primera parte del libro se analiza el concepto de soberanía en estas dos vertientes potencialmente conflictivas, en la segunda parte se analiza el concepto de soberanía en el mundo musulmán, concebido como la responsabilidad que tiene el soberano de proteger a su pueblo. Comprueba que, a lo largo de la historia, tanto cristianos como musulmanes, han tenido interés en separar el concepto de soberanía de sus propios contenidos religiosos, para asentarlo sobre los derechos fundamentales comunes a cualquier ser humano. Sin embargo no hay que olvidar que ambas tradiciones religiosas pueden aportar al concepto de soberanía la responsabilidad de servir al bien común. En el debate americano actual sobre el concepto de guerra justa, son analizados los autores Paul Ramsey y Michael Walzer. También se analiza la carta pastoral de los obispos católicos de los Estados Unidos *The Challenge of Peace (1983),* en que se trata el tema de la guerra justa, pero que comienza con una presunción inicial contra toda guerra. En este documento la autoridad competente cede el primer lugar a la necesidad de proceder a la defensa de una causa justa, debiendo someterse a la existencia de esta última antes de iniciar una acción bélica. De esta manera nos encontramos en este libro con un estudio sobre el concepto de soberanía pero también con un estudio sobre la idea de guerra justa en su expresión histórica y en su desarrollo. Frente a los conceptos tradicionales de soberanía el autor aspira a que este concepto se base en valores morales profundos, para lo cual anima a un debate abierto mediante el cual encontrar soluciones viables para el futuro de las relaciones entre los pueblos.

Trinidad Parra

KROBATH, TH. – RITZER, G. (HG.), *Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell-kooperativ-interreligiös-pluralitätsfähig,* Lit Verlag, Münster 2014, 262 p. ISBN 978-3-643-50617-7.

La enseñanza de la religión ha interesado frecuentemente, en términos de reflexión o de discusión, por la propia naturaleza del tema. Incluso ha dado lugar a enfrentamientos apasionados de adhesión o de rechazo. Esto no sólo se dio en los territorios de lengua alemana en los tiempos del Kulturkampf, sino que actualmente vuelve a ser tema de controversia, debido al pluralismo religioso creciente de las sociedades occidentales, ya que esto afecta directamente a las relaciones y al comportamiento religioso. Dentro del mundo interconfesional, la Escuela Superior de Pedagogía Eclesiástica de Viena, es un hito de especial importancia. En ella se puede formar de manera normal profesorado perteneciente a diversas confesiones religiosas. En este libro se intenta reflexionar sobre la validez de la formación que se da a esos futuros profesores en dicho centro. Esta formación es fruto de la evolución pedagógica de la Iglesia Católica a lo largo de los siglos. La experiencia positiva que se ha tenido en esta Escuela Superior en los contactos ecuménicos ha animado a sus responsables

a establecer contactos con otras religiones para establecer con ellas diálogo y cooperación. La representante de la Iglesia Evangélica en ella reconoce que los planteamientos de la escuela corresponden a los postulados de la Carta Ecuménica, con especial consideración a los derechos de los estudiantes, que sirven siempre de referencia para revisar constantemente las estructuras educativas. El representante de la Iglesia Rumana Ortodoxa en Austria reconoce así mismo que esta escuela es un ejemplo único en el mundo, de colaboración ecuménica. Valora especialmente el ambiente abierto de intercambio entre las diferentes confesiones. Cree que esta institución podría servir de ejemplo para algunas instituciones de la sociedad, que podrían aprender del espíritu de colaboración que la anima y que proporciona a los alumnos la capacidad de argumentar adecuadamente, que es una cualidad que será de gran utilidad para los pueblos de Europa. El conjunto está organizado en cuatro partes. En la primera parte de este volumen se nos presenta la Escuela Superior de Pedagogía de Viena como modelo de cooperación interconfesional. En esta parte se nos presenta el modelo pedagógico eclesial de la Escuela Superior; tareas y oportunidades de una escuela dedicada a la pedagogía de un modo ecuménico; descripción de la pluralidad religiosa de Austria, con especial atención a los aspectos más sensibles. La segunda parte está dedicada al banco de pruebas de la cooperación interconfesional. En ella se consideran diferentes proyectos religiosos pedagógicos de tipo interconfesional, con especial atención a las experiencias y a la evaluación; el desarrollo de la propia conciencia a la luz de la fe, ayudado por la colaboración interconfesional, en la formación del profesorado en Alemania; trabajos pioneros interconfesionales en la Escuela Superior de Pastoral; evaluación del aprendizaje interreligioso en el terreno de los encuentros interconfesionales. La tercera parte está dedicada a comentarios personales de los responsables de la Escuela Superior de Pedagogía Eclesiástica de Viena. Se ofrecen notas y observaciones sobre el ecumenismo en la escuela: se piensa que sólo el trabajo en común de las distintas confesiones religiosas tiene futuro; cómo debe ser la toma de posición en la Escuela desde el punto de vista del representante ortodoxo; la falta de homogeneidad religiosa, considerada como una diáspora plural es una realidad con la que hay que contar. La parte cuarta está dedicada a reflexiones científicas. En principio uno de los colaboradores ofrece sus reflexiones sobre la evaluación; otro las consecuencias y perspectivas a la luz de la evaluación de la cooperación interconfesional en la Escuela Superior de Viena; las lecciones de colaboración interconfesional y sus posibles consecuencias para la formación del profesorado; el banco de pruebas sobre la cooperación interconfesional en dicha formación. En conjunto, un libro de un gran interés, con gran cantidad de sugerencias respecto a la colaboración interconfesional, que no nacen de un laboratorio o de teorías, sino de una institución que ya funciona con gran acierto en un campo tan nuevo y tan complejo como el de la colaboración interreligiosa. Antonio Navas

MARTÍNEZ SISTACH, LL., CARD., *Gaudí. El hombre, el artista, el cristiano,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 141 p. ISBN 978-84-9715-302-7.

El libro se abre con una cronología de la vida de Antoni Gaudí, que dejó una huella artística imborrable en la ciudad de Barcelona. La razón de que el cardenal Sistach haya acometido la empresa de darnos una semblanza de su persona se debe a que, además de arquitecto genial y creativo como pocos, fue un cristiano ejemplar. El artista es mundialmente conocido por el proyecto para la basílica

de la Sagrada Familia, para cuya obra se inspiró en la naturaleza, la Biblia y la liturgia. Todo el templo está lleno de simbología religiosa, como si hubiéramos vuelto a las costumbres decorativas del románico o del gótico. El cardenal Sistach confiesa que el libro lo ha escrito a petición de los focolares, que le pidieron unas reflexiones sobre todo el simbolismo de la basílica de la Sagrada Familia, en el formato de unas meditaciones espirituales. Intenta ayudar al lector a acompañar al arquitecto Antoni Gaudí en su itinerario artístico al concebir la basílica. Este itinerario lo sigue a través del simbolismo de las tres fachadas de la basílica: la del Nacimiento, la de la Pasión y la de la Gloria. Son las tres partes en las que ha dividido su libro. La fachada del Nacimiento la asocia el autor con la juventud vitalista de Gaudí. La fachada de la Pasión la asocia con su encuentro con el sufrimiento. La fachada de la Gloria la asocia con la entrada de la luz de Dios, hacia la que impulsa con total garantía la vida cristiana en el Espíritu. Se destaca así mismo en estas páginas el hecho de que Antoni Gaudí fue un auténtico evangelizador, como laico cristiano, a través de su vida y de su profesión. Subraya el hecho de que todos los edificios que proyectó los coronaba con un símbolo religioso, casi siempre la cruz de cuatro brazos. Proyectó la Sagrada Familia como un templo con tres grandes retablos, que es lo que son en realidad las tres grandes fachadas de la basílica. El cardenal Sistach se ha servido para estas meditaciones de testimonios escritos que dejaron algunas personas que convivieron con Gaudí o que colaboraron con él en la construcción de la Sagrada Familia. También hace alusión a las palabras de Benedicto XVI con ocasión de la dedicación de la basílica el 7 de Noviembre de 2010. Igualmente aprovecha mensajes del papa Francisco que él sitúa en consonancia con lo que se conoce de la vida y de la espiritualidad de Antoni Gaudí. En la fachada del Nacimiento trata, entre otros puntos, de la fe de Gaudí, de Santa María, Madre de la Iglesia y de San José, como inspirador de toda la obra. En la fachada de la Pasión incluye un himno a Cristo Redentor y desgrana las tres fuentes de inspiración que tuvo Gaudí para su arte: la naturaleza, la Sagrada Escritura y la liturgia vivida personalmente. En la fachada de la Gloria se detiene en describir la belleza como camino para encontrarse con Dios, presenta a Gaudí como arquitecto de la luz y destaca su amor por la pobreza y la sobriedad cristianas, al mismo tiempo que su desprendimiento de los afectos de este mundo. Gaudí concibió el templo de la Sagrada Familia como un encargo divino al que dedicarse por completo. El libro termina destacando el valor de esta obra genial de Gaudí como símbolo universal, por su calidad y por el reconocimiento mundial de su valía artística. En conjunto, esta obra breve del cardenal Sistach está llena de unción y espiritualidad y conecta con gran acierto con el corazón del gran arquitecto y cristiano que fue Antoni Gaudí y con su obra magna la basílica de la Sagrada Familia. Trinidad Parra

McCRACKEN, V. (edited by), *Christian Faith and Social Justice: Five Views*, Bloomsbury, New York 2014, 207 p. ISBN 978-1-62356-818-4.

Este libro es un ejercicio de diálogo entre cinco corrientes de ética y sus formas de concretarse cuando se adopta una visión cristiana de la ética. Estas cinco corrientes son: el libertarianismo (derivado de Robert Nozick), el liberalismo político (en la línea de John Rawls), la teología de la liberación (a partir, sobre todo, de sus representantes latinoamericanos), la ética feminista (con diferentes autoras que se remontan a los orígenes del movimiento feminista) y la ética de la virtud (cuyo referente principal en época reciente es Alasdair McIntyre). Cada capítulo ha sido encomendado a uno especialista en la escuela

correspondiente. Pero lo más original del libro es que no se limita a yuxtaponer las cinco presentaciones de las corrientes, sino que a la presentación de cada una de ellas siguen sendas reacciones elaboradas por los responsables de presentar a las otras cuatro corrientes. Por esta razón está más que justificado considerar a este libro como "un ejercicio de diálogo".

Las dos primeras corrientes ponen todo el peso en la libertad, aunque el liberalismo político va más lejos y se preocupa de que las desigualdades naturales y económicas no reduzcan las oportunidades de muchos precisamente para ejercer efectivamente su libertad. La ética de la liberación, la única de las cinco corrientes que tiene un origen netamente religioso y cristiano, critica a las dos anteriores porque terminan legitimando el *status quo*. Tanto esta última como la ética feminista coinciden en un punto sustancial: la opción por los marginados de la sociedad. Pero para el feminismo son las mujeres las víctimas principales de los mecanismos de marginación en un mundo dominado todo él por la lógica masculina: por eso la ética del cuidado es la principal aportación del feminismo en este campo, un enfoque que está en mayor sintonía con el talante de la mujer. La ética de la virtud encuentra hoy importantes cultivadores, como alternativa a las éticas de la felicidad (de raíces aristotélicas) y a las éticas del deber (nacidas de Kant).

Algunos lectores podrán echar de menos otras corrientes, como son por ejemplo el utilitarismo y la tradición de la ley natural. Pero el libro no pretende ser exhaustivo, sino solo mostrar que el diálogo es posible y avanzar por esa vía, con reacciones de unas corrientes ante las otras y con preguntas recíprocas que invitan a seguir pensando.

No debe olvidarse que el objeto del libro es la justicia social, algo más concreto que la ética en general. Y el editor de la obra se ocupa en la introducción de clarificar el concepto, dejando demasiado de lado el debate que el término ha suscitado desde que comenzó a emplearse ya en el siglo XX. Aunque el autor comienza reconociendo que estamos ante un concepto complejo y controvertido, no emplea luego mucho tiempo en ahondar en esta controversia. Opta por un concepto de justicia social derivado sin más del concepto más clásico de justicia: si esta se definía como dar a cada uno lo suyo, la justicia social se refiere a cómo las comunidades dan lo suyo a cada uno de sus miembros. Es un concepto más cercano al que se usa en las éticas de la justicia que al de la tradición cristiana, al menos católica.

Dentro de la diversidad propia de cinco autores diferentes, el libro obedece a unos criterios rigurosamente establecidos, que ayudan al lector, no solo a hacerse cargo de lo esencial de cada una de los cinco enfoques éticos, sino a entrar en un debate constructivo desde el diálogo entre ellos. Ildefonso Camacho

MÜLLER, D., *Convocation et provocation de l'éthique. Dialogues philosophiques et théologiques,* Lit Verlag, Münster 2014, 204 p. ISBN 978-3-643-80170-8.

Este volumen contiene una colección de artículos destinados a un público europeo amplio, todos ellos dedicados a trabajos de ética filosófica y teológica. El autor se presenta a sí mismo como protestante reformado, con estudios en Neuchâtel, Basilea, París, Tubinga y Munich. Se ha dedicado, desde el comienzo de su docencia, a enseñar la ética teológica en su conjunto, sin descuidar los temas de ética aplicada, además de la ética social, económica, política y la bioética. Encontró empantanada la ética teológica, en la visión de los años

60 a 80, la inicio de su enseñanza, con tintes de conservadurismo larvado o de liberalismo de la antigua escuela. Se embarcó entonces en un proyecto de ética genealógica, crítica y reconstructiva, dedicada a la ética protestante en la crisis de la modernidad. Considera como antimoderno y de tendencia conservadurista el recurso masivo que se hacía a Lutero, Calvino, Karl Barth o Dietrich Bonhoeffer. Pensó también que sería necesario repensar la tradición protestante a la luz de la postmodernidad. Pretendió desde entonces interrogar o fecundar a los autores clásicos, en lugar de referirse a ellos como autoridades a las que tener en cuenta. Grandes autores como Troeltsch, Albert Schweitzer, Bultmann o Tillich los encontraba inficionados de nostalgia o de clasicismo acrítico. Algunas lecturas audaces de Tillich (referidas a la Trinidad) las encontraba como posibles fuentes genealógicas de inspiración, muy fecundas para reflexionar sobre la cuestión de Dios, relacionándola con las nociones de persona, amor y justicia. A partir de 1999 se dedicó intensamente a la reconstrucción hermenéutica de las tradiciones cristianas. El trabajo lo ha dividido en dos partes, porque desea explicitar hasta qué punto el método genealógico, crítico y reconstructivo depende de una lectura entrecruzada de filósofos y teólogos. Nunca ha aceptado que el diálogo con los filósofos (a la hora de hacer teología) constituya una subordinación de la teología a la filosofía. Considera el diálogo con los filósofos como parte integrante de la reflexión ética moderna y contemporánea, por un lado, mientras por otro lado alimenta o alumbra, según los casos, el propio quehacer teológico. Quiere medir sus fuerzas con los filósofos más críticos para con la ética o la religión pero también tiene acceso a autores que construyen en nuestro tiempo una vía nueva hacia una ética reconstructiva o hacia una nueva teología política. De esta manera la filosofía se ve obligada a enfrentarse (mentalmente) con estas mentalidades, que constituyen el pensamiento actual más crítico y más exigente, al mismo tiempo que la teología, junto con la ética, no pueden instalarse en una certeza monolítica centrada en sus propias certezas. La teología y la ética deben dejarse cuestionar radicalmente desde su realidad interna, para evitar verse sobrepasadas por nuevas moralizaciones o teologizaciones indebidas, dialogando para ello con los autores más inconformistas. No cree el autor que sea de ninguna utilidad intentar reposar sobre certezas definitivas u ortodoxias radicales. Es de la opinión de que nuestro tiempo bascula entre el relativismo y el absolutismo. Por eso se lanza a la búsqueda de una tercera vía, consistente en intensificar la búsqueda de la verdad. Aspira a convencer a nuestros contemporáneos de que la búsqueda de la verdad no conduce a nuevos dogmatismos o a nuevas rigideces teológicas. Esta búsqueda constante de la verdad puede producir como fruto una sociedad más abierta, dotada de una deliberación ética e interreligiosa más fecunda y más confiada.

Miguel Gutiérrez

MÜLLER, J., *Freude und Stress des Predigers. Kritisches und Selbstkritisches nach 30 Jahren Predigtdienst im Nebenamt,* Lit Verlag, Münster 2014, 56 p. ISBN 978-3-643-12665-8.

El autor es predicador en la Iglesia Evangélica en Alemania y nos habla de su experiencia como tal, así como de las circunstancias o la problemática que afectan al oficio de predicador. Considera, por ejemplo, que no siempre debe ceñirse el predicador a los textos designados oficialmente para la celebración litúrgica de los domingos, sino que debe tener la suficiente flexibilidad para cambiarlos, si intuye que los textos designados no van a ser los que convienen

al momento o a la comunidad ante la que ejerce su ministerio. Con respecto a la inteligibilidad de los textos considera también una ventaja la posibilidad de proyectar los textos en una pantalla, a los ojos de la comunidad, para que les sea más fácil a los fieles seguir tanto la lectura como la explicación. Aunque reconoce así mismo que el predicador debe sentirse movido por la palabra, de manera que transmita esa emoción a sus oyentes, no todos los textos sagrados tienen esa propiedad, por lo que algunas veces lo más que se puede conseguir es transmitir la palabra de Dios de manera digna e inteligible aunque no se tenga la capacidad de sintonizar internamente con ella como sería de desear. Algo que el predicador debe evitar siempre es la posible confusión de los textos a los que se refiere. Si solamente dice Juan, capítulo 5, no es fácil saber si se está refiriendo al Evangelio según Juan, a alguna de sus tres cartas o al libro del Apocalipsis. Por eso la formulación completa debería ser más o menos como sigue: Lectura del capítulo quinto del Evangelio según Juan. De esta manera no se dejaría espacio abierto a la confusión. Y a la hora de transmitir el mensaje evangélico, un predicador debe ser fiel a lo que quiere transmitir y de manera competente, pero nunca debe perder de vista la capacidad receptiva del auditorio al que se dirige, ya que de lo contrario haría perfectamente inútil su misión, cuando no contraproducente. Si el predicador es vital en su modo de proceder, esto se traduce en una atmósfera acogedora en el servicio litúrgico. Cada una de las cualidades personales del predicador (su voz, sus gestos, su mímica, sus palabras de felicitación) acaban siendo piedras fundamentales de la predicación litúrgica. Todo lo que intente el predicador, si no consigue llegar al corazón del oyente, no consigue su objetivo evangelizador. Toda la predicación debe estar dirigida a fomentar la fe y la proclamación de la Buena Noticia. En este sentido se debe tener en cuenta que el vocabulario y las expresiones teológicas suelen ser bastante incomprensibles para el común de los fieles. Se debería predicar siempre con el lenguaje ordinario de las gentes y dirigiéndose a oyentes ordinarios, que no digieren jergas de especialistas. También hay una realidad importante que tener en cuenta: que haya contacto visual entre el predicador y los oyentes. Esto puede conseguirse más fácilmente en los lugares de culto en los que el púlpito no está excesivamente lejos de los fieles. La forma de predicar debería parecerse más a un discurso que a una lectura, para lo cual no estaría mal inspirarse en las disertaciones que suelen tener los políticos. En cualquier caso no se debería predicar nunca con un papel por delante, sino en contacto directo con el auditorio. Todo lo más, una nota breve con unas cuantas palabras de referencia para no perderse en lo que se quiere decir. Siguiendo los pasos del apóstol Pablo, la predicación debería promover el gozo de los oyentes. Una ayuda muy valiosa para la predicación la constituyen los cantos sagrados y la música de órgano, ya que tienen una fuerza especial para poner a los fieles en sintonía con lo que van a oír. La celebración de la Cena del Señor debería ser siempre un signo de la alegría que trae consigo el Nuevo Testamento. Por supuesto que en nuestros tiempos importa que la instalación de sonido del local contribuya a hacer agradable la recepción de la palabra de Dios. El predicador debe disponer también en cada comunidad de un libro litúrgico impreso con gran calidad de impresión, que le sea de ayuda a la hora de utilizar los textos correspondientes. El propio predicador debe evitar en cualquier caso dar la impresión de que está falto de tiempo o de que tiene prisa por terminar. El alto número de fieles que no suele asistir a los oficios religiosos, encontraría algún motivo para volver a ellos si la predicación fuera realmente atractiva y si, cuando solicitan algún servicio religioso, se atiende más a que perciban la

cercanía de la comunidad, que el respeto exagerado de las normas. Interesante libro para reflexión de los predicadores, en el cual, tal y como promete el propio autor, se expone la crítica constructiva de este ministerio, que hace el mismo como predicador, para contribuir a mejorar este ministerio en la Iglesia.

Antonio Navas

PAPA FRANCISCO, *La Iglesia de la misericordia,* San Pablo, Madrid 2014, 175 p. ISBN 978-84-285-4552-5.

En la exhortación apostólica post-sinodal *Evangelii gaudium* el papa ha dejado la impronta de lo que pretende que sea su acción programática durante los próximos años. Hasta el punto de que esta exhortación tiene todo el aspecto propio de una encíclica. En ella muestra su deseo de que la Iglesia sea seriamente misionera, por medio de un anuncio y un testimonio cristianos cada vez más puros y fieles al Evangelio. Es consciente de la incapacidad de los medios de los que dispone la Iglesia para lograr ese fin, pero también tiene claro que es siempre Dios quien actúa y completa la obra, ya que la fuerza de la Iglesia no reside en las capacidades de sus miembros o de sus medios, ya que todos ellos son insuficientes. Según una frase suya propia, la fuerza de la Iglesia *se esconde en las aguas profundas de Dios, en las cuales está llamada a echar las redes*. En la exhortación apostólica se contiene el núcleo de la predicación y la misión apostólica de Francisco: cómo hay que echar esas redes. Parece bastante claro que, si hay un término capaz de orientar en los caminos por los que pretende ir el papa, ese término es el de *misericordia*. Es el rasgo principal por el que el papa pretende que la Iglesia sea reconocida, de modo que llegue a todo el mundo esa realidad increíble del diálogo entre la debilidad humana y la paciencia de Dios que, a fuerza de no cansarse de esperar, ayuda a encontrar la buena noticia de la gran esperanza cristiana. Dejarse envolver por la misericordia de Dios equivale a no sentirse solo y abandonado a sí mismo, descubriendo el sentido de una existencia plena, iluminada por la fe y el amor de Dios vivo, hecho presente en la historia en Jesús, muerto, resucitado y siempre presente en su Iglesia. Este ámbito de misericordia con el que Dios se manifiesta a los hombres, impulsa a éstos al perdón, a la reconciliación, a la fraternidad y al amor, con vistas a hacerlos testigos gozosos de la misericordia de Dios. De esa vivencia deberían surgir sentimientos de comprensión, cercanía y compasión con quienes sufren, que les permitieran comportarse hacia esas personas con la ternura, magnanimidad y solidaridad propias de quien se hace cargo completamente de los dolores y dificultades de los demás. De esta manera los fieles cristianos se convertirían en portadores de consuelo, esperanza y coraje a la hora de perseverar en el camino del Señor y de la vida. Cristo es la salvación y la vida, ésta es la novedad del cristianismo. La escucha, el anuncio y el testimonio del Evangelio son etapas que conducen a la santidad, a través de la cual es posible mejorar el mundo. El papa pide a los cristianos que salgan a las calles a compartir la alegría del Evangelio, sin miedo a ir hacia las fronteras o periferias de la existencia, que es en donde se encuentran los más necesitados, o sea, los pobres, los marginados, los últimos en todo. Él sueña con una Iglesia de los pobres, Iglesia pobre para los pobres, ya que éstos deben gozar de un lugar privilegiado en la vida y en el ministerio de los creyentes, como lo ocupan en la propia vida del papa. Todo ello se cimenta en la base del mensaje de Jesús, que vino a preservar la dignidad de la persona, a perseguir la injusticia y a construir una civilización que pueda llamarse propiamente humana. Intenta golpear el corazón endurecido de una sociedad cerrada a la cultura del encuentro

y del bien, que es la única que puede llevar a la fraternidad y la paz en la vida de los pueblos. Ello conlleva la necesaria destrucción de ídolos como el poder, el dinero, la corrupción, el arribismo, el egoísmo la indiferencia, que son las formas en que se manifiesta el espíritu del mundo. En la exhortación pastoral subraya todo lo dicho, para indicar las actitudes que habría que eliminar y los compromisos pastorales que habría que asumir como horizonte prioritario de la acción de la Iglesia. Una fe adormecida y cansada impide que se pueda vivir según el espíritu del Evangelio. La Iglesia enferma o envejece cuando se dedica a mirar demasiado dentro de sí misma, en lugar de abrir de par en par sus puertas para afrontar los desafíos del mundo, sin arredrarse por los peligros a los que podría verse expuesta. Con este evangelio de misericordia el papa Francisco pretende purificar, renovar y revitalizar la vida de la Iglesia, llevándola a reencontrarse con la esencia de su mandato misionero, iluminada por el Espíritu Santo y ayudada por la intercesión de María, la Madre de Jesús. Libro éste en el que se respira el aliento de este papa, que no se resigna a una Iglesia conformista o mortecina, incapaz de inundar el mundo con el gozo del Evangelio. Trinidad Parra

PIANA, G., *In novità di vita - III: Morale socioeconomica e politica*, Citadella Editrice, Assisi 2013, 635 p. ISBN 978-88-308-1302-1.

Émile Durkheim caracterizaba lo social como una realidad constitutiva del sujeto y, al mismo tiempo, una realidad que lo trasciende. Fueron los padres de la sociología los que incorporaron lo social al saber científico; al mismo tiempo, los filósofos tuvieron que considerar lo social como dimensión constitutiva del ser humano (concretamente, en la antropología). Y la moral tuvo que reaccionar al hilo de estos avances de las ciencias sociales y humanas: los orígenes de la Doctrina Social de la Iglesia tienen que ver, entre otras razones, con la necesidad de superar la insuficiencia de la moral de los tratados clásicos para contemplar los hechos sociales, necesidad que se hace apremiante en el siglo XIX. Todo esto es esencial para hacer hoy un tratado de moral que quiera ser completo. Por eso Giannino Piana comienza este tercer volumen de los cuatro que componen su proyecto con una parte entera consagrada a la moral social, su razón de ser, sus fundamentos y el lugar que ocupa en ella la inspiración y la tradición cristianas. Solo hubiera sido deseable un mayor esfuerzo de clarificación para que lo social no quede reducido (como se tiene la impresión en algunas páginas de este volumen) a lo interpersonal: la misma cita de Durkheim que recordábamos al comienzo es útil para no caer en esta simplificación.

Esta primera parte termina enlazando con la segunda (que trata de la moral económica) mediante el estudio de las dos opciones fundamentales que el cristianismo aporta a la moral social: el destino universal de los bienes y la opción preferencial por los pobres. La tercera parte, por fin, se ocupa de la moral política. En estas dos partes destaca el esfuerzo por relacionar la ética con esos dos ámbitos de la realidad, economía y política, que tienen su propia racionalidad y sus propias leyes, para evitar todo tipo de reduccionismo que niegue uno de los dos extremos: tanto la reducción de economía y política a la ética como la ausencia de toda relación entre estos ámbitos.

En el tratamiento de la ética económica destaca el relieve que adopta la economía civil, que ya encontró eco significativo en la encíclica *Caritas in veritate*, siguiendo las propuestas que vienen del grupo que trabaja ese tema en la Universidad de Bolonia. Se incluye también en esta parte el problema ecológico y –otra originalidad a subrayar– el complejo tema de la comunicación

y la información. El autor ha querido hacer hincapié en toda esta parte en los procesos de globalización.

En la tercera parte presta el autor una atención especial al análisis histórico de la autonomía de la realidad temporal, desde Agustín y el agustinismo político hasta el Vaticano II, la teología política y la teología de la liberación. Distingue, por otra parte, entre el orden nacional (democracia, sociedad civil) y el orden internacional. En este último tema echamos de menos la consideración de un punto que la globalización y la reciente crisis han puesto de mucha actualidad, aunque ya fuera tratado por Juan XXIII en *Pacem in terris*: la conveniencia de una autoridad mundial. Ildefonso Camacho

POLLEFEYT, D. – BOUWENS, J., *Identity in dialogue. Assessing and enhancing Catholic school identity. Research methodology and research results in Catholic schools in Victoria, Australia,* Lit Verlag, Münster 2014, 468 p. ISBN 978-3-643-90550-5.

Existe un proyecto en Lovaina (Bélgica) para ayudar a mejorar la identidad de las escuelas católicas. Este proyecto se denomina *Enhancing Catholic School Identity Project* y su sigla es ECSIP. Este proyecto se ha aplicado en Victoria (Australia), en colaboración con la Education Commission of Victoria Ltd. y se ha aplicado a un total de 96 centros católicos. Este libro consta de dos partes, la primera de las cuales está dedicada a describir la metodología seguida por el ECSIP con vistas a mejorar la identidad católica de los centros analizados, de manera que, una vez llevada a cabo la investigación pertinente, puedan interpretarse adecuadamente los resultados obtenidos, a la luz de la metodología previamente expuesta. No solamente se analizan los métodos utilizados sino también el vocabulario específico, que es necesario interpretar correctamente. Todo ello se complementa con otras tecnologías de apoyo a la tecnología fundamental del proyecto, con toda una serie de intentos de mejora constante de los procedimientos que se siguen. En la parte segunda se presentan los resultados obtenidos en los 96 centros católicos de la zona de Victoria, en Australia. En ella se da cuenta de la representatividad y utilidad de los datos que proporcionó la investigación. Se valora la identidad católica de los centros de acuerdo con el Perfil y los Cuestionarios de Doyle. También se tienen en cuenta las conclusiones de tres escalas multivariadas de actitudes, que constituyen el núcleo de la investigación del ECSIP de 2012. A continuación se ofrecen conclusiones y recomendaciones basadas en cuanto ha aparecido en el sondeo efectuado en los centros, con vistas a mejorar la identidad de los mismos por la vía de una creencia post-crítica y de una recontextualización del modelo de diálogo escolar. Al final del volumen figuran tres añadidos, que ocupan una tercera parte del libro, con los instrumentos de investigación empírica utilizados, los resultados organizados en forma de tablas, un reportaje fotográfico ilustrativo del acontecimiento y una bibliografía que contiene una selección de otros estudios de especial importancia para el tema de que se trata. El estudio propiamente dicho termina con una reflexión bíblica basada en la parábola del Buen Samaritano, para concluir con que el desafío al que se enfrenta hoy la escuela católica no consiste en saber cómo actuar en cuanto tal, sino en cómo recontextualizar la escuela católica de manera que pueda cumplir con su misión en el mundo plural en el que hoy se sitúa. Debería actuar en un clima de amor y compasión, capaz de compartir con personas de otras religiones sus desesperanzas y aspiraciones, sus gozos y sus penas, ayudando a que todos lleguen a

ser buenas personas. El impulso de la fe católica debería servir a sus alumnos para compartir con los demás el pan de la vida. El estudio en su conjunto es de una gran utilidad para los planteamientos de fondo que debe llevar a cabo inevitablemente la educación católica, en un mundo como el nuestro, que lleva camino de ser más plural cada día. Trinidad Parra

RAHNER, K., *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio,* Herder, Barcelona [4]2014, 308 p. ISBN 978-84-254-2934-7.

Para expresar una opinión sobre este libro (ya antiguo, de 1971) de Karl Rahner, nada mejor que citar el siguiente párrafo del propio autor: *Los Ejercicios no constituyen un sistema teológico. Teológicamente considerados no son sino una elección. La elección de los medios y de la forma concreta de hacer del cristianismo realidad viviente entre nosotros. Sólo esto importa a san Ignacio*. El libro, según el propio Rahner, nace de la experiencia que le proporcionaron varias tandas de Ejercicios de ocho días a estudiantes de teología. Los destinatarios de estas páginas los señala Rahner con toda claridad en el prólogo de la obra: jóvenes estudiantes de teología, sacerdotes y personas que tienen el encargo de dar Ejercicios a teólogos y a sacerdotes. En ningún momento pretende ofrecer un conjunto de meditaciones piadosas o reflexiones teológicas espiritualmente útiles, pero que se aparten del propósito que guió a san Ignacio a articular la experiencia de los Ejercicios Espirituales. Tampoco se deja llevar de la posibilidad de componer especulaciones o análisis teológicos ajenos al propósito de san Ignacio. En todo momento manifiesta su intención de dejar hablar al libro mismo de los Ejercicios, aunque advierte al lector que estas reflexiones no constituyen un comentario suficiente al libro, ya que se limita a la exposición de los temas de las meditaciones previstas por san Ignacio, dejando de lado una amplia temática relacionada con este tipo de experiencia espiritual. Si hubiera compuesto un verdadero comentario, habría tenido que añadir, por ejemplo, todas las indicaciones que da san Ignacio sobre la oración, así como el modo en que se desarrolla el proceso de unos Ejercicios vividos tal y como él los concibió. Recuerda con especial énfasis que los verdaderos Ejercicios no son un repertorio de meditaciones piadosas que se puedan hacer en cualquier momento por una persona de buena voluntad. Son más bien un intento efectivo de tomar ante Dios una elección vital decisiva, que recibimos en la oración únicamente de Dios y de su gracia. Rechaza por tanto Rahner lo que podríamos considerar como erudición sobre los Ejercicios Espirituales, para subrayar que constituyen una experiencia profunda orientada a llevar al sujeto a un cambio profundo de su vida a la luz de Dios, o a confirmar ese cambio profundo (caso de haberse llevado a cabo con anterioridad), con una disponibilidad absoluta para cumplir la voluntad de Dios sobre la propia vida. Rahner puntualiza una y otra vez que estas meditaciones no tienen otra razón de ser que la de ayudar a hacer la experiencia de los Ejercicios Espirituales. No están concebidas como una lectura teológica y menos todavía como una simple lectura piadosa. De tal manera que se sentiría contrariado si alguien, por el hecho de leer estas meditaciones, llegara a la conclusión de que ya conoce los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, que consisten en una experiencia interior a la luz del Espíritu y no se limitan a una lectura espiritual más o menos profunda. Antonio Navas

SARMIENTO, A. – MOLINA, E. – TRIGO, T., *Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 2013, 560 págs. ISBN 978-84-313-2908-2.

En 1998 los profesores E. Cófreces y R. García de Haro publicaron ya una *Teología Moral Fundamental* en la colección "Manuales de Teología". Fallecidos ambos y agotada la edición de esta obra, ha parecido mejor elaborar un nuevo manual, que ahora corre cargo de tres profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Es preocupación de los mismos responder a la invitación que hiciera el Vaticano II (*Optatam totius*, n. 16) a exponer la teología moral de modo renovado. Esta renovación la plasman en una atención muy marcada a la persona humana en cuanto sujeto moral, desde la que se analizarían otros temas clásicos de la teología moral (actos, normas, conciencia, etc.).

Los autores sintetizan la orientación del manual en cuatro tesis (pág. 34): 1ª) el sentido del obrar humano solo se explica adecuadamente desde su referencia al fin último (la identificación con Cristo); 2ª) el obrar moral excelente, el que permite realizar en sentido último, es el propio de la virtud; 3ª) del obrar moral excelente forma parte inseparable la referencia a la ley moral, como camino de la virtud; 4ª) la conciencia moral hace posible que la ley divina se convierta en la guía interior de la libertad humana.

Con esta orientación la obra se estructura en seis partes. La primera se ocupa de cuestiones introductorias: la naturaleza y la historia de la teología moral. La segunda, que se centra en el sujeto moral cristiano, comienza con una síntesis del mensaje moral según la Biblia y concluye presentando el seguimiento de Cristo como el fin último de la vida cristiana. La tercera parte estudia el dinamismo de la libertad, el acto humano y le acto moral (se echa de menos alguna referencia a la opción fundamental y su función en la vida moral). La cuarta parte trata de las virtudes, naturales y sobrenaturales. La quinta parte se ocupa de la ley moral (natural y divina, civil y eclesiástica) y de la conciencia moral. Para concluir, la sexta parte trata del pecado y la conversión.

Desde el principio se anuncia que los destinatarios de este manual serán los que comienzan los estudios teológicos. En este sentido se hace una selección de temas y cuestiones, que huye de querer ser exhaustiva, y se busca una visión de síntesis, lo que no excluye abundar en el tratamiento histórico que se ha dado a muchos de los puntos que se van tratando. Sin embargo, el deseo de síntesis lleva a los autores a veces a un grado de concisión que hará difícil al "principiante" comprender el alcance de muchos puntos.

Como resumen, estamos ante un texto de línea clásica, muy bien documentado en las fuentes de la tradición cristiana, pero menos atento al diálogo con el pensamiento moderno. Ildefonso Camacho

SCHÖNBORN, CH., *La escuela de vida de Jesús. Estímulos para ser sus discípulos,* Herder, Barcelona 2014, 165 p. ISBN 978-84-254-3247-7.

El cardenal de Viena, ante el cambio social que ha afectado, como no podía ser por menos, a su propia diócesis, se ha encontrado con una situación semejante a la de las multitudes que seguían a Jesús, en el momento posterior a la primera multiplicación de los panes, cuando decidieron abandonarlo, por no haber entendido adecuadamente su alusión a la institución de la Eucaristía. La convicción de que Jesús sigue teniendo palabras de vida eterna para todos movió al cardenal a tener una catequesis específica sobre cómo se puede llegar

a ser discípulo o discípula de Jesús. Esta catequesis la desarrolló durante el curso 2011-2012 y es la que ha servido de base para este libro. La fuente de inspiración de este libro está en los textos bíblicos, sobre todo en los evangelios. Frente a la escuela de vida que se nos muestra en ellos, el cardenal se pregunta cómo están las cosas actualmente. Intenta compaginar las enseñanzas de Jesús con los signos de los tiempos a través de los cuales el propio Señor intenta cambiar a la Iglesia y a la sociedad. Esta catequesis la ha propuesto siguiendo un camino con nueve etapas. La primera analiza la fe como condición para ser discípulo de Jesús. La segunda aborda el primer momento del discipulado, que se concreta en el llamamiento. La tercera etapa nos muestra el discipulado como una escuela de oración. La cuarta está dedicada al Sermón de la Montaña, con el que Jesús pretende que sus discípulos se parezcan cada vez más a Él mismo. La quinta presta atención al aspecto desconcertante que se produce en la llamada, cuando Dios llama a los pecadores. La sexta está dedicada a la cruz, provocada precisamente por algunos de los llamados con anterioridad, por sus pecados. La séptima etapa nos narra cómo los discípulos de Jesús se convierten ellos mismos en maestros que transmiten los ejemplos y las enseñanzas de Jesús. La octava se fija especialmente en el acompañante por antonomasia de la evangelización, el Espíritu Santo, sin el cual sería imposible que fuera adelante. La novena etapa y última describe la vida eterna, que es el verdadero premio que Jesús ofrece a sus discípulos y que no es precisamente un tema de actualidad. Porque la Iglesia se considera a sí misma como peregrina hacia una vida futura que no va a tener fin. Todo el libro tiene la frescura y la autenticidad de quien bebe en las fuentes de la persona de Jesús y de su mensaje. Habrá quien eche de menos algún tipo de estrategia con la que hacer frente a los problemas que presentan la evangelización y el seguimiento de Jesús en nuestros días. Pero creo que el cardenal de Viena acierta plenamente al referirse a las raíces auténticas de nuestra fe. De ellas deberá salir todo lo que nuestra sociedad y nosotros mismos necesitemos. Sin esas raíces todo será armar ruido y marear la perdiz, que es algo que está más presente en la Iglesia de nuestros días, que esta postura honda y fundamental de Christoph Schönborn, de recurrir a Jesús como maestro.

Trinidad Parra

SEGURA MORALES, M., *Para reír y rezar,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 201 p. ISBN 978-84-330-2698-9.

La gran mayoría de las anécdotas de este libro son divertidas, lo que ya de por sí justifica la mitad del título, ya que es un libro que ayuda a reír. La parte dedicada a rezar se sustenta en que las anécdotas que nos cuenta el autor nos dan motivos para reflexionar, para corregirnos nosotros o para pedir a Dios que nos dé sabiduría y sentido común, al constatar los errores de los hombres y mujeres hermanos nuestros, sus meteduras de pata y sus despistes. Las anécdotas que se narran en estas páginas las ha vivido personalmente el autor a través de su estancia en España, Chile, Paraguay e Inglaterra. Hay anécdotas que se sitúan en los más altos ambientes políticos, mientras que otras provienen de ambientes menos deslumbrantes, como la cárcel, los centros de internamiento de menores o la prostitución, que son campos en los que el autor confiesa que ha tenido el gusto y el honor de haber trabajado apostólicamente. Hay también anécdotas de ambiente interno de sus compañeros jesuitas, vividas en clima de amistad y compañerismo. Cree el autor que pueden ayudar a pensar, además de a divertirse y a rezar. Cada una de las anécdotas va seguida de un breve comen-

tario, adecuado y enjundioso, que contribuye eficazmente a hacer reflexionar al lector y a ponerlo en disposición de orar, si le hiciera falta o le viniera bien. Y todo ello haciendo gala de una gran amenidad, con la que administra una gran erudición que va soltando poco a poco y según conviene conforme a la anécdota que comenta. Antonio Navas

SEQUERI, P., *Contra los ídolos posmodernos,* Herder, Barcelona 2014, 92 p. ISBN 978-84-254-3370-2.

Nuestro autor es profesor de Teología Fundamental en la Facoltà Teologica dell´Italia Settentrionale y la materia a la que se dedica como enseñante lo ha movido a buscar antídotos contra los ídolos modernos, que él identifica inicialmente con las dos bestias del Apocalipsis: la primera bestia, según su opinión, es el poder de manipular, mientras la segunda bestia la identifica con el poder de someter a las gentes a la homologación, adocenándolos. Entre los ídolos posmodernos señala la eficacia propagandística, junto con la eficiencia burocrática, que impulsa a las gentes a confundir la libertad de pensamiento con la libertad de mercado, de modo que no se note la diferencia abismal que hay entre ambas. Los modelos culturales de la sociedad de consumo y del espectáculo conducen a una degradación antropológica que Pierangelo Sequeri se esfuerza por denunciar. Afirma que el sistema dominante del conformismo crítico se dedica a vigilar y a amenazar, provocando reacciones contra quienes se atrevan a poner en duda la validez de los presupuestos del sistema que intenta implantar. Al perder racionalidad, el mundo desemboca en la guerra, la violencia y la agresividad de todos contra todos. Va desapareciendo el testimonio creativo y audaz del humanismo cristológico y esto ha dejado paso al politeísmo de dioses racistas y corporativos. El resultado de los intentos de aniquilar el cristianismo es, según el autor, el nihilismo en todos los casos. Cuando se vacía de sentido la encarnación de Dios, la hominización pierde terreno inexorablemente. Como antídoto contra la mentalidad posmoderna busca voluntarios dispuestos a embarcarse en la recuperación de la iniciativa cultural del cristianismo. Para ello les pide desencanto del mundo, cultura impecable y pasión por contribuir a su regeneración. Para orientar en esta labor Pierangelo Sequeri describe los ídolos mentales de la idolatría cultural posmoderna, que es preciso exorcizar, y que reduce a cuatro: la fijación con la juventud; la obsesión por el crecimiento; el totalitarismo de la comunicación; la irreligión de la secularización. El autor reconoce que en estas figuras hay muchas cosas que no tienen en sí nada de demoníaco o de idolátrico, pero advierte al lector de que la trampa reside precisamente en eso, en que parecen garantizar una buena ejecución del deseo colectivo. Opina que la voluntad de poder que intenta destruir el nexo entre vínculo social y humanismo ético, ha identificado estas figuras como símbolos útiles para su propia legitimación, so capa de progreso de las técnicas y aumento de los recursos. El principio de *autorrealización* es para él la cabeza del parásito que ha arrastrado al moderno humanismo racionalista de la conciencia, hacia la idolatría. Esta estrategia ha desembocado en lo que él llama *el autismo ético del Yo sentimental*. Todo lo que hace alusión a la libertad de conciencia y al poder de la voluntad ha sido corrompido y tergiversado, desviándolo hacia caminos en los que se pierde la posibilidad de amar. Todo este individualismo desenfocado conspira contra lo humano común a todos. El intelectual posmoderno critica la amenaza de cualquier humanismo que no esté de acuerdo con sus presupuestos, sobre todo si este humanismo es el cristiano.

La consecuencia es que el sujeto humano se encuentra más solo, más vulnerable y más expuesto a sucumbir ante la voluntad de poder, que consigue que pierda el mundo y se vacíe de sí mismo. Las víctimas más vulnerables en esta situación posmoderna son los chicos y las chicas, desorientados en un número de enormes proporciones. Sin embargo el cristianismo sigue teniendo recursos de sobra para liberar a la humanidad de este nuevo *supuesto humanismo* que, paradójicamente, lo que hace es deshumanizar. A lo largo de estas páginas se pueden encontrar numerosas sugerencias que se antojan realmente útiles para luchar contra el *dragón* de lo posmoderno. Ignacio Gutiérrez

SPADARO, A., *El sueño del papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia,* Publicaciones Claretianas, Madrid 2013, 125 p. ISBN 978-84-79663-455-8.

Antonio Spadaro es director de la revista *La Civiltà Cattolica* y en calidad de tal realizó la entrevista que le hizo al papa Francisco para su revista y para otras quince revistas jesuitas de todo el mundo. Fue durante esa entrevista cuando pensó en un escrito algo más largo, en el que pudiera dar cuenta de todo lo que iba descubriendo en los primeros pasos del papa Francisco. Subraya cómo en este papa se refleja la naturaleza popular de la Iglesia Latinoamericana, que va a obligar al resto de la Iglesia a replantearse términos como *relativismo, secularización, evangelización, pueblo*. Mientras que el viejo continente se debate en torno a la angustia, el nuevo más bien se expresa en términos de alegría con algunos toques de saudade. En el viejo continente se concibe la espiritualidad en términos bastante individuales, mientras que en América Latina existe siempre una dimensión implícita y radicalmente colectiva, que se expresa en una creatividad también colectiva. En la jornada mundial de la juventud, en Rio de Janeiro, el papa Francisco ha dejado trazadas las rutas para la Iglesia del futuro inmediato a través de las distintas intervenciones que tuvo. Propuso una imagen de la sociedad que debería ser construida entre todos, indicando algunas prioridades para esta construcción e invitando a los cristianos a trabajar en la construcción de vínculos sociales que obvien las diferencias existentes, todo ello como ciudadanos de un estado laico. Eso sí el papa está convencido de que es la fe la que hace ver y comprender cómo debería ser el entramado de las relaciones humanas en la ciudad. Al papa le preocupa especialmente lo que Dios pueda estar pidiendo a su Iglesia hoy; y precisamente por eso le preocupa también el rostro de la Iglesia en el futuro próximo. En estas páginas Antonio Spadaro intenta reconstruir ese rostro de la Iglesia (aun a sabiendas de que esa reconstrucción puede ser sólo parcial), recomponiendo las teselas del mosaico del viaje al Brasil y conectándolas con el magisterio de Jorge Mario Bergoglio como arzobispo y cardenal de Buenos Aires. En sus años jóvenes fue bastante impulsivo; con los años se volvió bastante más reflexivo, con los que sus corazonadas las pasa luego por el filtro de la reflexión para que arraiguen profundamente y lleven a decisiones estables y duraderas. Se guía en su modo ordinario de tomar decisiones por la experiencia de consolaciones y desolaciones (tal y como las describe San Ignacio de Loyola en los Ejercicios Espirituales), así como por la experiencia del discernimiento de varios espíritus. Según Antonio Spadaro el papa no está trazando un programa, sino algo parecido a un dibujo, que solamente puede ir adelante en el decurso de la historia conforme ésta se va realizando. También está convencido de que el rostro futuro de la Iglesia lo ve el papa en la experiencia de Emaús, en el sentido de que mucha gente se ha apartado de la Iglesia (como aquellos dos discípulos) escandalizados de lo que

veían en ella. Y esto lo debería tener presente siempre la Iglesia para volver a caminos más evangélicos y menos burocratizados, como por desgracia está sucediendo todavía en la actualidad. Trinidad Parra

STETTBERGER, H. (HG.), *Ein Papst der Glück bringt*, LIT Verlag, Berlin 2013, 157 p. ISBN 978-3-643-12337-4.

El subtítulo del libro, "Impulsos del papa Francisco para la catequesis y pastoral actual", refleja mucho mejor el contenido, que el genérico del título, "Un papa que trae felicidad". El trabajo se estructura en tres bloques. El primero. "El papa Francisco como anunciador de la buena noticia de Cristo", ofrece un trabajo de D. Mader sobre la aportación papal para una nueva credibilidad de la Iglesia y otro de H. Stettberger sobre la felicidad que debe vivir el cristiano y una catequesis diaconal. El segundo bloque, "Impulsos concretos para cinco ámbitos diferenciados de la catequesis y la pastoral", recoge varias propuestas del papa: Ser pastores con el olor a las ovejas (Thomas Kleine), no olvidar a los pobres (H. Weber), servir a Dios y a los hombres (K. Waidosch), los impulsos papales para una pastoral de paliativos y en los hospicios (N. Kuhn-Flammensfeld), y el anuncio del evangelio según el espíritu de Francisco de Asís (G. Schneider). El tercer bloque, "El papa Francisco, jesuita apasionado y predicador que se hace comprender", ofrece un estudio del jesuita M. Sievernich sobre el papa y la Compañía de Jesús, y otro de M. Reinmuth sobre los impulsos catequeticos del papan en el marco de sus audiencias generales. Todas las contribuciones están marcadas por la importancia que asume la catequesis como mediación que transmite el nuevo estilo y el espíritu que ha traido a la Iglesia el papa Francisco. Son artículos breves y con contenido, que merecerían una traducción al español. Juan A. Estrada

WOJTYŁA, K. – JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte. Ejercicios espirituales para artistas,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 109 p. ISBN 978-84-9715-298-3.

Estas meditaciones corresponden a unos Ejercicios Espirituales que dio a los artistas en la iglesia de la Santa Cruz de Cracovia en la Semana Santa del año 1962. En estas consideraciones se puede encontrar un connubio ininterrumpido entre belleza y amor, una armonía de la conciencia estética y la conciencia moral. Si no se da integración entre estética y moral la unidad de la persona resulta escindida. En la primera meditación el autor intenta llevar a los artistas a descubrir la belleza de Dios. Parte de la afirmación de que Dios es belleza, para pasar a continuación al Evangelio como fuente de inspiración e inquietud. El mejor reflejo de Dios se plasma precisamente en Jesús, la Belleza encarnada. Y termina esta primera meditación afirmando que la Belleza de Dios revela la verdad del hombre. En la segunda meditación empareja al Creador con el artista. Mirando a la creación se constata la realidad que se da en ella, tanto del don como del dolor, con la humanidad como el talento más preciado de la creación. La tercera meditación se dedica a la obra que da testimonio de nosotros ante Dios. En este punto llama la atención el que considere la conciencia como un poderoso factor creativo. Relaciona los Mandamientos con las Ocho Bienaventuranzas y con el amor. Advierte sobre el peligro que lleva dentro de sí el minimalismo moral y compara al pecado que hiere con el Sacrificio que cura. La cuarta meditación está dedicada al valor y la belleza de la humildad evangélica. Empieza advirtiendo sobre el pecado como amenaza

para la dignidad humana. Continúa poniendo ante los ojos del ejercitante la fuerza sanadora de la humildad. Considera muy importante encontrarse junto a Cristo y caer en la cuenta de que el perdón tiene el efecto de reconstruirnos por dentro. La quinta meditación está dedicada a la religión, como realidad de amor que confiere sentido a la existencia. El pórtico de esta meditación está dedicado a la conquista del hombre en su encuentro con el Dios vivo. De especial importancia para esto es la Sagrada Comunión como cercanía de Dios. También se resalta el valor de la oración como medida de la madurez cristiana. Y termina dando su puesto esencial a la Palabra que salva. Los responsables subrayan la importancia de tener la posibilidad de leer un manuscrito inédito de Karol Wojtyła medio siglo después de haber sido compuesto. En el Apéndice se publica la Carta a los Artistas, que compuso para ellos Juan Pablo II en Abril de 1999, durante la Pascua de Resurrección; una carta especialmente densa, hasta el punto de que ocupa casi el mismo espacio impreso que las meditaciones de los Ejercicios de 1962. Toda la publicación permite al lector conectar con la sensibilidad que siempre tuvo Juan Pablo II desde su juventud, hacia todo lo que pudiera significar arte, como una de las manifestaciones más excelsas de la creación y de la idiosincrasia divina. Miguel Gutiérrez

6. Historia de la Iglesia

BERNIER, M. A. – DONATO, C. – LÜSEBRINK, H.-J. (EDS.), *Jesuit accounts of the colonial Americas. Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities,* University of Toronto Press, Toronto 2014, 464 p. ISBN 978-1-4426-4572-1.

El tema que es objeto de este volumen, y que se centra en las relaciones de los jesuitas con la incipiente antropología de la Ilustración, solamente ha sido objeto de atención para los expertos muy recientemente. De fondo influía la opinión generalizada de que la Compañía de Jesús era radicalmente opuesta a los ideales de la Ilustración, así como al progreso de las modernas ciencias sociales y humanas. Dos seminarios tenidos en Los Angeles y en Trois-Rivières han hecho posible la confección de este libro, que arroja nueva luz sobre el mundo exterior e interior de los misioneros jesuitas en las Américas. Un nuevo enfoque interdisciplinar ha permitido revisar tal punto de vista, de manera que en este volumen se pueden encontrar trabajos llevados a cabo por literatos, historiadores, historiadores del arte y antropólogos, que han experimentado el deseo de examinar nuevamente esta cuestión, utilizando diversas herramientas, métodos y campos de investigación, los cuales todos constituyen la base sobre la que se apoyan los estudios recogidos en este libro. Se examinan los escritos de los jesuitas de ambos lados del Atlántico, especialmente los producidos a partir de la expulsión de las colonias españolas en 1767. Estas obras fueron escritas en español, italiano, alemán y latín y fueron traducidas a las principales lenguas europeas, especialmente el francés y el inglés. Esta realidad hizo posible que dichas obras fueran leídas y comentadas en los ambientes culturales más diversos de Europa y ambas Américas. Los modelos y las imágenes del Nuevo Mundo, que transmitieron, fueron aceptados o rechazados por grupos y generaciones diferentes. Las controversias que mantuvieron los jesuitas con los autores afines al enciclopedismo admiten la percepción de que no siempre iban unidos en ellas el empirismo y la teoría. También interesan a los colaboradores presentes en este volumen los diversos aspectos de la utilización de los

textos, atendiendo especialmente a su retórica y a su lógica. En cualquier caso todas estas obras de jesuitas constituyeron un medio importante de transferencia cultural entre el Nuevo Mundo y el Antiguo, tanto antes de su expulsión como después de ella. Los relatos primeros de los misioneros jesuitas reflejan al mismo tiempo su misión apostólica, tal y como la dejó plasmada san Ignacio de Loyola en las Constituciones de la Compañía de Jesús, y los modelos de relatos que solían utilizar tanto en Francia como en España. Con el correr del tiempo estos modelos dejaron paso a nuevas formas de expresión y a nuevas estrategias influenciadas por la naturaleza del Nuevo Mundo en que se encontraban, especialmente tras la expulsión de América Latina en 1767. La parte primera está dedicada a las transferencias interculturales, con la peculiar idea de imperio de España, que contaba con los misioneros también para su expansión colonial; se ofrecen historias del Nuevo Mundo publicadas en Italia tras la expulsión de los misioneros; se analiza la identidad nacional a partir de un posible reino de Quito; convicciones relativas a la conquista de Méjico como providencial para los nativos; etnología y discurso romántico interrelacionados; sermones jesuitas en la Nueva España del siglo XVII; el papel de la Cultura y el Arte en la estrategia colonial de Francia en el siglo XVII. La segunda parte alberga los trabajos sobre las disputas intelectuales: aparece allí la cuestión del *Estado Jesuita* del Paraguay; las perspectivas cambiantes de los jesuitas en el siglo XVIII; suavización del exilio tras la expulsión de la América Hispana; la Relación de 1616 frente a los tópicos antijesuitas; también se presta atención a relaciones de misioneros y a alguna participación suya en obras de otros. La tercera parte está dedicada al estilo de los textos producidos en esta época: se estudia la herencia dejada por José de Acosta; se presenta la Nueva Francia según la visión de los jesuitas; se estudian relatos sobre el Orinoco, las Antillas y la Guayana, prestando atención también a las aventuras personales y se termina con el análisis de la comparación en los escritos de los jesuitas que se refieren a ambas Américas. Sin duda alguna este volumen va a contribuir a continuar disipando las ideas demasiado simples vertidas por la historiografía, según la cual los jesuitas habrían constituido un cuerpo inmune a las influencias geográficas, sociales y políticas que afectaron sus vidas en el cumplimiento de su misión.

Antonio Navas

BISCONTI, F., *Primi cristiani. Le storie, i monumento, le figure,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 407 p. ISBN 978-88-209-8976-7.

Estas páginas recogen una serie de artículos aparecidos en l'Osservatore Romano entre los años 2007 y 2012. Su autor los ha recopilado en tres grandes grupos: las Historias, los Monumentos y las Figuras. Todos estos elementos caracterizan de modo significativo la cultura cristiana antigua. El nexo de unión que existe entre los tres grupos intenta describir la génesis y las primeras formas evolutivas de la *societas christiana* y de sus manifestaciones escritas, arquitectónicas e iconográficas. En todo el proceso se ha utilizado una óptica interdisciplinar capaz de hacer dialogar entre sí a las expresiones más antiguas del pensamiento cristiano. Cuando se recorren las páginas de este libro se reconocen los rostros, las hazañas, los prodigios y los testimonios de los protagonistas del Antiguo y del Nuevo Testamento, del santoral cristiano, de los Padres de la Iglesia, de la primitiva jerarquía eclesiástica y del propio pueblo de Dios. Más allá de los personajes y de sus historias concretas, se presta atención a la realización de los monumentos, contemplados en sus funciones y en sus caracteres

funerarios, cultuales y litúrgicos. El punto de partida privilegiado para todo este análisis es sin duda el punto de vista romano, que sirve para controlar los temas y los problemas. Pero la vista va mucho más allá, hasta alcanzar el oriente, Tierra Santa y Constantinopla, aunque tienen también verdadera importancia los centros de arte cristiano existentes en la península italiana, desde Cimitile a Napoli, desde Aquileia a Milano o desde Palermo a Siracusa. Todo el recorrido por la cultura de los cristianos primitivos está marcado claramente por la documentación iconográfica, que es un espejo inmediato y elocuente de un nuevo modo de pensar, que da los primeros pasos en el territorio de la antigüedad tardía, que es un territorio multiforme. Alejandro Dumas padre, tras haber recorrido Italia en compañía de Garibaldi, resumió de modo lapidario su admiración por las antigüedades paganas y cristianas, afirmando que son *la aristocracia de la historia*. El autor de estos artículos es el profesor Fabrizio Bisconti, Superintendente de la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, catedrático, y magnífico exegeta de las catacumbas romanas y de su inmenso patrimonio iconográfico. Ante los ojos del lector se abre un amplio panorama de disfrute, por las descripciones, los análisis narrativos y las estupendas imágenes que se ofrecen casi en cada página. El lector es invitado a descender a las catacumbas romanas, los cementerios *(dormitorios)* en los que se depositaban los cuerpos de los cristianos difuntos, a la espera de la resurrección. Estas catacumbas cuentas con programas iconográficos admirables, alguno de los cuales de difícil interpretación; catacumbas que evocan historias de martirio, que es entendido como testimonio, sacrificio, eucaristía o signo simbólico de la entrega integral de la propia vida. Entre estos artículos los hay que expresan reflexiones o comentarios de eventos particulares, como los viajes del Santo Padre, los sínodos, coloquios o encuentros de estudio. Otros narran la crónica de restauraciones, excavaciones o hallazgos que se han dado en el entorno de la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra. El resto de los artículos pretenden diseñar el horizonte de la cultura paleocristiana, interesándose por la composición de la sociedad, de la jerarquía eclesiástica, e interesándose también por las actividades y gestos propios de la cultura de los primitivos cristianos. La mejor recomendación que puede hacerse de este volumen es que, quien se adentre en él, conseguirá conectar con la vida interna de los cristianos del primer momento. Antonio Navas

BRINGELAND, H., *Religion und Welt: Martin Dibelius (1883-1947). Band 3: Dibelius im dritten Reich und in der Nachkriegszeit*, LIT Verlag, Berlin 2013, 350 p. ISBN 978-3-643-12081-6.

El tercer volumen de la biografía de M. Dibelius está consagrado al periodo nazi. La relación entre el cristianismo y el mundo, que ha marcado su producción teológica, cobra ahora un significado nuevo y le obliga a una coherencia entre su teoría y su praxis. El autor del volumen, profesor de ética e historia de la teología, aprovecha la biografía de Dibelius para ofrecer una panorámica general de la situación de la iglesia alemana en la época nazi, para estudiar la aportación de la teología dialéctica de Karl Barth, que le obliga a tomar postura y el movimiento de Iglesia confesante. El autor parte de su época de profesor en Heidelberg (1933-1947), para estudiar las consecuencias profesionales, teológicas y personales del dominio nazi en la Universidad, analiza los nuevos acentos teológicos de su obra y ofrece una síntesis conclusiva, que la encuadra en el contexto global de la obra de Dibelius. La parte más deficiente es la que se refiere al estudio de la exégesis neotestamentaria de Dibelius, mientras que se centra en la historicidad de la fe

cristiana y su pretensión exclusiva de acceso a Dios, al concepto de revelación y al significado de un Dios absoluto en el contexto de la historicidad del hombre al que se revela. El volumen se complementa con una recopilación de todos los escritos de Dibelius, de sus cartas, archivos y las obras secundarias y recensiones sobre su obra. También ofrece un índice de personas y de temas, que facilitan la consulta. Los diversos índices y recopilaciones de trabajos son probablemente los más completos que se han publicado hasta ahora. Juan A. Estrada

BURGER, CH., *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren,* Mohr Siebeck, Tübingen 2014, XIII+251 p. ISBN 978-3-16-153057-9.

El autor analiza en este estudio las obras que escribió Lutero en Erfurt y Wittenberg hasta el año 1512. En ellas podemos encontrar su disputa con san Agustín a propósito de la doctrina sobre la gracia, su exposición del canto de María (el Magnificat) y sus explicaciones sobre el amor a Dios y el temor de Dios. Se analiza como colofón la manera en que Rudolf Bultmann utiliza estratégicamente las citas de Lutero para su obra de desmitologización. Las obras que aquí se analizan pertenecen, por tanto, a la primera mitad de su vida. Todo lo dicho viene precedido por una primera parte en que se presenta a Lutero como fraile agustino. Para comprender mejor las obras citadas se presentan todas ellas relacionadas con fuentes documentales de la alta edad media y de la primera mitad del siglo XVI. En la primera parte, en los capítulos dedicados a su vida como fraile agustino se presta atención a las responsabilidades que tuvo en el seno de su propia orden y en las universidades de Erfurt y Wittenberg. Se describe también el tipo de vida que llevó en los dos conventos de su orden en los que residió. En los estudios universitarios fue iniciado en lo que entonces se llamó la *via moderna*. Sus clases de Sagrada Escritura en Wittenberg no tuvieron nada de extraordinario, ya que se exigía a todos los profesores de Teología que explicaran la Sagrada Escritura. A continuación se nos expone su actividad como reformador de su orden, con alusión expresa a su deseo de huir del mundo, cuando profesó como agustino, algo que no le evitó tener que dedicarse también a tareas administrativas, que no fueron precisamente de su agrado, como consta por sus cartas. Tuvo pocas oportunidades de impulsar a sus compañeros por la vía espiritual que él deseaba recorrer. De acuerdo con su convicción de que el único mediador ante el Padre es Cristo, no aceptó ninguna otra mediación humana entre los simples fieles y Dios. También subrayó en este momento el valor especial del bautismo, contraponiéndolo al valor exagerado que había alcanzado entonces el sacramento de la penitencia. En la segunda parte se presta atención a la visión que tiene Lutero de la controversia entre Pelagio y san Agustín. Queda claro que ni Erasmo ni el apóstol Pablo conceden tanta importancia a dicha controversia como la que le concede Lutero. Tanto Erasmo como Lutero ponen el acento en el seguimiento de Cristo, aunque con dos enfoques muy diferentes a la hora de llevarlo a cabo. Se analiza también el agustinismo de Lutero en comparación con representantes destacados de su propia orden como Gregorio de Rimini y Ugolino de Orvieto. En el tema de si un sujeto en pecado mortal, un pagano, un musulmán o un judío, pueden obrar el bien, Lutero se tomó mucho interés, llegando a la conclusión de que la posibilidad de que esto suceda depende por completo del hecho de la redención a través de Cristo. En su exposición del Magnificat se posiciona en contra del tipo de veneración que se daba a la Virgen María en su tiempo. En ella sitúa a María, no como el prototipo de todas las virtudes cristianas (lo que conllevaría el desánimo de los fieles cristianos ante la imposibilidad de imitarla en este terre-

no), sino como la persona que ha expresado mejor con su vida la dependencia de Dios que tiene todo ser humano. Considera además que aquí radica la verdadera humildad de María, en contraposición con el orgullo que él cree descubrir en el papado. Siguiendo con el análisis de la obra de Lutero, nuestro autor compara las exposiciones del Magnificat que llevaron a cabo Lutero y Thomas Müntzer, por el hecho de que Müntzer considera a Lutero tan extraviado como el papa en sus planteamientos de fe, por faltarles a ambos el temor de Dios, que es indispensable para alcanzar la fe. También, a este propósito, se compara la visión que tiene Lutero del amor a Dios y del temor de Dios, llegándose a la conclusión que el temor de Dios, para Lutero, forma parte del propio amor a Dios, constituyendo por tanto también una verdadera manifestación de la fe. Con todo lo analizado en estas páginas, en particular con la comparación entre los textos de Lutero y los textos de finales de la Edad Media y de la primera mitad del siglo XVI, se llega a un conocimiento adecuado del pensamiento de Lutero a lo largo de la primera mitad de su vida. Ignacio Jiménez

Casas, S., *León XIII, un papado entre modernidad y tradición,* EUNSA, Pamplona 2014, 210 p. ISBN 978-84-313-3009-5.

El autor advierte en su presentación sobre el hecho de la escasez de estudios biográficos sobre León XIII en lengua castellana, lo que explicaría su interés por este pontífice y el deseo de contribuir a llenar, al menos en parte, este hueco de su historiografía en castellano. Las biografías clásicas sobre este papa se remontan a la primera mitad del siglo XX y están redactadas en idiomas distintos del español. A pesar de la gran duración de su pontificado y de que gobernó la Iglesia en uno de sus momentos más complicados, no ha suscitado demasiado el interés de los historiadores. Eso, a pesar de la trascendencia de algunas de sus actuaciones: abrió a los historiadores el Archivo Vaticano; publicó la encíclica *Rerum novarum,* siendo el papa pionero en todo lo referente a las cuestiones sociales dentro de la Iglesia; estudió a fondo el problema de la validez o invalidez de las ordenaciones anglicanas, fue árbitro de conflictos territoriales entre naciones, apoyó fuertemente el movimiento antiesclavista y tuvo que hacer frente a lo que se conoce en la historia de la Iglesia como *la cuestión romana*. Es posible que la misma duración extraordinaria de su pontificado haya retraído a más de uno a la hora de componer una biografía de calidad. León XIII hereda una Iglesia desposeída de los Estados Pontificios, enfrentada con la nueva Italia, abandonada por las naciones europeas y en el clima que llevaría a la primera guerra mundial. La secularización de la sociedad irrumpió con fuerza en la Iglesia Católica durante su pontificado, y también lo hicieron otras ideologías como: comunismo, nacionalismo, liberalismo o utilitarismo. Tuvo que lidiar con el despertar de la Iglesia en los Estados Unidos, la competencia de los misioneros de otras confesiones en África y Asia, la situación difícil de los cristianos en el Oriente Próximo, así como los intentos de controlar la Iglesia que llevaron a cabo los gobiernos de las jóvenes naciones latinoamericanas, apenas salidas de su pasado colonial. El pontificado de Pío IX no tuvo continuidad en el futuro, pero no se puede decir lo mismo del de León XIII, que proporcionó respuestas válidas (aunque algunas lo fueran sólo germinalmente) para el futuro, en el campo social, en el campo bíblico, en el campo de los estudios teológicos, en el de las nuevas libertades y las nuevas formas de gobierno. Todo ello con un panorama de un mundo católico que no supo comprenderlo ni seguirlo en la medida en que debería haberlo hecho. El autor ha seguido un orden cronológico en la primera parte de su estudio, que llega hasta la elección de Gioacchino Pecci como papa bajo el nombre de León

XIII. La segunda parte, la de su pontificado, está organizada en modo temático, para no perder la vista de conjunto sobre los diferentes aspectos de su gobierno al frente de la Iglesia. Los diversos documentos que se publican en los anexos que hay al final están traducidos por primera vez al castellano. A pesar del carácter científico del volumen, bien fundamentado documentalmente, el autor ha preferido evitar las notas a pie de página para dejar que su trabajo tenga más bien carácter divulgativo. Ha evitado un estudio que fuera exhaustivo o erudito y remite al lector a la bibliografía final si desea obtener una información más minuciosa sobre este pontificado. Además de los temas señalados, se tratan otros como la relación de León XIII con las órdenes religiosas, los aspectos culturales de su pontificado o la promoción de la vida espiritual. En conjunto este libro viene a hacer justicia, en el mundo de lengua castellana, a una papa enormemente importante pero demasiado desconocido fuera del campo de los historiadores de profesión. Antonio Navas

CERDÀ I BALLESTER, J. - PÉREZ GIMÉNEZ, J. I. - SERRA ESTELLÉS, X., *Inventari dels Arxius parroquials de la Costera*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 2013, 339 p. ISBN 978-84-95269-55-3.

Esta obra es el volumen XII 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 Costera, cuyas principales ciudades son Xàtiva y Canals. La obra trata de seguir los criterios para inventariar establecidos en publicaciones anteriores, como por ejemplo el hecho de que se sigan los fondos con más de cien años de antigüedad. De la misma manera se han respetado las singularidades de disposición de los diferentes archivos. Este criterio, no supone una merma de claridad para quien se acerque a los documentos. Antes de presentar el inventario de los archivos parroquiales, el texto contiene dos capítulos iniciales: uno, en el que se hace un recorrido histórico por la pasado religioso de Xátiva, en el que destaca cómo la ciudad ha sido cuna de importantes eclesiásticos y se describe la lucha que esta ciudad ha tenido por llegar a ser sede de obispado en diversos momentos de la historia; el otro capítulo inicial, analiza la influencia y la historia de la orden militar de Santa María de Montesa, la cual estuvo centrada en dos pequeños pueblos de la comarca, Montesa y Vallada, pero atrajo a muchas personas del resto de la zona e, incluso, de Valencia. El resto del libro atiende a los inventarios de los archivos parroquiales. El esquema es el mismo siempre, estructurado por pueblos y dentro de estos por parroquias. De cada parroquia se hace una breve presentación histórica y se indica una bibliografía seleccionada. A continuación se ofrece una cuadro de clasificación y, después el inventario, en forma de cuadro. El libro, como es evidente, es un trabajo de investigación y una puesta al servicio de los historiadores de la Iglesia de un fondo imprescindible para ir realizando y profundizando en la historia de la diócesis valenciana.

Juan Pablo Ruiz Lozano

COPPA, F. J., *The Life & Pontificate of Pope Pius XII. Between history & controversy,* The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2013, XXIX+306 p. ISBN 978-0-8132-2016-1.

Este libro intenta arrojar luz sobre el que es posiblemente el pontificado más polémico del siglo XX, debido a las circunstancias en que se desarro-

lló: la Segunda Guerra Mundial, el genocidio judío a manos de los nazis, la guerra fría y la amenaza de la destrucción de la humanidad en una guerra nuclear. No obstante, también estuvo rodeado de un halo de respeto hacia su persona por su modo ascético de vivir, su santidad personal y su interés por los afectados por la Segunda Guerra Mundial. En los Estados Unidos fue aclamado, en vida y tras su muerte, como adversario del totalitarismo, del antisemitismo, del materialismo y del comunismo, hasta el punto de referirse a él como el papa de la paz. Y es bueno recordar que Pío XII alzó la voz a favor de la paz antes de la Segunda Guerra Mundial, durante la misma y después de terminar el conflicto. Si a esto se une que proporcionó vigor espiritual a la Iglesia Católica, condenó el uso de las armas atómicas, apoyó la formación de la integración europea y la organización de las Naciones Unidas, se podría decir de él que hizo suyas todas las preocupaciones del mundo en el que le tocó vivir. En todo el mundo judío su persona gozaba de una inmejorable reputación al final de la Segunda Guerra Mundial. Pero el proceso contra el nazi Eichmann produjo revelaciones tan impactantes sobre el holocausto que, de rebote, produjeron una profunda erosión sobre la figura de defensor del pueblo judío que tenía hasta entonces el papa Pío XII. La obra teatral *El Vicario,* de Rolf Hochhuth, ofreció una imagen del papa como la de alguien indiferente a los sufrimientos de los judíos. A esta opinión se unió la de un sacerdote secularizado James Carroll, con su obra *El silencio*. Otros argumentaron que Pío XII había hecho por los judíos más que Roosevelt y Churchill juntos. El estado de la cuestión ha dividido profundamente tanto a judíos como a católicos, pudiéndose encontrar defensores y detractores del papa en ambos bandos. Una de las cosas que más se han echado de menos es la aparición de biografías completas de Pío XII, más completas que los estudios parciales sobre su pontificado o sobre el holocausto, que han ignorado otros aspectos de su biografía como su infancia o su juventud. Esta biografía de Pío XII intenta evitar los prejuicios ideológicos que existen todavía sobre su figura y aspira a ofrecer un cuatro histórico y objetivo de la misma. Aquí se puede uno encontrar tanto con la persona misma como con el papa, en un esfuerzo que ha resultado gigantesco por el hecho de tener que combatir contra tantas posturas preconcebidas como existen todavía sobre Pío XII. Se empieza por presentar a la familia Pacelli, de ideología anti-risorgimento en el momento en que fragua la nación italiana, con una actitud de servicio a la Santa Sede. A continuación se nos narra la educación recibida por Eugenio, su decisión de dedicarse a la diplomacia en lugar de a la pastoral. Su paso por Baviera y Berlín, con el impacto anticomunista y su simpatía por el Tercer Reich. Luego se nos muestra su actividad como Secretario de Estado, más proclive a la conciliación que al enfrentamiento con los dictadores italiano y alemán. También se levanta acta de su imparcialidad política durante la Segunda Guerra Mundial. Se analiza, como no podía ser por menos, la controversia sobre el supuesto silencio del papa ante el genocidio judío y su postura cara al Oriente Próximo, sin haber podido arrojar una luz definitiva sobre este punto. Otro tema relacionado de alguna manera con el anterior es el de su enfoque sobre el problema de Palestina e Israel. Este aspecto de su vida culmina con su actitud ante el fenómeno de la guerra fría. Pasando a otro campo, se presentan dos aspectos claros en su actitud como papa: su reformismo y su tradicionalismo. El volumen concluye con el legado, tan controvertido en algunos aspectos, que nos ha dejado un papa que tuvo una gran influencia en momentos cruciales para la humanidad. Antonio Navas

CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO, A. – POMPILI, A., *Manuale di Araldica ecclesiastica nella Chiesa Cattolica,* Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 206 p. ISBN 978-88-209-9239-2.

Al interés que siempre ha suscitado la Heráldica como ciencia se une en estos tiempos el interés de los historiadores, que pueden ver confirmadas sus afirmaciones históricas comprobándolas en un blasón o en un escudo, aparte las facilidades que esta ciencia puede proporcionar para identificar un autor o para fijar con la mayor precisión una fecha. En este volumen se nos ofrece una presentación orgánica y exhaustiva de la materia a la que está dedicado e libro, buscando una síntesis entre la mejor tradición heráldica y los nuevos modos de representación que se están dando en este campo. Los dos autores de este libro son dos auténticos expertos, apasionados por la heráldica, especialmente preparados para iniciar al lector por sus caminos. El cardenal Cordero fue la persona a la que le encargó Benedicto XVI su propio escudo pontificio y ha ejecutado muchos encargos de obispos y cardenales. Por otro lado ha sido distinguido con un par de premios internacionales por su competencia en este campo. El segundo autor del libro es un discípulo suyo especializado en la misma materia bajo su guía competente y, en la actualidad profesor de Heráldica Eclesiástica en la Scuola di Genealogia, Araldica e Scienze Documentarie. Queda claro desde el principio que la Heráldica constituye un lenguaje preciso, que necesita explicación para ser comprendido adecuadamente. Este lenguaje es susceptible de ser aprendido, tanto para la interpretación de los blasones como para componer otros nuevos, en caso de que esta ocasión se presentara. Los términos específicos de la materia son presentados y explicados con gran acierto pedagógico al principio del volumen. A continuación se analiza la gramática del escudo y de su composición, con las insignias que puede contener; los elementos propios de las autoridades de la Iglesia, de las órdenes monásticas, de las órdenes de caballería; los escudos de armas de los ritos orientales y de los entes eclesiásticos. Seguidamente se estudia la sintaxis a utilizar a la hora de fabricar un escudo eclesiástico, atendiendo a sus relaciones estructurales, lógicas, simbólicas, ideales y artísticas, sin olvidar en ningún momento el mensaje que se pretende transmitir. La bibliografía con la que se cierra el volumen es de una gran utilidad para quien se sienta impelido por una ulterior curiosidad o necesidad. No falta un capítulo (nada menos que de 100 páginas), en el que se contiene un glosario con los términos más usuales de la ciencia heráldica. Es indudable que el cardenal Cordero y el presbítero Pompili, no solamente han puesto en manos de la Iglesia Católica un instrumento al servicio de su historia y de la fe de la que ella vive, sino también un instrumento al servicio de la cultura y de la historia en general, sobre todo si se tiene en cuenta que el mundo eclesiástico no es demasiado conocido en los ambientes civiles o culturales de la sociedad. Ni que decir tiene que, si dicho mundo no es muy conocido en sí de puertas para afuera de la Iglesia Católica, mucho menos todavía lo es la interpretación heráldica de sus escudos y blasones, todos ellos impregnados de contenido de fe ajeno muchas veces al conocimiento de investigadores que no comparten esta fe en su vida. Antonio Navas

DECLERCQ, L., *Inventaire des archives personnelles du Cardinal J. Willebrands. Secrétaire (1960-1969) et Président (1969-1989) du Secrétariat pour l´Unité des Chrétiens, Archevêque d´Utrecht (1975-1983),* Peeters, Leuven 2013, 495 p. ISBN978-90-429-2959-3.

El hecho de reconocer que el cardenal Willebrands ha sido uno de los campeones del ecumenismo en el siglo XX no agota toda su personalidad, como

puede comprobarse echando una ojeada al inventario de sus archivos personales que se nos ofrece en esta edición. A través de este inventario se pueden intuir (o descubrir) más facetas de su personalidad, como las de hombre de familia, sacerdote, arzobispo, cardenal, protector de las comunidades religiosas, sabio a lo Newman, profesor, amigo fiel. Los archivos del cardenal Willebrands, que se publican en este volumen, no constituyen el total de los archivos del cardenal. La mayor parte de los archivos relacionados con la *Conferencia Católica para las cuestiones ecuménicas* la donó el cardenal a la abadía de Chevetogne. Los que tiene que ver con su actividad en el Secretariado para la Unión de los Cristianos están repartidos entre los fondos de dicho consejo y el Archivo Vaticano. Otros archivos y otras publicaciones están repartidas por diversos fondos y no están inventariados aquí. Los dos fondos personales suyos (el que se encontraba en Denekamp y el que quedaba todavía en Roma), están depositados ahora en el arzobispado de Utrecht y son estos fondos el objeto del inventario que se publica en este volumen. A pesar de los fondos importantes que no se tocan en esta publicación, y a los que hemos aludido más arriba, los que son objeto de este inventario tienen mucha importancia porque nos ofrecen datos indispensables para conocer la vida privada del cardenal, otros sobre la evolución del movimiento ecuménico en los Países Bajos y en otros países, y sobre la vida católica en los Países Bajos durante los años 1950-1985. Para comprender mejor lo que acabo de decir, baste citar los aspectos que resultan más enriquecidos, en cuanto a información, cuando se tiene acceso a los archivos personales de Willebrands: su vida personal, sus estudios y su actividad como profesor; su gestión como presiente de la *Sin Willibrordvereniging;* su actividad ecuménica previa a ser nominado para el Secretariado para la Unidad de los Cristianos; el papel que jugó durante su intervención en el Concilio Vaticano II; las actividades llevadas a cabo en el seno del Secretariado para la Unidad de los Cristianos (con énfasis especial en sus relaciones con los Anglicanos, los Ortodoxos Rusos, la Iglesia Ucraniana Católica, las Iglesias Luteranas, la Iglesia de los Viejos Católicos, sus gestiones con el Consejo Ecuménico de la Iglesias, sus contactos con el mundo judío y su actuación como arzobispo de Utrecht); también encontramos documentos especialmente significativos de las relaciones especiales que tuvo Willebrands, como las que mantuvo con Pablo VI, con la madre Hildegardis Michaelis y las religiosas del monasterio de Ste. Lioba, con el notable teólogo Frans Thijssen, los dos sacerdotes Johan Remmer y Piet Schoonebeck, con la ministra holandesa Marga Klompé, con la judía convertida al catolicismo Ottilie Schwarz, la profesora convertida al catolicismo Cornelia de Vogel, así como una correspondencia fiel, durante muchos años con personas de todas las condiciones sociales y de cualquier tipo de creencia religiosa. Además de que el propio cardenal había cuidado relativamente sus archivos, en ellos encontramos huella de una costumbre suya, casí manía, de conservarlo todo, con conciencia de que todo podría interesar a un historiador: pequeñas notas para una homilía; facturas; recetas médicas o innumerables felicitaciones de Navidad o de cumpleaños. Hay veces incluso en que toma sus notas en francés, consciente de que para los historiadores será una lengua más fácil de descifrar que la suya materna. El autor de este inventario ha procurado mantener en lo posible el orden de los archivos tal y como llegaron a sus manos. Con ello ha dado a luz una obra de gran utilidad, en el campo de las fuentes, no sólo para historiadores de la Iglesia, sino para teólogos, ecumenistas, historiadores en general y cualquier otra persona interesada en los aspectos tan diversos de este mundo en los que se vio implicado el cardenal Willebrands.

Antonio Navas

DESCHNER, K., *Kriminalgeschichte des Christentums. Bd. 10: 18 Jahrhundert und Ausblick auf die Folgezeit*, Rowohlt Verlag, Hamburg ²2013, 320 p. ISBN 978-3-498-01331-8.

Este décimo volumen completa la obra de Deschner, fallecido en Abril de 2014. El primer capítulo se centra en los problemas dinásticos de Suecia y de Dinamarca, realzando el papel político de la Iglesia y la violencia que generó en los conflictos estatales. El segundo capítulo completa estas contiendas con Carlos XII de Suecia y el papel eclesiástico en la lucha contra Rusia. El tercero analiza el cristianismo ortodoxo, el significado de Moscú como la tercera Roma, y la alianza entre el trono y el altar, que oprime al pueblo. El cuarto describe la guerra de sucesión española, el papel de los Austria, especialmente del príncipe Eugenio, y las distintas intervenciones de la Iglesia en el conflicto monárquico. El capítulo quinto se centra en el absolutismo estatal, el papel del galicanismo, del jansenismo y del episcopalismo, así como las tensiones del papado con el emperador José I de Austria. La derrota del papado, en concreto de Inocencio XI y la creciente enemistad con la católica Francia se estudia en el capítulo sexto. El séptimo, se centra en la supresión de los jesuitas y el papel de las cortes portuguesa, francesa y española. así como en las oscilaciones políticas de Clemente XIV. El josefinismo y el despotismo de José II en su política eclesiástica, se revisa en el capítulo octavo. El noveno, tiene una orientación muy distinta a los anteriores: estudia el problema de la pobreza masiva del XVIII, el absolutismo monárquico y la disciplina del bastón y la misericordia de la Iglesia. Una breve reflexión final, así como unas páginas dedicadas a la vinculación de Deschner con la editorial completan el texto. Al ser el último volumen, se incluye un suplemento de anotaciones al volumen, otro de la literatura secundaria utilizada y un índice general que recoge los diez volúmenes publicados. También incluye un registro de nombres y una breve referencia sobre el autor y su obra literaria.

Este último volumen es mucho más uniforme que los anteriores, ya que se concentra en la alta política estatal y el papel determinante de las iglesias en los conflictos monárquicos. Como en los volúmenes anteriores intenta recoger todos los datos posibles sobre las intervenciones de la Iglesias, la violencia que ejercen con y en contra del Estado, y el autoritarismo de los eclesiásticos. Siempre se centra en la jerarquía, dejando en segundo plano la concepción comunitaria. Aporta datos que ofrecen siempre una perspectiva negativa de las iglesias, resaltando su protagonismo histórico y político. Nunca tiene la pretensión de neutralidad y ecuanimidad, pero tiene el valor de ofrecer una visión alternativa a otras historias más conciliadoras, resaltando datos negativos para las iglesias que otros autores descuidan. Juan A. Estrada

FATTORINI, E. (A CURA DI), *Diplomazia senza eserciti. Le relazioni internazionali della Chiesa di Pio XI,* Carocci Editore, Roma 2013, 227 p. ISBN 978-88-430-7024-4.

En la introducción a esta publicación su coordinadora, Emma Fattorini, traza unos rasgos que ayudan a valorar los textos que se publican a continuación. Estos textos tienen mucho que ver con la apertura de la documentación del pontificado de Pío XI a la atención de los investigadores.. Nos advierte que ha habido mucha precipitación en publicaciones anteriores, ante el interés enorme suscitado por una documentación altamente sensible, relacionada con el período de entreguerras, así

como con la actitud adoptada por la Santa Sede cara al comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo. Este volumen no adolece de ese exceso de precipitación, sino que ha sido concebido de acuerdo con el proyecto sobre "Los nudos históricos de los años Veinte-Treinta en los Archivos Vaticanos: orden internacional, democracias y totalitarismos en la Iglesia de Pío XI". El volumen contiene seis estudios, de entre los cuales no es fácil saber cuál podría resultar más interesante. Probablemente el mayor interés resida justamente en la luz que vierten sobre el período de entreguerras los seis estudios como conjunto. El primero profundiza en las relaciones de la Santa Sede de cara al comunismo, en el contexto concreto de la guerra civil española, una vez comprobado el apoyo claro de la Unión Soviética al comunismo español. En este estudio resalta mucho el papel de la Compañía de Jesús, con un grupo destacado bajo el nombre de "Lettres de Rome", que acabará ilustrando a la Santa Sede sobre el papel subversivo jugado por la Unión Soviética en la esfera internacional, teniendo en cuenta su postura de ateísmo militante. El segundo de los estudios deja ver la mejora evidente de las relaciones entre los Estados Unidos de América del Norte y la Santa Sede, de la mano de Roosevelt y Pío XI, que fue de gran ayuda a la Santa Sede para atemperar las aspiraciones *autonomistas* del clero americano, que preocupaban mucho por entonces en Roma. El tercer estudio, relacionado con el nazismo, tiene como nudo central el *Reichskonkordat,* iniciativa de la Santa Sede que suscitó gran controversia desde el primer momento, sin que sea fácil determinar si primaron los intereses confesionales sobre los intereses estatales, ya que dicho concordato fue utilizado a fondo por los jerarcas nazis como si se tratara de una legitimación internacional de su régimen por parte de la Iglesia Católica, aunque no fuera ésta la intención de la Santa Sede. El cuarto estudio está dedicado al asociacionismo femenino católico en Francia, con un comportamiento de las católicas francesas, por una parte fieles a un tradicionalismo católico ancestral, al mismo tiempo que se iban emancipando a través de sus intervenciones en los grupos de la Acción Católica francesa. El quinto estudio tiene como tema el estudio sobre la apertura de las nunciaturas húngara y rumana, que lleva consigo una mirada general sobre la Europa oriental entre finales del siglo XIX y principios del XX, mostrando el comportamiento de la Santa Sede con este motivo, como puede comprobarse a través de las indicaciones que se dan tanto al nuncio en Hungría como al nuncio en Rumanía. Los documentos examinados indican que el comportamiento de la Santa Sede fue muy diferente en ambos países, por ser básicamente católico el primero y ortodoxo el segundo. El sexto estudio alimenta la impresión de que Pío XI, más preocupado por el nazismo y el fascismo durante el año 1938, sin echarse atrás de la condena del comunismo, parece aceptar de alguna manera la mano tendida que le ofrecen los comunistas franceses, considerados aquí como sujetos más dignos de confianza o menos peligrosos que los nacionalsocialistas o los fascistas italianos. Como conclusión, no cabe duda de que estamos ante un libro que constituye un fruto de gran calidad, salido de las investigaciones llevadas a cabo por los autores de sus estudios, sobre la base de los documentos del pontificado de Pío XI, especialmente útil para comprender la complejidad de la política entre la Primera y la Segunda Guerra Mundiales. Antonio Navas

FEAR, A. – FERNÁNDEZ UBIÑA, J. – MARCOS, M. (ED.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise,* Bloomsbury, London-NewDelhi-New York-Sydney 2013, X+270 p. ISBN 978-1-7809-3217-0.

Los reformadores protestantes promovieron un punto de vista según el cual no hubo nunca en las primeras comunidades cristianas, ni en el Nuevo

Testamento, ningún tipo de autoridad institucional, ya que interpretaban que los nombres de obispos, presbíteros, pastores, maestros o profetas, sólo denominaban ministerios eclesiásticos que podían ser ejercidos por cualquier cristiano. A esto añaden que el desarrollo del poder episcopal llevó a la Iglesia a sufrir una fuerte degeneración a partir nada menos que del siglo II. No obstante, solamente fueron necesarios cincuenta años para que se dieran cuenta de que sus suposiciones resultaban contradictorias. Entre otras cuestiones, ellos desarrollaron un tipo de jerarquía no coincidente con la católica pero de parecidas competencias. Además de esto, por no someterse al papa, decidieron someterse a los poderes civiles, con lo que la interferencia de las autoridades seculares en los asuntos internos de las iglesias llevó a al corrupción y al sometimiento a los poderes públicos. La reacción a esta nueva degradación fueron los movimientos que nacieron en su seno y que fueron entre otros los Pietistas, Puritanos o Congregacionalistas, que se multiplicaron sobre todo en Gran Bretaña y Alemania durante los siglos XVII y XVIII. Al mismo tiempo se dedicaron a estudiar los documentos contemporáneos al emperador Constantino, para descubrir los medios por los que la Iglesia había decaído hasta ponerse a ella misma bajo la autoridad del emperador. Esto lo hicieron con métodos históricos bastante deficientes, aunque aportaron más datos sobre el papel de los obispos en los momentos de la decadencia del Imperio Romano. Las investigaciones de sabios protestantes del siglo XIX, tales como Harnack, los llevaron a la conclusión de que unas comunidades que habían llegado a brillar con esplendor hasta el siglo II, sin autoridades institucionales que los gobernaran, se habían precipitado hacia la ruina desde el momento en que apareció la autoridad episcopal. Víctima particular de estos ataques fueron el Concilio de Elvira y la figura del obispo Osio de Córdoba ya que, según las conclusiones de estos expertos, ellos habían convertido la Iglesia en un instrumento político del imperio, con lo que la Iglesia empezó a decaer irreversiblemente. Por el contrario los historiadores católicos siempre mantuvieron la convicción de que la Iglesia funcionó jerárquicamente desde el principio. Una de las razones de la falta de fundamento de las conclusiones de los investigadores protestantes del siglo XIX radica en que no utilizaron las fuentes no-cristianas para compararlas con las cristianas. Esta falta de rigor en la investigación se puede comprobar también en investigadores protestantes del siglo XX. También ha dificultado las investigaciones el interés de cada iglesia en demostrar que sus fundamentos en la primera cristiandad eran los mejores. El tema de los obispos en los primeros tiempos del cristianismos está siendo objeto de estudio durante los últimos 50 años. La irrupción en este campo de investigadores sin ningún tipo de adscripción religiosa o teológica está contribuyendo a esclarecer de modo bastante imparcial el papel de los obispos en los primeros tiempos. Las contribuciones que se presentan en este volumen corresponden a las que se presentaron en un congreso internacional que se tuvo en Granada en el otoño de 2011 bajo el título *Conflict and Compromise: The role of the Bishop in Late Antiquity,* con la intención de esclarecer, en la mayor medida posible, la forma en que fue surgiendo el poder episcopal en la Iglesia, así como la implicación constante que tuvieron las autoridades seculares en los asuntos eclesiásticos. La mayor presencia de la política en el seno de la Iglesia llevó a ésta a una intensificación en el ámbito de sus problemas internos. También dentro de la propia Iglesia se dieron conflictos de poder, como demuestra, sin ir más lejos el enfrentamiento entre Gregorio Nacianzeno y Máximo el Cínico por la sede de Constantinopla. Esta variedad de conflictos, tanto internos como externos,

dieron lugar a una iniciativa de la sede de Roma, en el sentido de convertirse en árbitro regulador de los mismos. Al mismo tiempo el Imperio intentó utilizar políticamente la influencia de la Iglesia en los países extra-imperiales en los que había fieles cristianos. En todo caso, y como muestra de una aportación de expertos en estos temas, con este volumen, además de proporcionar un buen acopio de datos interesantes sobre el episcopado en la primitiva comunidad cristiana, se intenta fomentar la continuidad en investigaciones de tanto interés como las abordadas en este congreso. Antonio Navas

FERRONI PALACIOS, J. L., *The Fusion of the Spanish and Italian Congregations of the Discalced Carmelite Friars (1868-1881),* Institutum Historicum Teresianum – IHT Publications, Rome 2013, 116 p.

El papa Pío IX se mostró muy preocupado por las constantes interferencias en la vida de las órdenes religiosas a los largo del siglo XIX, con los correspondientes trastornos para el normal desarrollo de la vida consagrada. Con vistas a una mejora en las condiciones de vida de los carmelitas descalzos se llevó a cabo la fusión de los carmelitas españoles con los italianos. Hasta 1597 los carmelitas descalzos habían tenido su Superior General en España. En este año la Santa Sede dividió la orden en dos congregaciones, poniendo la italiana bajo su jurisdicción, hasta que en 1600 se independizó con su propio Superior General. A partir de 1835 las leyes anticlericales de exclaustración perjudicaron seriamente a la congregación española. Una vez firmado el Concordato de 1851 volvió a España un grupo de carmelitas vascos para restaurar la congregación, aunque se encontraron con que ya había empezado a recomponerse por la acción de frailes carmelitas españoles exclaustrados. El autor nos muestra así su intención de mostrarnos las investigaciones que ha llevado a cabo sobre el período de la restauración en 1868, hasta la unificación de las dos congregaciones carmelitas, que tuvo lugar en el Capítulo General de 1881, bajo la guía del único Superior General que tuvieron las dos congregaciones a partir de 1875. Hace alusión a investigadores carmelitas anteriores a él mismo, que le han sido de gran utilidad para llevar a cabo felizmente este trabajo. Las fuentes en las que se ha inspirado se encuentran en el Archivo Vaticano, el Archivo General de los Carmelitas Descalzos en Roma, el Archivo Provincial de Navarra y los Archivos del Monasterio de Marquina, estos dos últimos en España. Se interesa de modo particular por las circunstancias políticas que se produjeron en la España del siglo XIX, y que movieron a la Santa Sede a promover la reforma de las órdenes religiosas, así como la centralización de sus órganos de gobierno en Roma. También se examinan los diferentes enfoques que hubo en los intentos de restauración del Carmelo Teresiano, con intervenciones de sus protagonistas que desembocaron en conflictos internos que provocaron la intervención de la Santa Sede. Naturalmente se analizan también los documentos pontificios relacionados con todas estas vicisitudes de restauración de la orden, como el decreto *In apostolicae dignitatis,* con la derogación parcial que sufrió en un momento dado, las instrucciones del papa para el nuncio en Madrid y el breve pontificio *Lectissimas Christi turmas*. A pesar de la firma del Concordato de 1851, la inestabilidad de los gobiernos en España llevó a iniciativas que llegaron a ser en algunos momentos contradictorias. Especialmente interesante resultan los diversos puntos de vista de los restauradores: unos buscando la recomposición de la congregación española, mientras otros, de acuerdo con el papa, buscaban la integración de las congregaciones italiana y española en una

única congregación para toda la Iglesia Católica. La unificación no se produjo por fusión de las dos sino más bien por la absorción de la una por la otra, y esto por mandato pontificio. Una de las consecuencias de la fusión fue cambiar la utilización del término *congregación* por el término *orden*. Este mismo proceso fue impulsado por la Santa Sede en otras congregaciones que habían sufrido los embates revolucionarios a lo largo del siglo XIX. En este trabajo es fácil hacerse una idea de por qué Pío IX promovió la reforma de las congregaciones religiosas centralizándolas en Roma, ya que los territorios pontificios podrían ofrecer un lugar seguro (aunque esto no duraría por mucho tiempo) para los gobiernos de estas comunidades, al margen de los avatares de los respectivos países en los que estuvieran establecidas sus comunidades. Antonio Navas

GEROSA, L. (A CURA DI), *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e apertura,* Atti del Convegno di Studio, Lugano 22-23 marzo 2012, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 286 p. ISBN 978-88-209-8972-9.

El papa Benedicto XVI, en su alocución de apertura del año judicial del Tribunal de la Rota Romana subrayó que la ley canónica debe ser aplicada teniendo en cuenta al mismo tiempo la renovación y la continuidad. También quiso notar que la madurez cristiana conduce siempre a comprender y amar cada vez más la ley, así como a aplicarla con fidelidad, sintiendo con la Iglesia a la hora de llevarla a efecto. Este punto de vista ha iluminado las intervenciones de este encuentro de Lugano. A pesar de que, a primera vista, nadie se animaría a considerar a Juan Pablo II un papa jurista, algunas de sus realizaciones darían pie para atribuirle este epíteto: promulgó un nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina en 1983; también llevó a cabo una reforma de conjunto de la Curia Romana en 1988; por último promulgó un Código de los Cánones de las Iglesias Orientales en 1990. Es cierto, con todo, que todas estas reformas tenían tras de sí un largo trayecto, que se remonta en algunos casos hasta el año 1929, pero fue él quien llevó a buen puerto los proyectos iniciados por Juan XXIII y Pablo VI. Intentó reflejar en las normas jurídicas el sentido pastoral que animó al Concilio Vaticano II. Porque fue también de la opinión de quienes piensan que el Códice de Derecho Canónico (por poner un ejemplo) debe ser ante todo un instrumento pastoral, de ahí que uniera en su persona estas dos características aparentemente tan dispares: jurista y pastor. De este modo, cuando publicó el nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina, dijo de él que era el último decreto del Vaticano II. Porque consideraba que la eclesiología conciliar debería encontrar una traducción en la ley interna de la Iglesia. Una serie de conceptos y prácticas teológicas nuevas, provenientes del concilio, no encontraban lugar en el viejo Código de Derecho Canónico de 1917. Baste recordar algunos de estos conceptos: pueblo de Dios, ecumenismo, colegialidad episcopal, pluralismo en el interior de una Iglesia que es al mismo tiempo latina y oriental. En sentido jurídico, Andrea Riccardi, en su *prefazione* afirma que Juan Pablo II debería ser considerado como un papa conciliar tan válido como Juan XXIII o Pablo VI. Según él Juan Pablo II hacía entrar en crisis las categorías tradicionales del católico conservador y del católico progresista, por el hecho de que lo único que pretendía era ser un católico postconciliar. Siendo todavía arzobispo y cardenal de Cracovia expresó su pensamiento ante el sínodo diocesano, rechazando la simplificación de ambas posturas, para insistir en que era necesario que se viviera el concilio con una

amplia participación de los fieles como pueblo de Dios. Como papa intentará aplicar el Concilio Vaticano II de una manera profunda, creativa y responsable. No se convirtió en una carismático puro, sino que valoró las instituciones de la Iglesia al servicio de la evangelización, como causa más grande que ellas mismas. De ahí que los textos jurídicos que se tratan en este congreso de Lugano son comentados, situados en su contexto histórico e interpretados a la luz de su personalidad. Para él era importante que la realidad teológica conciliar tuviese una traducción formal y jurídica para no verse afectada por el peligro de quedarse en una realidad etérea y desconcertante. Supo comprender que el obstáculo para dicha evangelización no es la ley en sí misma, sino la causa a la que sirve. Incluso estas legislaciones sirvieron para mantener vivo el espíritu ecuménico posterior al *concilio*, ante la dificultad de progresar adelante en este campo. El Código de Derecho Canónico para las Iglesias Orientales fue considerado por él como algo provisional, ya que el verdadero empeño no consiste en perpetuar las Iglesias Orientales unidas a Roma, sino la unión total de todas las Iglesias. En este volumen se tratan temas diversos de la actividad de Juan Pablo II: los nuevos códigos jurídicos, ordenamientos institucionales, acuerdos y concordatos con estados, el empeño por conseguir que se reconociera en los documentos de la Unión Europea la realidad de sus raíces cristianas, la relación entre derecho natural y positivo, la concepción de Oriente y Occidente en el cuadro europeo. El volumen está dividido en tres partes: la primera está dedicada a los saludos de las autoridades; la segunda parte contiene las relaciones científicas; la tercera parte presenta las comunicaciones escritas aportadas al congreso. Todo lo que encontramos en estas páginas contribuye indudablemente a enriquecer la identidad católica del siglo XXI. Trinidad Parra

GIGLIOTTI, V., *La tiara deposta. La renuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa,* Leo Olschki Editore, Firenze 2013, XL+468 p. ISBN 978-88-222-6298-1.

En este estudio se unen la argumentación jurídica y la sapiencial, a la hora de trazar un recorrido histórico ejemplar, en el que aparece presente la memoria colectiva de un hecho que siempre resulta excepcional: la renuncia de un papa a su ministerio. En el caso de Benedicto XVI, utilizó para su renuncia el verbo latino *renuntiare,* que significa renunciar, pero también comunicar. En relación con la cuestión medieval de la *plenitudo potestatis* interesa conocer los elementos que configuran el oficio del que se dimite, así como la naturaleza jurídica de dicha dimisión. Se trata por tanto de ahondar en los orígenes del fundamento del ministerio petrino, tanto desde el punto teológico como desde el punto de vista jurídico. La gran importancia que tiene el lexema *renuntiatio* hace que se le dedique gran atención en este estudio, pero de una manera sintética, tal y como conviene a la temática, sin añadir a su significado toda la problemática compleja que nace de otros campos, cuando se aplica la renuncia al derecho positivo, o sea el derecho civil, el derecho público, el derecho internacional o el derecho procesal. Sin embargo se estudia el aspecto místico inherente a una renuncia papal (la de Benedicto XVI) en una sección específica de este estudio. No se va a tratar aquí de las dimisiones a cualquiera de los demás cargos eclesiásticos, sino que se limita la reflexión al caso de la renuncia papal, tanto desde el punto de vista institucional como histórico-jurídico. En la renuncia a los cargos eclesiásticos se indica que dicha renuncia deberá llevarse a efecto ante una autoridad competente para recibirla. En el caso del papa no

existe autoridad competente a la que referirse. Por *ello* el actual Código de Derecho Canónico establece que, para la renuncia del papa a su cargo, basta con que renuncie *libremente, dándola a conocer de forma adecuada*. La primera meta a conseguir que se propone nuestro autor consiste en descubrir el sustrato histórico y cultural en el que surgió el debate jurídico sobre la renuncia papal. Siguiendo la evolución histórica desde los orígenes de la problemática hasta hoy, se profundizará mejor en dicho debate utilizando los criterios tradicionales de la cronología y la hermenéutica.

De esta forma se pueden distinguir cuatro períodos históricos en el planteamiento del tema, que se corresponden con cuatro fases de desarrollo de la ciencia canonística sobre el mismo argumento, que llevan a situar todo el problema en su correspondiente contexto jurídico-institucional. El primero de estos cuatro períodos abarca desde el 1180, con las primeras compilaciones de derecho canónico, al 1294, fecha de la renuncia del papa Celestino V. Viene luego una fase *sistemático-publicitaria,* que se desarrolla entre 1294 y 1378, en que comienza el Cisma de Occidente. A continuación nos encontramos con una fase *político-funcional,* que va desde 1378 hasta 1449, año en que renuncia al pontificado el último antipapa, Félix V, y se acaba el Pequeño Cisma de occidente. La cuarta fase la define el autor como *místico-pastoral,* que comenzó con la renuncia al papado de Benedicto XVI, el 28 de Febrero de 2013, que es objeto de especial atención en este estudio para contribuir a una mejor aclaración del estatuto de la renuncia papal. El caso concreto de la renuncia de Benedicto XVI, sin dejar de lado el fondo histórico de la institución de la renuncia papal, ya está muy condicionado por las dos reformas que afectaron al Código de Derecho Canónico, la de 1917 y la de 1983. Por primera vez en la historia de la Iglesia el romano pontífice emérito, al asumir un nuevo papel *por el bien de la Iglesia,* no subraya ya los atributos de jurisdicción y potestad al dar este paso, sino una dimensión inédita del ministerio petrino, sintonizando así con la tradición mística que ha contribuido a definir a través de los siglos la institución de la renuncia. Respecto a la metodología el autor remite en cada caso a la bibliografía específica, para poder centrarse exclusivamente en los aspectos principales más relacionados con el perfil histórico-jurídico de la *renuntiatio papae*. Queda claro que, quien renuncia, ejercita de modo extremo y definitivo el poder desde el cual dimite. Por ello hay que afirmar que, si la historia de la renuncia a la tiara es la historia de un abandono del poder, habrá que reconocer que es, ante todo, la historia de la puesta en práctica de una voluntad que, justo en su manifestación aparentemente más negativa, expresa la esencia cristocéntrica y potestativa del ministerio petrino. En la primera parte de este estudio, titulado *Bajar desde el solio de Pedro,* se estudian en un primer capítulo las renuncias que tuvieron efecto desde los orígenes de la Iglesia hasta el siglo XII, incluyendo en esta parte los hechos históricos y los que parecen formar parte de la leyenda. Son estudiados casos como los de Clemente Romano, Marcelino, Ponciano, Cornelio y Liberio, junto con algunos casos dudosos y el caso legendario de Ciriaco. En un segundo capítulo se estudian los indicios sobre la disciplina de la renuncia papal de acuerdo con las fuentes y la literatura jurídica de los siglos XII y XIII. Tiene aquí especial importancia el Decreto de Graciano, así como la evolución en las decretales sobre el caso hipotético de la renuncia papal. La parte segunda se titula *Disputas teológicas, disciplina jurídica y fuentes literarias en torno a la renuncia de Celestino V.* Dentro de ella, el tercer capítulo pone frente a frente la *Scientia Dei* y la *Scientia Iuris,* analizando en profundidad la disciplina de la renuncia al papado a través de las fuentes esco-

lásticas de los siglos XIII y XIV. Las crónicas sobre la renuncia de Celestino V, el apoyo teórico a la renuncia que prestaron, entre otros, Pietro di Giovanni Olivi, Godefroid de Fontaines, Pierre d'Auvergne, junto con los planteamientos de la Sorbona sobre el tema, se analizan en este momento. Como contraposición razonable se estudia a continuación la opinión de quienes se oponen a la renuncia papal, en concreto los cardenales de la casa Colonna y Ubertino da Casale. Este tercer capítulo se cierra con toda la documentación concerniente a la legislación canonística de Celestino V y Bonifacio VIII, desmenuzando la génesis de la consitución *Quoniam aliqui* de Bonifacio VIII, el acto de renuncia de Pietro da Morrone, los actos y documentos relacionados con este asunto, para terminar con una exégesis interna de la constitución *Quoniam aliqui*. El capítulo cuarto está dedicado a las fuentes publicitarias y a la doctrina jurídica sobre la renuncia al pontificado a lo largo del siglo XIV. Durante este tiempo se produce una serie de tratados sobre la posible renuncia del papa y se analizan los correspondientes a Egidio Romano, Jean Quidort y Agostino Trionfo da Ancona. De entre las fuentes divulgadoras se escogen los sermones de Nicolas de Nonancourt. También se analiza la doctrina canonística del Trecento, abarcando los autores interesados en el tema desde Jean Lemoine a Giovanni d'Andrea. Y, para completar este capítulo se estudia la relación que existía entre el papel que jugaba el Colegio Cardenalicio en el gobierno de la Iglesia y la *plenitudo potestatis* del papa. El capítulo quinto está dedicado al derecho y a la literatura que dialogan con lo que consideran *el gran rechazo*. Los autores que se analizan en relación con este asunto son Ramon Llull, Iacopone da Todi, Dante Alighieri y Francesco Petrarca. La parte tercera lleva como título *La dimensión eclesial de la Renuntiatio: desde el conciliarismo al pontificado de Benedicto XVI*. Se abre esta parte con el capítulo sexto, dedicado a la controversia entre el conciliarismo y la autoridad pontificia, con análisis serio de las perspectivas canonísticas que presenta el siglo XV sobre el tema en cuestión. En el capítulo séptimo se estudia la renuncia del último antipapa, Félix V, surgido de la disputa entre el papa Eugenio IV y el Concilio de Basilea. El capítulo octavo contiene lo que llama la *renuncia mística de Benedicto XVI,* deteniéndose en los aspectos del derecho y de la teología que analizan este caso como una iniciativa del papa al servicio del pueblo de Dios. Ya desde el pontificado de Pio VI hasta el de Juan Pablo II se había considerado la posibilidad de la renuncia papal pero sin ninguno de los trazos trágicos tantas veces presentes en el pasado. La renuncia de Benedicto XVI es presentada como una decisión a caballo entre la libertad y la responsabilidad, en la que se dan al mismo tiempo también la continuidad y la innovación. El capítulo noveno, y último, contiene un excurso sobre la representación contemporánea del poder en la renuncia, con dos obras que han tratado el tema: *L'avventura d'un povero cristiano,* de Ignazio Silone y *Habemus papam,* de Nanni Moretti. Ambos autores suponen que el papa renuncia por la conciencia que tiene de su propia incapacidad y falta de energía, para dar paso a quien tenga fuerza suficiente para llevar a cabo los grandes cambios que serían precisos en la Iglesia.

El volumen se completa con una amplia reseña de Fuentes Impresas, Fuentes Manuscritas, así como una bibliografía de referencia sobre la edición de los textos. Resumiendo, nos encontramos ante un trabajo exhaustivo sobre la eventualidad de la renuncia papal, en el que el autor ha mantenido su palabra de centrarse especialmente en el tema sin disgresiones que puedan distraer del núcleo del problema. Al mismo tiempo ha enviado a las notas a pie de página gran parte de esas posibles disgresiones para que pueda ahondar el lector en

toda la problemática jurídica y teológica del tema central, si lo desea, pero aligerando así el texto básico de un excesivo recurso a las profundizaciones ocasionales, lo que habría privado a la narración central de la unidad, claridad y concreción que posee. No hay duda ninguna de que este volumen constituirá en el futuro un punto de referencia obligado para cualquiera que desee interesarse sobre todos los aspectos de una posible (o real) renuncia del papa a su cargo, con la posibilidad de ampliar indefinidamente sus conocimientos, si sigue las sugerencias que el autor va dejando al pasar, en los momentos en que no es oportuno profundizar en datos, orientaciones o derivaciones, que afectarían negativamente al cuerpo central de la obra. Antonio Navas

GUASCO, A., *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana del Regime (1919-1925)*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2013, 575 p. ISBN 978-88-15-24520-5.

Los estudios históricos sobre el fascismo y sus relaciones con la Iglesia suelen referirse siempre a todos los años de la presencia de este régimen en Italia, con especial atención a los Pactos Lateranenses que en 1929 supusieron una salida para la ya antigua "cuestión romana". La originalidad de este estudio de Alberto Guasco radica en centrarse en una etapa anterior: los primeros años de Mussolini, que corresponden al final de pontificado de Benedicto XV y los comienzos del de Pío XI (elegido en febrero de 1922). Para el estudio de las complejas relaciones entre el fascismo y la Iglesia (la Santa Sede) se han propuesto diferentes periodificaciones. Guasco opta por dividir en tres periodos la etapa objeto de su estudio: la crisis de la posguerra (1919-1922, todavía en tiempos de Benedicto XV), el primer gobierno de Mussolini (el bienio 1922-1923, que desemboca en las elecciones de 1924), el año de Matteotti (1924 y primeros meses de 1925). Las elecciones de 1924 marcan un hito en la historia del fascismo en Italia: la enorme violencia generada por los escuadrones fascistas provocó la petición de anular los resultados de las elecciones que habían dado el triunfo al fascismo, petición que hizo el parlamentario socialista Giacomo Matteotti, secuestrado y asesinado pocos días después. El estudio concluye con el discurso de Mussolini el 3 de enero de 1925 donde se reafirma la superioridad del gobierno sobre el partido y se anuncia la puesta en marcha de la comisión para la reforma de la legislación eclesiástica que dará como resultado los Pactos Lateranenses de 1929.

Sobre este telón de fondo histórico se desarrollan las relaciones entre el fascismo y la Santa Sede, que estudia Guasco con la novedad de haber podido emplear para ello, a diferencia de otras investigaciones que le precedieron, los archivos vaticanos, recién abiertos para esta época. De ellos se selecciona un conjunto de documentos (Archivo de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y Archivo Secreto Vaticano), a los que se unen otros (de los archivos de la *Civiltà Cattolica*, o de la revista misma): en total, 150, que ocupan la segunda parte del volumen, cada uno de ellos con una nota introductoria.

Las relaciones de la Iglesia con el fascismo están muy condicionadas por la presencia de los católicos en la vida política y, más concretamente, con los primeros años del *Partito Popolare Italiano* (PPI), del sacerdote Luigi Sturzo. El PPI había nacido en 1919 como un partido no confesional ni sometido a la jerarquía de la Iglesia que se presentaba como una alternativa para la presencia política de los católicos. Pero sus primeros pasos más bien defraudaron las expectativas de la Santa Sede, que había mantenido una postura tolerante aunque

reservada con él en sus comienzos. En esos años se contemplaba la propuesta fascista no sin simpatía, en la medida en que se presentaba en abierta oposición tanto al liberalismo como al socialismo: de ahí que se creyera encontrar en él un modus vivendi para la Iglesia, que Mussolini se encargó en sus primeros años de alentar. Probablemente ello contribuyó a la crisis del PPI y a la dimisión de Luigi Sturzo, a quien la propia Santa Sede presionó para que se alejara de Italia.

El libro de Guasco se articula, por tanto, sobre tres pilares; no solo la Santa Sede y el fascismo, sino además el partido de Sturzo, que fue una iniciativa de extraordinaria novedad para los católicos y su acción política. Muy analítico en su desarrollo, gracias a una documentación casi inabarcable que se empela con profusión, se echa de menos en él el esfuerzo de la síntesis, que permitiera al lector captar mejor cómo evolucionaron estas difíciles relaciones en unos años marcados por el cambio acelerado y por los nuevos actores que entran en escena.

Ildefonso Camacho SJ

GUIDUCCI, P. L., *Il Terzo Reich contro Pio XII. Papa Pacelli nei documenti nazisti,* San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013, 376 p. ISBN 978-88-245-7651-5.

Lo primero que conviene resaltar para apreciar el valor de esta obra es que Pier Luigi Guiducci es un historiador dedicado con seriedad a investigar directamente en archivos. La documentación que se aporta en estas páginas prueba fehacientemente que, no sólo no hubo ningún tipo de connivencia ni de simpatía con los nazis por parte de Pío XII, sino que durante el período nacionalsocialista la Iglesia Católica fue perseguida constantemente. Detrás de la propaganda contraria a Pío XII, que surgió a raíz del drama *El vicario,* estaba Stalin, especialmente molesto con la postura claramente anticomunista del papa, tanto por su ideología como por sus hechos. Un análisis concienzudo de esta obra literaria prueba que no se basa en modo alguno en documentos fiables, sino más bien en conjeturas y sospechas, lanzadas como propaganda anticatólica. De ahí la importancia de una obra como la presente, que puede sentar las bases (para quien tenga interés por conocer la verdad) de lo que sucedió realmente en las relaciones entre la Santa Sede y el Tercer Reich. Aquí se hace notar, entre otras cuestiones de gran interés, que gran parte de los autores que han vertido sospechas sobre el comportamiento de Pío XII nunca vivieron bajo un régimen dictatorial y les es difícil comprender que la denuncia puede ser beneficiosa en una democracia pero puede acarrear represalias terribles en una dictadura, además de socavar la posibilidad de una ayuda más discreta, pero eficaz, en beneficio de los perseguidos. Además, bastantes de estos mismos autores han reconocido que eran incapaces de entender tanto el italiano como el alemán, lo que los imposibilitaba para hacer una trabajo fiable sobre documentos originales. Los jesuitas Molinari y Gumpel, conscientes de que son los medios de comunicación los que siguen manteniendo una actitud hostil o desconfiada hacia Pío XII, se han volcado en ir dando a conocer el material que ha llegado a ellos con vistas a la causa de canonización del papa, para contrarrestar esos efectos y lo han hecho a través de más de un centenar de entrevistas televisivas o radiofónicas en inglés, francés, alemán, italiano, español y holandés. El padre Gumpel presenta esta obra para apoyar las validez de sus conclusiones y la importancia que tiene para desenmascarar a quienes, sin ningún fundamento más que el de las meras suposiciones, han presentado en el pasado a Pío XII

como persona simpatizante del régimen nacionalsocialista. La documentación aportada por Pier Luigi Guiducci, documentación procedente del seno del partido nazi, demuestra contundentemente que Hitler, y todos los jefes del partido nacionalsocialista (Himmler, Göring, Goebbels, Borman, etc.) consideraban a Pío XII como un duro oponente y un enemigo mortal. Enemistad y falta de sintonía que se extendía en el papa a toda la ideología del nacionalsocialismo, así como a cada una de las vertientes de sus acciones criminales. El profesor Guiducci ha dejado en este libro algunas lecciones importantes: ha mostrado con qué tipo de metodología científica se deben combatir las informaciones falsas y tendenciosas y cómo no hay que fiarse, sin un ejercicio de crítica seria, de lo que hayan difundido, o puedan difundir continuamente, los medios de comunicación en relación con Pío XII. Tras las comprobaciones rigurosas de archivos, ninguna de las suposiciones sobre la supuesta simpatía de Pío XII hacia el régimen nazi tiene la menor confirmación, sea en el Deutsches Bundesarchiv, sea en el Staatssicherheit der ehemaligne Deutschen Demokratischen Republik. Aquí conviene dejar constancia también de que una parte de los documentos nazis se encuentra depositada en Moscú en el Archivo Especial Central del Estado, pero se han podido conocer, al menos en parte, por haber sido dados a conocer, en su momento, a los colegas de la República Democrática Alemana. Tampoco en estos documentos se ha encontrado nada incriminatorio contra el papa en el asunto que nos ocupa. Lo mismo se puede decir de los diversos archivos británicos consultados, así como de los archivos existentes en los Estados Unidos. De todos estos archivos surge un elemento destacado: que los jefes nazis ya miraban con malos ojos a Eugenio Pacelli, antes incluso de que fuera elegido Sumo Pontífice. El contenido de este libro es fruto de siete años de trabajo del profesor Guiducci, que no se olvida de agradecer su ayuda a una enorme cantidad de colaboradores con los que ha podido contar para llevar a cabo su investigación. Resumiendo, es de desear que volúmenes como éste contribuyan eficazmente a situar en el lugar que la corresponde al papa Pío XII, uno de los pontífices más notables del siglo XX. Antonio Navas

GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L., *Apuntes para una historia de la Biblioteca de Autores Cristianos,* Ceu Ediciones, Madrid 2014, 301 p. ISBN 978-84-15949-42-8.

El autor tiene conciencia de constituir una especie de memoria viviente de toda la historia de la Biblioteca de Autores Cristianos, que es uno de los motivos que lo ha impulsado a plasmar su recorrido en estas páginas. La BAC ha sido el escaparate en el que han podido mostrarse gran cantidad de autores españoles, de diversa procedencia, entre los que destacan teólogos, canonistas, filósofos, historiadores, sociólogos, tratadistas e incluso santos. Aun con lo dicho anteriormente el autor confiesa que no tiene recuerdos personales de todos los autores ni de todas las obras publicadas. Lo advierte porque solamente va a poder referir los datos de los que tiene constancia personal y que no son exhaustivos. La BAC ha gozado, y sigue gozando de un gran prestigio cultural en España, en Hispanoamérica y en Roma principalmente. Entre los personajes que mostraron su admiración por la BAC cita a Juan Pablo II, con una anécdota especialmente significativa y al cardenal Henri de Lubac S.I., que lamentaba que la Iglesia de Francia no contara con una colección de libros como la existente en España. Con los datos personales de los que dispone el autor intenta en estas páginas dar a conocer la génesis, la naturaleza y los primeros desarrollos de la historia de la BAC, que se acerca ya a los ochenta años. Durante bastantes

años mantuvo contacto con los fundadores, a través de conversaciones frecuentes con ellos, o sea, con Máximo Cuervo Radigales, José María Sánchez de Muniain y don Ángel Herrera Oria. Además de esas fuentes de datos, el autor trabajó en diferentes secciones de la empresa, hasta el punto de conocer de primera mano los entresijos de la misma. Advierte al lector de que no ha podido tener acceso a las fuentes de documentación escrita, debido al cambio de propietario que se produjo en la situación de la BAC en 1989. Para quien desee profundizar en el tema ofrece como pistas los materiales documentales relacionados con la BAC, existentes en las Facultades de Teología de la Compañía de Jesús en Oña, Sarriá-Barcelona, Granada, Comillas-Madrid, así como en la Universidad Pontificia de Salamanca o en la Facultad de Teología de San Esteban, de la Orden de Predicadores de la misma ciudad y del Estudio General de la Orden en Torrente (Valencia), así como en los archivos de todas las órdenes religiosas que tuvieron relación editorial con ella. Ha contado también con las Memorias anuales del consejo de Administración de Edica, conservadas casi en su totalidad. Con este volumen aporta el autor una gran servicio a la historia de una institución tan benemérita de la cultura católica en España como ha sido y sigue siendo la Biblioteca de Autores Cristianos, que nació con el apoyo de la Editorial Católica (EDICA), de la Asociación Católica de Propagandistas.

Antonio Navas

HASQUENOPH, S., *Louis Bourdaloue (1632-1704). Le prédicateur de Louis XIV,* Éditions Salvator, Paris 2013, 350 p. ISBN 978-2-7067-1068-1.

Sophie Hasquenoph dedica esta biografía al jesuita Louis Bourdaloue, uno de los más importantes predicadores, no solamente del siglo XVII sino de todos los tiempos. Ha habido quien lo ha comparado con el gran orador del siglo IV que fue san Juan Crisóstomo (crisóstomo quiere decir boca de oro), Padre de la Iglesia. Nuestra autora cree que es cierto que tienen ambos rasgos comunes que los acercan a pesar de la distancia de siglos que los separan, como también los separan los temas que tratan y la implicación social diferente que tuvieron ambos. Se le conoce desde el principio como el hombre que predicaba con los ojos cerrados, aunque se ha podido comprobar que este rasgo suyo no correspondía a la realidad. Pero la adjudicación de este detalle personal deja claro que se le consideraba como un hombre de un carisma espiritual fuera de serie, que procedía inspirado por Dios, y con poco parecido con otros eclesiásticos famosos de su tiempo. De su mirada tenemos testimonios que la describen como de fuego, en correspondencia con su temperamento. De su voz se cuenta que era bella, harmoniosa y dulce. A pesar de esta dulzura, Madame de Sévigné la describe como semejante al sonido de un trueno. Está comprobado que su voz respondía a su personalidad y era por tanto elevada y fuerte, tanto si se dejaba oír en las iglesias parroquiales, como si lo hacía en la propia corte. Bourdaloue es bastante menos conocido que otros dos contemporáneos suyos: Bossuet y Fénelon, algo que en parte es debido a Fénelon, que no apreciaba demasiado la calidad de la oratoria de Bourdaloue. También contribuyó a este menor brillo en el campo de la oratoria francesa su humildad y su discreción, que lo llevaron a rehusar cualquier tipo de participación en la vida política de su tiempo. Mientras Bossuet y Fénelon se implican en los acontecimientos políticos del reinado de Luis XIV, Bourdaloue será siempre un hombre de Iglesia. Por otro lado tampoco ejerce cargos de especial responsabilidad en el seno de la Iglesia Católica. Bossuet y Fénelon llegaron a ser obispos, algo que

Bourdaloue no fue nunca. Tampoco fue preceptor, ni escribió textos políticos. Se dedicó íntegramente a su misión de predicador y de director espiritual, al servicio de la Compañía de Jesús y de la Iglesia. Se le hace la oferta de convertirse en superior de la casa profesa de París y rehúsa. Predica en París a lo largo de treinta años. Su centro de gravedad se sitúa en la capital y su lugar de residencia es la casa profesa de los jesuitas en la ciudad. Aunque nació en Bourges, puede ser considerado como un parisino de pura cepa, puesto que sus desvelos y trabajos los dedicó a París y sus alrededores, fuera en beneficio de las clases elevadas como de las clases populares. Dentro de sus dedicaciones está la realidad de que predica en la corte, pero no se convierte en un cortesano más. Se trata con las personas víctimas de una vida superficial, sin contagiarse de esta superficialidad. En ningún momento se siente tentado por el lujo ni por la ostentación. Toda su vida vivirá en una habitación pequeña de la casa profesa de los jesuitas. En toda su persona brilla una gran sencillez, tanto en su porte, como en su forma de expresarse o de actuar. Todos estos datos de discreción y de obrar en profundidad han contribuido a que Bourdaloue haya quedado eclipsado ante la posteridad por el brillo de Bossuet y de Fénelon. A través de sus sermones se pueden entrever elementos propios de la vida de la corte pero, sobre todo, se puede contemplar un cuadro amplio de las costumbres de sus contemporáneos, especialmente cuando se trata de la burguesía y la nobleza. Dado que la conferencia ha reemplazado al sermón, desde finales del siglo XIX, los sermones han dejado de tener importancia, hasta el punto de que la oratoria sagrada goza en estos momentos de una decadencia llamativa. Por eso para valorar adecuadamente el conjunto de sermones de Bourdaloue, que ha llegado hasta nosotros, es preciso situarse en su tiempo, siguiendo, como hace la autora, las etapas más importantes de su vida, que obrarán el milagro de dar a sus sermones el trasfondo que necesitan para ser apreciados justamente. Se pretende también, en estas páginas, contribuir a comprender mejor el siglo de Luis XIV, gracias a uno de los oradores jesuitas más grandes de todos los tiempos, capaz de producir verdadera adicción hacia su persona, como lo testimonia la propia madame de Sévigné, que se consideraba incondicional suya. El libro se completa con una descripción y clasificación por grandes temas, de los sermones de Bourdaloue, que pueden encontrarse fácilmente accesibles en internet.

Antonio Navas

HURTUBISE, P., *Chroniques conciliaires. Vatican II tel que je l'ai expliqué aux lecteurs et lectrices du journal Le Droit 1962-1965*, Maurits Sabbe Library - Faculty of Theology and Religious Studies - Peeters, Leuven 2014, 225 p. ISBN 978-90-429-3063-6.

Reeditar 50 años después estas crónicas es una invitación a revivir el Concilio para los que lo vivimos y a conocerlo para los demás. Su autor, religioso oblato, estudiaba historia de la Iglesia en Roma durante aquellos años y fue colaborador regular del diario *Le Droit* de Ottawa (Canadá) durante las cuatro sesiones publicando una crónica semanal en sus páginas. Al ser semanales, las 63 crónicas aquí recogidas no entran en los detalles del día a día, sino que seleccionan en cada momento el punto más relevante en el aula o en el ambiente. Eso permite ir pasando revista a los temas más cruciales o más debatidos, de modo que el conjunto ofrece una visión completa de lo que fue el desarrollo del Concilio. El hecho de ser crónicas escritas semana a semana hace a este libro distinto de los estudios de conjunto que se han venido pu-

blicando después, porque falta esa perspectiva que da el proceso concluido. Pero su lectura permite seguir cómo los grandes temas (Iglesia en primer lugar, revelación, colegialidad, laicos, ecumenismo, libertad religiosa, diálogo con el mundo) fueron apareciendo y madurando a lo largo de las sucesivas sesiones.

Si la primera sesión supuso la firma del acta de defunción de la Contrarreforma, a partir de la segunda se instauró un clima nuevo, de apertura y diálogo, que fue plasmándose en documentos, frutos por lo regular de un difícil consenso. El Concilio tardó en encontrar su camino, lo que supuso, no solo flexibilizar algunos procedimientos, sino sobre todo desbrozar temas delicados y abrir horizontes, a los que ciertas minorías se resistieron obstinadamente.

El libro de Pierre Hurtubise es un buen testimonio de cómo los medios de comunicación trataron con rigor el acontecimiento conciliar. La información sobre el Concilio estuvo llevada en gran parte por religiosos, que aunaban ciertas cualidades para el periodismo con sus conocimientos teológicos y pastorales. Se explica que Hurtubise comience agradeciendo los contactos que sostuvo en aquellos años, que fueron las fuentes que nutrieron y enriquecieron sus crónicas: ante todo los miembros de su congregación (eran en total 35 los obispos oblatos en el Concilio); después el ambiente que vivió en la Universidad Gregoriana, donde estaba estudiando; por fin, las muchas amistades que se fraguaron en aquellos años con obispos, peritos y periodistas.

Ildefonso Camacho

JAKOB, J., *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts,* Lit Verlag, Münster 2014, 237 p. ISBN 978-3-643-50616-0.

A propósito del momento histórico de la Primera Guerra Mundial, además de los campos de batalla en que se vieron implicados los estados europeos y sus colonias, existían realidades concretas perdidas en territorios tan extensos como los del antiguo Imperio Otomano. En relación con el mismo es sobradamente conocido el genocidio del siglo XX que tuvo como víctimas a los armenios residentes en el Imperio Otomano. El estudio que se nos presenta es fruto de una tesis presentada por el autor en la Universidad de Salzburgo y se interesa por las relaciones entre musulmanes y cristianos en un imperio islámico, teniendo en cuenta los testimonios de misioneros británicos que trabajaron en la zona del Kurdistán a caballo de los siglos XIX y XX. Locke y Voltaire, con un siglo de diferencia, ofrecen en sus escritos una imagen del Imperio Otomano casi idílica, según la cual los obispos cristianos gozarían de total tolerancia para ejercer su ministerio bajo el poder turco. Pero una emigrante judía, que pasó de Egipto a Londres en 1957, proporcionó otro punto de vista muy diferente, según el cual el Imperio Otomano siempre habría practicado la *dhimmización* con respecto a otros grupos religiosos, lo cual supone un status de subordinación sometimiento, conforme a las leyes de la sharía y la yihad, que sería la norma a seguir por los gobiernos turcos y que se diferenciaría de grupos violentos solamente en la manera de llevar a cabo el propósito de conducir todo hacia el islam en los países musulmanes. Esto lo puso especialmente de relieve también el dirigente maronita cristiano Bechir Gemayel, que fue asesinado con un coche bomba en la sede oficial de su partido, en vísperas de tomar posesión del cargo de presidente del Líbano para el que acababa de ser elegido. Littman, la emigrante judía, informa cómo los conflictos de sometimiento religioso al islam nunca se llevan a cabo bajo ese concepto, sino que se

achacan a dificultades de tipo económico, étnico, cultural o incluso comercial. Según ella, la expansión islámica por los países no musulmanes tendría como objetivo final también la reducción de todo al sistema islámico de la sharía y la yihad, sin contemplar en ningún modo el respeto real hacia otras confesiones religiosas, puesto que la tradición islámica está históricamente apoyada en regímenes de corte dictatorial, que no sienten la menor necesidad de repensar sus planteamientos pro-islámicos. La violenta tradición histórica del islam adopta en estos tiempos otro aspecto más viable, a través de la infiltración, ya que el enfrentamiento bélico se considera inviable. Littman hace notal igualmente que resulta llamativo comprobar que las fuentes de información no musulmanas hablan frecuentemente de opresión, cuando no de persecución, mientras que las fuentes de información musulmanas presentan un marco idílico de relaciones. Dentro de esta problemática se sitúa el tema de este estudio en el que, según el autor, quizás pueda encontrarse base para una especie de término medio entre quienes hablan de persecución y quienes hablan de respeto o tolerancia, dado que el Imperio Otomano tenía que lidiar con multitud de etnias a las que procuraba no soliviantar, para el buen gobierno de los pueblos. De todos modos tampoco se debe olvidar que la religión cristiana de estos fieles de la Iglesia Siria Oriental hacía que las autoridades turcas los miraran de alguna manera como una especie de quinta columna del imperialismo occidental, con los normales inconvenientes que esta realidad podía acarrearles por parte del gobierno turco. Interesante estudio en tiempos como los actuales, en los que las relaciones con el islam son tan candentes y de actualidad. Antonio Navas

La validez de las Ordenaciones Anglicanas. Los documentos de la Comisión Preparatoria de la Bula «Apostolicae curae». Tomo II: Los documentos de 1896, Librería Editrice Vaticana, Roma 2012, XII+487 p. ISBN 978-88-209-8959-0.

Este segundo tomo es continuación del publicado anteriormente con el título de *La validité des Ordinations Anglicanes. Les documents de la Commission préparatoire à la Lettre «Apostolicae curae». Tome 1. Les dossiers précédents*, aunque entre ambos han mediado bastantes años, ya que fue publicado en 1997 en Firenze y tuvo por autor al dominico André François von Gunten. El proyecto completo quedó truncado por la muerte de su autor. El tema ha vuelto a la actualidad con motivo de la constitución apostólica *Anglicanorum coetibus,* de 2009, que trata de la institución de diócesis personales para los anglicanos que deseen entrar en plena comunión con la Iglesia Católica. De entre ellos son muchos los que se preguntan por la validez de las ordenaciones anglicanas recibidas por ellos mismos. Hasta el pontificado de León XIII se tuvo como algo indiscutible el hecho de la invalidez de las ordenaciones anglicanas, por efecto de la intención de los reformadores de la Iglesia de Inglaterra de cortar cualquier lazo de unión con la Iglesia Romana. El Movimiento de Oxford volvió a sacar a la luz esta cuestión durante el siglo XIX, lo que obligó a León XIII a abordar el tema con la mayor seriedad, al objeto de emitir una sentencia definitiva sobre dicho contencioso. La carta apostólica *Apostolicae curae* fue el documento con el que el papa León XIII declaraba solemnemente como totalmente inválidas y absolutamente nulas las ordenaciones anglicanas. En este volumen encontramos la edición anotada de la documentación oficial del proceso en el Santo Oficio (inédita hasta el momento presente) y que contiene: las actas de las doce sesiones de la comisión teológica; las respuestas escritas

de los miembros de dicha comisión a las preguntas planteadas por el presidente de la misma: la relación del dominico Pierotti, que había sido publicada previamente por el jesuita Rambaldi, basándose en una copia del texto impreso y que aquí se la incluye comparándola con el manuscrito original inédito; también se incluyen las actas de la Feria V *coram Sanctissimo*, con el trabajo previo del asesor del Santo Oficio, las intervenciones de los padres y el decreto emanado durante la misma. Para comodidad del lector se publica en apéndice el texto mismo de la bula; no se incluyen los borradores que se conservan porque fueron publicados por Rambaldi en 1980. El propio monseñor Alejandro Cifres, que se ha ocupado de la introducción, la transcripción y las notas, transmite la impresión del canónigo E. E. Escourt, en 1873, de que no se podía ya decir mucho más de lo que ya se había dicho. Sin embargo otros autores piensan que la historiografía de las ordenaciones anglicanas está por completarse, dado que ya se puede disponer de los documentos emanados en torno a la comisión, al abrirse a la investigación el período de León XIII en el Archivo Vaticano. Esta publicación busca la posibilidad de que luzca la verdad por encima de las pasiones, los rencores, las incomprensiones o el celo (más o menos bien entendido) por la salvación de las almas. Podría suceder que una publicación como ésta contribuyese a poner en entredicho algunas convicciones que se han creído y sostenido, a causa de la fuerza de los nuevos documentos. Se ha prestado especial atención al momento histórico en que se produjeron los documentos que se analizan en este volumen, para dejar en claro el posible influjo que pudieron sufrir de la mentalidad de la época así como de los medios documentales de los que pudieron disponer. De esta manera se ofrece al lector datos de gran importancia para poder reconstruir el clima eclesial y teológico que precedió a la publicación de la bula. Con esta edición se presta un verdadero servicio a la verdad, con la convicción de que solamente siendo fieles a ella se podrán abordar adecuadamente problemas tan intrincados como el de las ordenaciones anglicanas y sus consecuencias pastorales y ecuménicas. Antonio Navas

LÄTZEL, M., *Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014, 216 p. ISBN 978-3-7917-2581-9.

El autor reconoce el interés que le ha suscitado la postura de la Iglesia Católica alemana frente al Reich alemán durante la Primera Guerra Mundial, cuando todavía no hacía tanto tiempo que había tenido que luchar contra él a propósito de la campaña agresiva contra ella que se conoce como la Kulturkampf y que fue llevada a cabo de forma contundente por el canciller Otto von Bismarck. Durante esta campaña los católicos fueron considerados como personas poco de fiar por parte del gobierno alemán, al mismo tiempo que ellos se sentían maltratados y discriminados por el mismo. En cambio, durante la Primera Guerra Mundial, el apoyo de la Iglesia Católica al Reich alemán, con ocasión del conflicto, fue tan llamativo, que ha sido lo que ha motivado a Martin Lätzel a estudiar este fenómeno y a publicar sus conclusiones en este volumen, ya que se pasó desde la desconfianza mutua a la superidentificación de los católicos con la nueva patria alemana. Posiblemente contribuyó también a ello el hecho de que la estructura cuasi monárquica de la Iglesia Católica se asemejaba mucho a la estructura monárquica del Reich. Ambas instituciones esperaban de sus súbditos que fueran dóciles a sus iniciativas o a sus mandatos. Tras la derrota de 1918 se produjo un efecto similar entre la aristocracia alemana y en el seno de la Iglesia Católica. Aquélla perdió su puesto influyente en

la sociedad alemana, mientras que en la Iglesia Católica los nuevos movimientos laicales amenazaban su estabilidad interna. Este tipo de conmociones en el seno de la Iglesia Católica ya no pararían hasta desembocar en los acontecimientos que la llevaron a la convocatoria del Concilio Vaticano II. Toda una catarata de cuestiones surgieron en su interior, como las referentes a los rápidos cambios efectuados en la manera de vivir, la emancipación en todos los ámbitos o cómo insertarse en los nuevos ambientes sociales que iban tomando forma. Todavía se tiene la impresión de que las reformas que inició Juan XXIII, abriendo al mundo las ventanas del Concilio Vaticano II, aún no se han llevado a cabo en su totalidad. La Iglesia Católica fue, durante la guerra, una iglesia de corte tan nacional como la de Francia, Italia o Bélgica. Aun así siempre le quedaba la baza de ser una institución de carácter internacional. Las posibilidades reales que tenía de comportarse como una instancia internacional a favor de la paz fueron desaprovechadas. Las iniciativas del papa a favor de la paz no obtuvieron ningún éxito. Como excepción se puede citar el campo humanitario, con la atención llevada a cabo por católicos a los heridos y a los prisioneros de guerra. El autor subraya que siempre ha creído (a pesar del tema que aborda en este libro) que el cristianismo apuesta siempre por el amor a la paz, el compromiso, el mutuo entendimiento y la tolerancia. Pero es cierto que la Primera Guerra Mundial provocó en el seno de la Iglesia Católica alemana una conmoción de tal envergadura, que llegó a afectar a la larga a la propia Iglesia Católica universal. Aunque las investigaciones históricas se centren normalmente en la persona de los dirigentes, sean políticos o religiosos, es importante también saber si las comunidades religiosas pensaban de acuerdo con lo que sus pastores les predicaban. En muchas cartas provenientes del frente se puede percibir que los remitentes estaban dispuestos a dar su vida por el emperador, en el marco de una fuerte veneración hacia su persona. Todo lo que nos aportan documentos como los sermones, cartas pastorales, cartas personales y publicaciones religiosas del momento es que la Iglesia Católica, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, era una Iglesia de su tiempo. El final de conflicto y la revolución que se produjo en Alemania como efecto de la derrota, obligarían a la Iglesia Católica a abrirse seriamente a la modernidad. Entre los temas que sobresalen en este estudio encontramos el miedo a lo moderno, tan presente en la Iglesia Católica desde la segunda mitad del siglo XIX, con el protagonismo especial del papa Pío IX en este asunto. Dios y la patria se unirían en la mente de los católicos alemanes para considerar esta guerra como una guerra justa en defensa de los intereses de su patria. Se trata aquí también el caso especial de la Bélgica ocupada por los alemanes, siendo como era neutral, considerando dicha guerra como injusta. También se analiza la situación espiritual de la época y la presencia de obispos en el frente. En conjunto un estudio de gran interés en el que es fácil descubrir la facilidad con la que el deseo de encarnarse en la propia sociedad puede llevar a la Iglesia Católica (y a cualquier religión) a olvidarse de algunos de sus planteamientos fundamentales. Antonio Navas

LÉCRIVAIN, PH., *Des jésuites en quête d´identité. Suppression, survie et rétablissement de la province de France (1750-1850),* Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris 2014, 233 p. ISBN978-2-84847-051-1.

Como indica el autor en la introducción, la Compañía de Jesús ha sufrido tres grandes crisis a lo largo de sus casi cinco siglos de existencia: la primera se produjo entre los siglos XVI y XVII; la segunda entre los siglos XIX y XX; la tercera a partir de la segunda mitad del siglo XX. Los padres generales, cuya figura se asocia con estas crisis son: Claudio Acquaviva para la primera:

Philippe Roothaan para la segunda; Pedro Arrupe para la tercera. Todo este estudio está consagrado a la segunda de estas crisis de la Compañía de Jesús en Francia, desde su supresión por el Parlamento de París en 1762, pasando por la supresión en toda Francia en 1764 por Luis XV (confirmada en 1777 por Luis XVI), hasta desembocar en la supresión a nivel de la Iglesia Católica por el papa Clemente XIV. En el camino de la restauración se cita a Pío VI, que toleró que la Compañía de Jesús sobreviviera en Rusia y Prusia y a Pío VII, que primero aprobó la Compañía de Jesús existente en Rusia en 1801, luego en Italia en l804 y, finalmente en toda la Iglesia Católica en 1814. El autor advierte al lector de que no ha sido posible seguir la pista de los 3049 jesuitas que tenía la Asistencia de Francia en 1761. Se ha limitado a los 735 de la Provincia de París, de los cuales 684 residían en territorio de la metrópoli y 51 en las misiones extranjeras. Una vez suprimida la Provincia de París, le ha sido más difícil seguir la pista a los que cambiaron su domicilio fuera de la capital. El tiempo total de la supresión va desde 1777 a 1814, mientras que el tiempo total de la restauración va desde 1814 a 1848. Durante ésta la nueva Provincia de Francia será erigida en 1820. El autor tiene en consideración a tres generaciones: la que nació en torno a 1700, y que desapareció con la supresión o poco después; otra que nació en torno a 1740 y que tenía una edad avanzada cuando se publicó la bula de la restauración en 1814; una tercera, que nació en torno a 1780, que es la que acaba haciendo viable la restauración de la Compañía de Jesús. Entre los personajes del tiempo que aquí se analizan hay que destacar a José Pignatelli en Italia, William Strickand en Inglaterra, Pierre de Clorivière en Francia, Gabriel Gruber y Tadeo Brzozowski en Rusia. Hay muchas opiniones sobre la realidad de la Compañía de Jesús anterior a su supresión, así como la realidad de la Compañía restaurada. Hay quienes opinan que la posible continuidad con la antigua Compañía se rompió inexorablemente con la supresión. Así, con la restauración habría surgido una nueva Compañía, que intentaba reproducir de nuevo la suprimida, pero con características muy diferenciadoras. Pero esto no fue exactamente así, como tampoco la continuidad que supondría una mera transición pacífica. Los generales Fortis y Roothaan se encontraron con un mundo político y social profundamente diverso de aquél en el que había sido suprimida la Compañía. Esto los obligó a incorporar a sus análisis un discernimiento serio de los signos de los tiempos, que exigía de la Compañía adaptarse a las nuevas circunstancias en las que le tocaba vivir en este nuevo tiempo de la historia. Se vieron obligados a comprender el presente tras intentar comprender el pasado, por muy traumático que éste fuera. Se tuvo conciencia de que se estaba ante *un nuevo comienzo,* que debería ajustarse por una parte al carisma fundacional de Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros y, por otra parte, intentar negociar con el tiempo que les tocó vivir, algo que hicieron fundamentalmente escogiendo entre dos maneras posibles de hacerlo: una sería la de buscar una mimetización de 1840 como si se tratara de 1540; la otra sería ponerse en 1840 y preguntarse sin más qué habrían hecho los primeros compañeros en estas nuevas circunstancias. Lo que tiene mejores perspectivas es reconocer que 1840 no puede prescindir de 1540, que sigue estando presente y condicionando la realidad de los jesuitas del siglo XIX. Como asegura alguno de los jesuitas franceses de este momento: el hecho de ser y sentirse jesuitas los capacitaba para reinventar el carisma de la Compañía en el modo que exigían los tiempos posteriores a la revolución francesa, pero sin dejar de lado del todo la forma de proceder de los primeros compañeros. Todo el estudio intenta desvelar si los jesuitas franceses de la restauración lograron una identidad propia.

La conclusión del autor es que esta identidad se logró, aunque la Compañía presentó un aspecto algo diferente del que tuvo hasta finales del siglo XVIII. En esta conclusión cree que la identidad de los jesuitas franceses tuvo una vertiente romántica, al mirar al pasado, y una vertiente crítica, al considerar el porvenir. Antonio Navas

LLIGADAS, J., *Los mártires de Barbastro, en el verano de 1936,* Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 36 p. ISBN 978-84-9805-687-7.

Como puede observarse por el número de páginas estamos propiamente ante un folleto, más que un libro. Forma parte de una colección del Centre de Pastoral Litúrgica que lleva el nombre de *Santos y Santas*. Por ello, al final se añade una lista de la colección completa de los santos y santas cuya biografía sucinta ha sido ya publicada en la colección. Como folleto que es no tiene notas a pie de página ni nada que suene a aparato científico, ya que la finalidad de la publicación busca una difusión pastoral básica para personas devotas o interesadas en el tema. Los distintos epígrafes en que se divide el texto terminan con uno que se titula *Para rezar,* en el que se incluye el prefacio litúrgico del común de mártires, así como una oración a los mártires, cuya memoria se conmemora en estas páginas. El penúltimo epígrafe, titulado *La memoria de los mártires,* es un texto muy sentido en el que, junto a la memoria de estos mártires, auténticos testigos de su amor por Cristo, se insta a la reconciliación entre las familias que sufrieron estos atropellos tanto en el bando republicano como en el bando nacional, para que en España se pueda vivir en armonía, a pesar de las discrepancias legítimas, que nunca deberían haber llegado a los extremos que provocaron la muerte injusta de los mártires de Barbastro.
Antonio Navas

LÜDKE, F. – SCHMIDT, N. (HG.), *Evangelium und Erfahrung. 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung,* Lit Verlag, Münster 2014, 203 p. ISBN 978-3-343-12278-8.

Los autores están convencidos de que la llamada que perciben los cristianos, y que los lleva hacia el Evangelio, no debe desembocar en una especie de ortodoxia muerta, sino que debe abrir su espíritu a experiencias vitales relacionadas con él. Por eso han escogido como título de los programas y de la documentación, que se contiene en estas páginas, un pez que salta del agua, por su condición de símbolo de las primitivas comunidades y, por tanto, del Evangelio. Un pez saltando del agua no tiene nada de estático o muerto, sino que sugiere con su vista una experiencia llena de vida. Fue el propósito de Philipp Jakob Spener, el padre del pietismo, que fundó los *Collegia pietatis,* para que favorecieran el intercambio entre los cristianos de modo que acabara favoreciendo experiencias evangélicas capaces de estimular a los demás, al ser compartidas por ellos. En este volumen se nos presenta la vida de Wilhelmine Canz (1815-1901), inserta en el movimiento del neopietismo, fundadora de instituciones para el cuidado de niños enfermos. Ella interpretó los planteamientos de la Hermandad de los Herrnhute como palabra de Dios dirigida directamente a ella en las circunstancias en las que se hallaba. Con su actitud se convirtió en una testigo de la experiencia de Dios en la propia vida, en un momento en que el ateísmo iba ganando terreno progresivamente. Esta mujer no es más que un ejemplo más de lo que se nos ofrece en este libro respecto a

las experiencias personales neopietistas. También se narra el influjo del movimiento misional y evangélico en la fase fundacional de la Gnadauer Verband. Otro aspecto que se aborda por los autores es el del movimiento evangélico en el ámbito político-eclesiástico. La relación entre la fe y la certeza se centra en una serie de variaciones sobre la pregunta clave que presentan Theodor Christlieb, Theodor Jellinghaus y Karl Heim. Uno de los autores se pregunta hasta qué punto puede considerarse pietista el movimiento comunitario. Se analiza también la experiencia del tiempo y la crítica del tiempo en el contenido de las Conferencias de Fe Pietista que tuvieron lugar entre 1960 y 1980. Igualmente se analiza el comportamiento de la fe y la acción en la industria, estudiando el caso del empresario Ernest Mehl (1836-1912). El último estudio está referido a la relación entre evangelización y diaconía en Theodor Christlich. El volumen se cierra con una bibliografía bien escogida en torno a todo lo relacionado con el neopietismo. Dada la importancia que siempre ha concedido el pietismo a la experiencia religiosa, este libro ayudará a captar la sensibilidad pietista, al mismo tiempo que ayudará a conocer a algunos de los representantes más señalados del neopietismo alemán. Ignacio Jiménez

MARTÍNEZ ESTEBAN, A., *El Cardenal Sancha en la encrucijada de la Iglesia española,* Visión Libros, Madrid 2013, 425 p. ISBN 978-84-15965-17-6.

El autor se considera deudor de otros historiadores de la Iglesia en España durante el período que abarca la vida del Cardenal Sancha, aunque se ha dedicado sobre todo a apoyarse en las fuentes primarias y en tesis doctorales que han tratado este momento de la vida de la Iglesia española. Coloca la figura del cardenal en su contexto social, político y eclesial. Saltan a la palestra los enfrentamientos entre los diversos gobiernos liberales, el episcopado español y la Santa Sede, a propósito de las regalías, la enseñanza, el matrimonio civil y los cementerios. El autor aborda tres aspectos distintos de su vida: el cisma de Cuba, con la fundación de la Congregación de las Hermanas de los Pobres Inválidos y Niños Pobres, junto con un monasterio trapense en Tiñosillos (Ávila); el ascenso de Ciriaco María Sancha hasta cardenal Sancha, con su lucha por la libertad de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo el respeto a los poderes constituidos y a la ley; su modo de ser pastor, bien informado de los problemas de su tiempo, que une su fidelidad a la Iglesia con la búsqueda incansable del bien de sus fieles. Tuvo que tener en cuenta que los católicos, en aquel momento, tuvieron que relacionarse con una sociedad que se mostró hostil a ellos en muchos aspectos y que lo hicieron divididos entre sí. Su labor en Cuba se limita más al ámbito interior de la Iglesia, mientras que su actuación como obispo de Ávila (en sus últimos años) y como obispo de Madrid contribuye al crecimiento de su relevancia social y eclesial. Desde este momento será un personaje a tener en cuenta por la Santa Sede, la Nunciatura, la Corte y los gobiernos. Durante mucho tiempo se consideró en España que la libertad y el cristianismo eran incompatibles, llevando este convencimiento a constantes tensiones entre los sucesivos gobiernos y la Santa Sede. La Iglesia intentó preservar su estatuto privilegiado en la sociedad, cediendo parte de su organización interna por medio de los concordatos con el poder civil. Hubo, con todo, un buen número de católicos liberales que armonizaron su fe con la cultura nacida de la revolución, como algo inevitable para el futuro. Mientras tanto la Iglesia actuó como un frente de resistencia frente a las reformas nacidas de las nuevas formas de pensar. Durante toda su actuación el cardenal Sancha intentó defender la liber-

tad de la Iglesia, tropezando en muchos casos con la incomprensión. Buscó la libertad para la enseñanza y las órdenes religiosas, intentando que pudieran vivir en una sociedad que se había vuelto contraria y enemiga de lo religioso e intentó aplicar la encíclica *Rerum novarum,* de León XIII. Personalmente fue de una enorme austeridad, viviendo pobremente durante toda su vida. Una de las cosas que más le hicieron sufrir fue la división interna de los católicos españoles. Siempre concibió la Iglesia como una institución que había nacido libre de cualquier política, cultura o sociedad, con capacidad de transformar la vida social, cultural y política de los pueblos. Ninguno de los contratiempos lo movieron a mantenerse en el rencor hacia nadie, con lo que mostró ser un verdadero discípulo de Cristo. Esta biografía contribuirá a enriquecer la visión histórica de la Iglesia en España en los tiempos del cardenal Sancha, así como la importancia de su figura en el contexto en que le tocó vivir. Antonio Navas

MAYORGA MANRIQUE, A., *Visión personal de un Propagandista. La Asociación Católica de Propagandistas, una institución centenaria,* Ceu Ediciones, Madrid 2014, 293 p. ISBN 978-84-15949-36-7.

El autor considera que esta obra es necesaria para todas las personas interesadas en conocer qué fue, qué es y qué será (hipotéticamente) la Asociación Católica de Propagandistas. Junto con la historia de la asociación el lector tiene acceso a aspectos muy importantes de la historia contemporánea de España, por lo imbricadas que han estado ambas a lo largo de su desarrollo. Considera que hay dos instituciones en las que está fundamentada la cultura del catolicismo español en los últimos tiempos: el Opus Dei y la Asociación Católica de Propagandistas. Ambas instituciones empleadas en tareas semejantes en el campo de la cultura religiosa y civil. La Asociación nació para revitalizar en España el pensamiento y la presencia de los católicos en la vida pública de la nación. Siguiendo las indicaciones de León XIII, la Asociación intentó romper definitivamente con un catolicismo español mezcla de fideísmo, integrismo y fundamentalismo. Ha intentado transmitir una religión al mismo tiempo de epifanía y de promesa, que no puede ser una religión expresamente racional pero que sí es una religión de tipo razonable. El propagandista considera la historia de toda la humanidad como historia de salvación del género humano e intenta transmitir ese mensaje a la sociedad, con una actitud de servicio y de austeridad, en busca de una concordia entre todos los católicos españoles. Los propagandistas no tienen la tentación del culto a la personalidad, sino que se sienten con una vocación eclesial, entendida como respuesta personal y corporativa al llamamiento divino, buscando con especial ahínco la cristianización y la humanización de las instituciones. Entre las características específicas de la Asociación el Autor resalta el binomio acción-contemplación, la sencillez, la secularidad, la romanidad y el vehículo de la palabra para llevar a todos el mensaje redentor de Cristo. En la cuna de toda esta magna obra está la personalidad excepcional de Ángel Herrera Oria, junto con el jesuita Ángel Ayala, sacudidor de conciencias adormecidas en un momento en que el país estaba sin pulso en opinión de muchos propagandistas. El autor intenta recapitular, sintetizar y divulgar los puntos claves de la Asociación con motivo del centenario de su fundación. La óptica personal con la que aborda esta tarea le hace confesar que es posible que se vea afectado por el subjetivismo. No le gustaría, con todo, que la nostalgia del pasado descuidara la importancia de la labor que tiene ante sí la Asociación de cara al futuro. Tiene especial interés en que sus reflexiones y

opiniones lleguen principalmente a sus compañeros propagandistas, los miembros de las comunidades educativas de las obras de la Asociación, así como a todos los relacionados con ella y que desconocen con frecuencia lo que es y significa, al igual que su vigencia actual y su compromiso. En estas páginas se encuentra también un eco importante de las Constituciones que han gobernado la vida de España durante todo este siglo, con lo que también se reflejan en esta historia los altibajos de la convivencia española. Antonio Navas

MICCOLI, G., *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté,* Lessius, Bruxelles 2012, 480 p. ISBN 978-2-87299-210-2.

Giovanni Miccoli es consciente de que ofrece un trabajo lleno de dificultades, debido sobre todo a los detalles aparentemente desconcertantes del pontificado de Juan Pablo II. Tiene también presente que el número de documentos producidos durante dicho pontificado es tan desorbitante, que no es posible tenerlos todos en cuenta, por su enorme número e incluso dispersión. Por eso ha llevado a cabo una selección de textos que puedan mostrar de manera especialmente evidente los términos en los que la Santa Sede, la Iglesia Católica, los estados y la sociedad se han expresado y se expresan todavía, sin olvidar que esto se hace a la luz de las orientaciones que prevalecen en Roma. Por todo ello este libro tiene el carácter de ensayo, con lo que queda abierto a la discusión de su contenido, respecto a las orientaciones que se han abierto paso en los últimos decenios, así como respecto a algunas de las tendencias que siguen activas dentro del mundo eclesial. El autor ha utilizado los métodos propios de un historiador riguroso pero, puesto que mucha de la documentación importante no está accesible todavía a los investigadores, solamente aspira a plantear una reflexión personal que pueda ser aprovechada por los futuros historiadores. Tiene conciencia también de que ha llevado a cabo este ensayo situándose conscientemente en la perspectiva de un observador externo, que nunca se ha sentido implicado en lo que relata y que tampoco ha participado de alguna manera en dichos acontecimientos. La selección de documentos él mismo reconoce que se ha llevado a cabo de un modo arbitrario, hasta cierto punto. Entre ellos no ha dejado de lado algunos en los que la implicación del cardenal Ratzinger resulta evidente. La complejidad del pontificado animaría a quedarse simplemente en testimoniar dicha complejidad. Sin embargo el autor ha preferido ofrecer una muestra de las pulsiones diversas (a veces enfrentadas) que se manifestaron a lo largo de este pontificado y que siguen estando presentes en la Iglesia de este momento. Las declaraciones de Juan Pablo II pueden sustentar cada una de las afirmaciones aparentemente contradictorias que pudieran verterse sobre su gobierno al frente de la Iglesia, y esto hace más dificultoso el poder llegar a algún tipo de síntesis sobre realidades tan dispares y tan poco homologables entre sí. Parece, eso sí, que Juan Pablo II gozó de un alto índice de popularidad; popularidad que quizás se extendió a un buen sector de las autoridades mundiales, si se consideran sinceras las muestras de aprecio llevadas a cabo por ellas en su funeral. Entre las aparentes contradicciones hay algunas que se abordan en este ensayo: su preocupación por los desheredados de este mundo, al mismo tiempo que su enfrentamiento con la teología de la liberación, apoyo religioso innegable para esos desheredados; la dimensión universal de su acción externa, pero con un sello profundamente europeo e incluso romano, sin verdadera inmersión en culturas de otros continentes; su actitud antes el Vaticano II es de las más controvertidas, ya que lleva a unos a afirmar

que frenó seriamente su impulso para poner orden en la Iglesia, mientras que otros creen que quería aprovechar el impulso del Vaticano II para proporcionar a la Iglesia un punto de partida para la renovación, que la hiciera más abierta a los problemas del futuro. En suma: quien se interese por los entresijos de un pontificado tan complejo como el de Juan Pablo II no podrá por menos que saborear el contenido de este estudio (estudio, sí, aunque con apariencia de ensayo) sobre un pontificado de tantas facetas y de tan difícil clasificación de conjunto. Antonio Navas

MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Surrey (England) – Burlington (USA) 2014, XVII+200 p. ISBN 978-1-4094-5706-0.

Este estudio no está dedicado a las grandes arterias que conforman la historia, sino a los caminos menores o senderos, que no acaban de dejarnos clara la frontera en la que empieza lo interior y acaba lo exterior. Esta no es una frontera física o geográfica, sino que tiene que ver sobre todo con lo que concierne a la persona: su cultura, sus creencias y su sistema de valores. La autora intenta guiarnos al interior del individuo y de su conciencia, para comparar lo que se encuentra en ella con lo que funciona en el exterior. Por ejemplo, saber si se está obligado o no a obedecer, o cómo comportarse con indígenas de tierras lejanas, con los que se contacta a través de los nuevos descubrimientos. El individuo es el que está en el centro del viaje que se relata en este libro. Acontecimientos como el Gran Cisma de Occidente y la revolución luterana, propiciaron una desacralización de la tradición eclesiástica, llevada a cabo por el humanismo, con lo que se abrió paso la moderna psicología religiosa, que se fundamenta en la primacía de la conciencia subjetiva. Lutero tuvo en esta evolución un papel importante, cuando postuló la obediencia a la propia conciencia. También los humanistas opinaban que la conciencia es el juez que preside el tribunal de la mente. Por ello es difícil la labor de historiar, porque el sistema psíquico es maleable y va cambiando, haciendo dificultosa la introspección de las mentalidades de las personas. En este volumen se estudia precisamente la transición a la modernidad, con su fuerte sentido de individualidad, con la consecuencia de que la subjetividad va constituir siempre una dimensión a tener en cuenta a la hora de valorar las decisiones humanas. Por eso le ha resultado a la autora especialmente interesante estudiar comparativamente la libertad de conciencia y la obediencia jesuítica. En el tiempo de la aparición de la Compañía de Jesús se estaba buscando en la Iglesia Católica la manera de hacer compatibles los resultados de los estudios críticos, con el contenido de los dogmas de fe. Esta encrucijada produjo desorientación generalizada, crisis colectivas, revueltas, conflictos y guerras. Lutero, al rechazar la autoridad del Papa, se vio obligado a encarcelar sus comunidades en el recinto de la autoridad temporal. En este estudio se encuentran dos factores que fueron claves en el tiempo que nos ocupa: la ambigüedad y la adaptación. La cuestión de los ritos chinos y malabares, suscitada por los misioneros jesuitas al evangelizar en Asia, es un ejemplo de lo dicho. En su comportamiento se puede comprobar cómo la obediencia puede ser al mismo tiempo objeto de ambigüedad y de adaptación. El general de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva, trató el tema de la obediencia poco después de su elección para el cargo. No anima a una obediencia ciega o acrítica, sino a una obediencia capaz de adherirse conscientemente a los

deseos del propio superior. En el seno de la Iglesia las órdenes religiosas precisamente han constituido grupos de personas capaces de mantener discusiones polémicas, conflictos y divisiones. De esta manera los jesuitas se comportaron como continuadores de actitudes de rebeldía anteriores a ellos, como cuando clamaban en el Concilio de Trento contra el nepotismo que infestaba la curia romana, recordando testimonios, en ese sentido de Petrarca, Nicolò de Cusa y Lorenzo Valla, entre otros. Se sumaron igualmente a las protestas de otros religiosos que se levantaron contra el maltrato que sufrían los indígenas de las nuevas tierras conquistadas. Los historiadores ya no consideran a la Compañía de Jesús como una orden monolítica a las órdenes del papa. Su apertura de mente los hizo causa de escándalo para las mentalidades más acordes con la ortodoxia teológica y política. Desde los tiempos de Ignacio de Loyola hasta nuestros días, siempre ha sido posible encontrar en el seno de la Compañía de Jesús, jesuitas conservadores junto a jesuitas progresistas. Esta bipolaridad que se da en la Compañía de Jesús, que admite por un lado la obediencia sincera y por otro el derecho a objetar contra las órdenes del superior, está en el meollo de este estudio de Silvia Mostaccio, dedicado a un tema tan apasionante como la posible conciliación entre la obediencia a la autoridad debida y la obediencia debida a la propia conciencia. Antonio Navas

MURZAKU, I. A. (ED.), *Monastic tradition in Eastern Christianity and the outside world,* Peeters, Leuven – Paris - Walpole (MA) 2013, XV+286 p. ISBN 978-90-429-2750-6.

Ines Angeli Murzaky nos habla en su página de reconocimientos de algo muy importante que contribuyó a que pudiera construirse este volumen: la atmósfera interna de la comunidad monástica griega de la Madre de Dios, de Grottaferrata. En ella pudo tomar contacto con los monjes al igual que con los huéspedes de la abadía, entre los que encontró dirigentes políticos nacionales y regionales, personalidades eclesiásticas, sabios y otro tipo de personas que se beneficiaban de la hospitalidad del monasterio. Contemplar la vida monástica tal como se vive en Grottaferrata ayudó a nuestra editora a planear la preparación de este volumen. El concepto de imitación de Cristo es un concepto extraño para la espiritualidad oriental. En esta espiritualidad la vida en Cristo proporciona todas las condiciones necesarias para obtener la gracia del Espíritu Santo, que hace que se pueda participar de la vida íntima de la Santísima Trinidad. Sin embargo Nicolás Cabásilas, laico bizantino del siglo XIV, se aproxima de alguna manera al modo como se entiende en Grottaferrata la frase de san Pablo *para mí el vivir es Cristo,* ya que incorpora expresamente a esta vida la participación en su muerte y resurrección, hasta formar un único espíritu con Él. Todo esto supone una profunda vida en Dios que desemboca en la divinización. Según ello todos los seres humanos poseen una divinización inicial que precisa de un ulterior desarrollo interior de transformación para llegar a su culminación. Esto supone un proceso de maduración, con apertura y dependencia respecto a Dios, así como colaboración con otros seres humanos. El camino de divinización es una ruta similar al camino que lleva a la cruz. La comunión entre la persona y las personas de la Trinidad se completa con la resurrección y la vida eterna de la persona. Todo ello corresponde a todo lo que concierne al misterio que rodea a la muerte de Cristo. En este proceso interior la vida monástica y la vida laica no se diferencian en su contenido. La condición monacal se expresa de una manera particular por su ansia de unión con Dios; pero es que

esto mismo sucede en la vida laical. Todo lo que suponga desprendimiento en uno u otro modo de vida no tiene otro objeto que la unión con Dios por medio de la divinización. Pero esta aspiración a la divinización o a la perfección no tendría sentido si no se completara con el amor a Dios y al prójimo. En este sentido sí que no hay la más mínima diferencia entre la vida monástica y la vida laica. En occidente siempre se estableció una clara diferencia entre la vida monástica y la vida seglar, mientras que en oriente nunca se aceptó tal diferencia. Es curioso a este respecto que san Basilio nunca utiliza el término *monje*, con vistas a evitar cualquier tipo de diferenciación entre el estado de vida monástico y el laico. San Basilio siempre se dirige en general a todos los cristianos que anhelan una profunda vida espiritual, una vida enfocada hacia la santidad. Fr. Thomas Keating, trapense, se preocupa de una manera especial por el conjunto de la persona humana, en la que siempre se pueden encontrar estas realidades: liberación, auto-trascendencia, iluminación, salvación, unión transformante, *moksh, nirvana* o *fana*. Lo común a monjes y no monjes es que viven en el mundo sin ser del mundo. La *theosis* a la que aspiran, tanto el monje como el laico, consiste en una unión transformante definitiva que no muestra ninguna diferencia en estos dos estados de vida. Incluso conviene resaltar que todo ser humano tiene una cierta inclinación monástica en su interior. Con todo hay que tener en cuenta que los monasterios mantuvieron vivo a través de los siglos el anhelo por aprovecharse de la sabiduría de los antiguos, por eso se mantuvieron en contacto con la cultura y transmitieron a la posteridad la sabiduría clásica. Esto fue de especial provecho para todo el mundo laico, apartado de las fuentes de la cultura en tantas ocasiones, ya que los monjes se mantuvo en contacto con él. El diálogo de los monjes con la sociedad nunca fue competitivo, sino que buscó siempre la armonía en el seno de la sociedad. El volumen está dividido en tres partes. En la primera se estudia el monaquismo oriental y su interés por el camino hacia la divinización; en la segunda, cómo la cultura entró en los monasterios y cómo éstos compartieron su cultura con el mundo exterior; en la tercera parte se estudian las relaciones con las religiones no-cristianas, tanto de oriente como de occidente, así como los intercambios espirituales entre los monasterios de cualquiera de las religiones existentes. En conjunto este volumen presta un gran servicio a la espiritualidad, especialmente al presentar la espiritualidad monástica como un patrimonio cristiano aprovechable para cualquier creyente que aspire a esa *divinización* posible en este mundo, que es un patrimonio tan valioso de la tradición espiritual oriental cristiana.

Antonio Navas

O'MALLEY, J. W., *Historia de los jesuitas. Desde Ignacio hasta el presente,* Mensajero, Bilbao 2014, 163 p. ISBN 978-84-271-3597-0.

El autor es un consumado estudioso de todo lo que tiene ver con la Compañía de Jesús y, por ende, con los jesuitas. En este libro, realmente breve, emprende la aventura de sintetizar en pocas páginas una historia tan compleja y tan llena de acontecimientos como la de la Compañía de Jesús, con el propósito de incluir en el relato las realizaciones más características de los jesuitas en sus cuatrocientos años largos de existencia. Intenta reflejar en estas páginas la rica historia de la Compañía de Jesús, tan compleja en tantos aspectos y sacudida por no pocas turbulencias. La orden se resiste a un encasillamiento fácil, con lo que ha suscitado al mismo tiempo una gran admiración y una seria animadversión por parte de quienes no la han estimado. Subraya en estas pá-

ginas una de las características fundamentales de los jesuitas, que consideran que su casa es el mundo, sin dejarse influenciar por divisiones de países o de culturas. Se subraya su dedicación al mundo de la enseñanza y la educación, lo que trajo consigo una implicación en la cultura secular que no había tenido precedentes en la Iglesia Católica. En sus filas pueden contarse poetas, astrónomos, arquitectos, antropólogos, directores de teatro, así como especialistas en innumerables disciplinas de la ciencia y la cultura. El autor levanta acta de que solamente hace unos veinte años los historiadores han empezado a tratar de forma imparcial a los jesuitas, preguntándose por quiénes son y qué pretenden, ya que con anterioridad, entre los mismos católicos, eran considerados como santos o como auténticos demonios, provocando auténticas controversias. Por este cambio de enfoque el autor cree que ahora se puede ver a los jesuitas con mirada más objetiva que en el pasado, ya que este interés más imparcial ha dado lugar a multitud de estudios valiosos sobre muchos aspectos de la vida de la orden. El autor afirma que lo que lo ha movido a escribir este libro ha sido la posibilidad de estimular el apetito de los lectores para incitarlos a descubrir cada vez con mayor precisión la que él llama *fascinante historia* de los jesuitas. Como una especie de guía para entender una historia tan compleja él sugiere unas etapas en la historia de la Compañía de Jesús, que resultan muy orientadoras para no perderse en los detalles: El prólogo, La primera fundación, La segunda fundación, La tercera fundación y La cuarta fundación. Es especialmente conmovedor y clarificador el recuerdo que tiene de la Congregación General XXXII, una congregación especialmente conflictiva, con diferencias ideológicas muy acusadas, pero en la cual todos los jesuitas vieron claro que los compañeros que disentían de sus opiniones no eran adversarios de ninguna manera, sino hermanos comprometidos en buscar lo mejor para la Compañía de Jesús por el bien de las almas. Precisamente esta experiencia le hace afirmar sin lugar a dudas que la Compañía de Jesús sigue teniendo futuro en la Iglesia Católica y en el mundo. Para terminar: el relato que hace John W. O'Malley de la historia de la Compañía de Jesús, es especialmente valioso y sugerente precisamente porque está impregnado de un gran amor hacia la orden a la que pertenece.

Antonio Navas

REDONDO, V., *El viaje de san Francisco a España,* San Pablo, Madrid 2014, 252 p. ISBN 978-84-285-4508-2.

La dedicatoria de este libro por su autor quiere expresar agradecimiento a muchos franciscanos anónimos, que han sembrado España de devoción a Francisco de Asís y de presencia franciscana. El libro está dedicado a un hecho probado históricamente, que es el hecho de que san Francisco de Asís vino a España, en su deseo de pasar a Marruecos para predicar allí el Evangelio a los musulmanes. El libro trata de aclarar la mayor parte de los puntos que se relacionan con este viaje de san Francisco de Asís a España, como es la duración que tuvo, qué acompañantes compartieron con él el viaje, qué ciudades visitó, qué fundaciones de conventos pudo llevar a cabo, todo ello dejando constancia del auge actual del franciscanismo en España. Este libro nace con motivo del octavo centenario de la venida de san Francisco de Asís a España, viaje fechado en cifras que oscilan entre 1211 y 1214. Esta iniciativa la tuvo el santo tras fracasar en su intento de evangelizar en Siria, por haber sufrido un naufragio en las costas de Dalmacia, que le impidió llegar a su destino. De lo poco que sabemos podemos afirmar que el santo entró en España, enfermó

gravemente y regresó a continuación a Italia. Hasta aquí llegan los testimonios primitivos. Posteriormente surgieron, o se descubrieron, nuevas tradiciones, que pretenden contener más datos sobre los datos escuetos de los cronistas franciscanos primitivos. Algunos de los cronistas posteriores dejan de lado la intención del santo de ir a misionar a Marruecos para convertirlo en peregrino del apóstol Santiago en Compostela. Con estos nuevos enfoques se olvida la clara intención misionera de san Francisco, se le convierte en un peregrino más de la ruta de Santiago y se lo describe como implantador de la orden en España, fundando conventos en su territorio. Además de lo dicho, resulta casi imposible saber dónde estuvo Francisco, hasta dónde se adentró en la península ibérica o la fecha exacta de esta entrada. En nuestros días las dos tradiciones, de la peregrinación a Santiago y la fundación de conventos, están seriamente cuestionadas. Y no sólo eso, en caso de admitirse se vería comprometido el espíritu de desapropiación de Francisco, así como su espíritu tan claramente evangélico, tal y como nos lo transmiten los documentos originales más primitivos. El autor advierte también que quiere iluminar este episodio de la vida de Francisco llevando a cabo una relectura de sus escritos, esclareciendo en lo posible la documentación que ha llegado hasta nosotros para concluir lo más probable y aceptable de este episodio de la vida del santo. Todo el contenido del libro bebe en fuentes franciscanas, por lo que constituye una aportación histórica seria y fiable, que no desdeña dar a conocer tradiciones venerables del franciscanismo en España, sin que ello comprometa la seriedad de la investigación histórica del acontecimiento que analiza. Antonio Navas

ROSIQUE NAVARRO, F. (ED.), *Historia de la Institución Teresiana (1911-1936),* Sílex ediciones, Madrid 2014, 583 p. ISBN 978-84-7737-852-5.

En este volumen, coordinado por Francisca Rosique, se describen los primeros veinticinco años de la Institución Teresiana. En los trabajos que componen este volumen se incorporan investigaciones del pasado, que han servido también para esta presentación de los primeros años de la Institución Teresiana. La actual Directora de la Institución Teresiana, en el prólogo, afirma que estas páginas son *irrenunciables,* por sus contenidos conocidos aunque con una presentación más moderna. En este volumen se intenta hacer hablar a aquella época, a la historia y a los protagonistas del mismo, empezando por Pedro Poveda y siguiendo por las personas que colaboraron con él más estrechamente. Se intenta que llegue al lector la raíz de todo lo que puede aportar la Institución Teresiana, tanto en el ámbito cultural, como en el económico social o político, que no es otra que la creencia en Jesús. En el aspecto científico, se han incorporado materiales procedentes de los archivos históricos de la Institución en Madrid y en Roma, así como datos procedentes de la documentación existente en el Archivo Tedeschini, del Archivo Vaticano. Quienes han tomado parte en estos estudios colaboran en la intención de las responsables de la Institución de plantear preguntas a los lectores potenciales, en particular sobre puntos, decisiones y estrategias propias de la Institución en estos primeros años, para descifrar los verdaderos motivos que la impulsaron a nacer y a desarrollarse. Este volumen se presenta como el primero de otros que le seguirán y que completarán la historia de la Institución Teresiana hasta los comienzos del siglo XXI. Esta contribución a la memoria histórica de la Institución viene a proseguir una de las iniciativas más conocidas de Pedro Poveda, que siempre animó a investigar y a archivar. Todos los estudios presentes en este volumen

y en los que lo seguirán, intentan historiar los 100 años de vida de la Institución Teresiana, con el apoyo de la Cátedra Pedro Poveda de Historia de la Institución Teresiana. En este primer volumen, al tratar de los comienzos y la consolidación, se analiza el contexto en que nace esta nueva obra eclesial, con atención a las organizaciones católicas, al anticlericalismo y a lo que supone la modernidad, particularmente en el aspecto de la movilización femenina. También son examinadas las diversas asociaciones que la integran, en concreto las cooperadoras técnicas, las antiguas alumnas y la juventud misionera. Otro de los estudios está dedicado a las relaciones de la Institución con la Acción Católica, con presencia de personalidades como Pedro Segura y Ángel Herrera. A continuación se analiza la novedad que supusieron las propuestas educativas de las primeras décadas del siglo XX en la sociedad española, para resaltar las coincidencias y las diferencias del enfoque pedagógico de Pedro Poveda. Unos años más tarde, en los años veinte, se nos da cuenta de la realidad educativa de la Institución, con atención específica a las academias, el Instituto Católico Femenino y las profesionales de la educación asociadas a ella. Los años 30 son objeto de otro estudio que muestra las vicisitudes que se produjeron durante el tiempo de la Segunda República. Tras presentar la evolución cronológica de la Institución, los siguientes estudios son más temáticos: feminismo católico con perfiles propios; aportación de Poveda a la controversia ciencia-fe; la ciencia en los boletines de las Academias de Santa Teresa desde 1913 a 1936; espiritualidad en tiempos de inclemencia; la expansión de la Institución al pasar a Chile; la fundación en Italia, entre la conveniencia y la necesidad. Además del listado de fuentes y bibliografía, el volumen contiene una colección interesante de ilustraciones y se cierra con un índice onomástico. En conjunto se ha logrado un volumen de gran valor histórico, no sólo para la Institución Teresiana, sino también para la historia de la Iglesia en España en el primer tercio del siglo XX.

Antonio Navas

ROY-LYSENCOURT, PH., *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste de signataires d'occasion et des théologiens*, Maurits Sabbe Library - Faculty of Theology and Religious Studies - Peeters, Leuven 2014, 484 p. ISBN 978-90-429-3087-2.

Este volumen se abre con una reseña histórica de lo que fue el *Coetus Internationalis Patrum*, que es el resumen de la tesis doctoral en 8 tomos que el autor presentó en la Universidad de Laval (2011). Lo que ahora publica es una investigación ulterior de este *Coetus*, el principal grupo oponente al Concilio dentro de él, que fue configurándose en la primera sesión y se constituyó formalmente el 3 de octubre de 1963, apenas comenzada la segunda sesión. Su comité director estaba formado por los tres fundadores (los obispos Marcel Lefebvre, Geraldo de Proença Sigaud y Antonio de Castro Meyer), a los que se añadirían pronto el Superior de los benedictinos de Francia, Jean Arou (Solesmes), y Mr. Luigi Carli.

La primera parte de la obra recoge el elenco de intervenciones en el Concilio de cada uno de ellos (orales y escritas), así como los documentos de distinta índole a los que pusieron su firma. Idéntico procedimiento se sigue luego con otros dos grupos, que el autor denomina "cardenales simpatizantes" (nueve en total, entre ellos Ottaviani, Ruffini y Siri, así como el español Larraona) y "compañeros de ruta" (padres conciliares que tuvieron alguna relación con el *Coetus*, de los que se llega a identificar un total de 55).

Para elaborar estas listas e identificar a las personas se han investigado los archivos disponibles más interesantes: el Archivo Secreto Vaticano, el de Seminario de Ecône y los de las diócesis o instituciones donde estuvieron los principales protagonistas. Pero sobre todo se han usado los índices de *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, que es la fuente principal para elaborar las listas de intervenciones, principal contenido de la obra.

Todavía se añaden dos capítulos finales, mucho más breves, basados en los mismos archivos reseñados. Uno contiene listas de "firmantes ocasionales" de documentos que emanaron del *Coetus*, muchas veces *modi* a los textos sometidos a votación (son 312 europeos, 123 asiáticos, 79 africanos, 64 de América del Norte, 32 de América Central, 214 de América del Sur, 15 de Oceanía): el total da una idea de la repercusión de este grupo opositor. El otro capítulo recoge la lista de teólogos que apoyaron al *Coetus*, o fueron asesores suyos: son 22 en total. De entre ellos destaca Victor-Alain Berto, el que fuera perito de Marcel Lefebvre.

El material es abundantísimo, fruto de una paciente indagación. Ofrece una visión cuantitativa del peso directo e indirecto del *Coetus* e identifica las personas y el grado de compromiso con estas con esos planteamientos. Constituye una excelente base para futuros trabajos que ahonden en las ideas contenidas en esas largas listas de intervenciones reseñadas. Ildefonso Camacho

SALVARANI, R. (A CURA DI), *I Gonzaga e i Papi. Roma e le corti padane fra Umanesimo e Rinascimento (1418-1620)*. Atti del convegno Mantova- Roma 21-26 febbraio 2013, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 431 p. ISBN 978-88-209-9172-2.

Este volumen versa sobre los cambios profundos que se dieron en la sociedad europea entre el final del Medioevo y el comienzo de la Edad Moderna. Las relaciones diplomáticas de la señoría de Mantua se basaron en gran medida en sus contactos con la curia papal. Pero la visión histórica que se ofrece en estas páginas tiene como punto de partida la realidad concreta de la señoría de Mantua. Este libro es fruto además de un proyecto de investigación realizado por la Universidad Europea de Roma, dedicado a un entorno cultural (el de los Gonzaga), que forma parte de una colección de investigaciones sobre diferentes entornos culturales. La intención de todos los expertos que han colaborado en los trabajos que se presentan en este volumen, ha sido la de enriquecer la historiografía de la Edad Moderna desde un punto de vista eminentemente institucional, religioso y litúrgico. El período posterior al Concilio de Trento supuso un fortalecimiento indudable de la autoridad pontificia, y es precisamente este período aquél en el que se desarrollan las relaciones más estrechas entre los Gonzaga y la Santa Sede. Su influencia en el entorno de la curia romana no se limitó a controlar las instituciones religiosas de Mantua y sus respectivos patrimonios, sino que se extendió hasta obtener una presencia notable en la jerarquía romana, con diez cardenales y un candidato a papa, que no fue elegido por muy poco. También encontramos en este volumen estudios dedicados a los modelos de santidad que se aceptaron en la sociedad aristocrática de entonces, como es el caso de Luis Gonzaga o el de Osanna Andreazzi. Igualmente se arroja luz sobre los conflictos de intereses entre el mundo laico y el mundo religioso, así como cuestiones relativas a la diplomacia pontificia, aspectos artísticos y literarios, y cuestiones aisladas referentes a personajes notables del momento. En la introducción se nos ofrecen las razones de haber

acometido este tipo de investigación, sin dejar de lado la problemática documental, la historiografía anterior. Entre los temas curiosos que se abordan en este volumen me gustaría destacar: la dieta de Pío II; los Gonzaga en el Saco de Roma; la reliquia de la Preciosa Sangre, de Mantua, con las vicisitudes anejas a su reconocimiento como reliquia; un estudio pormenorizado de la relación de los papas con el santuario de la Bienaventurada Virgen de las Gracias, desde Juan XXIII a Juan Pablo II; la dieta de Mantua en el contexto del pontificado de Pio II Piccolomini; la dieta de Mantua en los Registros Vaticanos; liturgia y música entre Roma y Mantua; poesía dedicada a Isabel Gonzaga por Baltasar Castiglione y César Gonzaga; aspectos archivísticos de la presencia de la dinastía mantovana en Roma; una nueva fuente sobre la formación de san Luis Gonzaga en el Colegio Romano; visión que tuvo Baltasar Castiglione de la Logia de Rafael en los Palacios Apostólicos; eventos litúrgicos en el siglo de Pio II Piccolomini, con los reflejos que tuvieron en el tiempo del Concilio de Trento; protagonismo de san Carlos Borromeo en la historia romana de los Gonzaga; toda una serie de aspectos de la vida social y cultural de los Gonzaga en Roma; la virreina María Luisa Gonzaga y su relación con sor Juana Inés de la Cruz. En conjunto se puede afirmar que se ha cumplido con gran calidad con las metas a conseguir con la realización de este congreso dedicado a las relaciones entre los Gonzaga y Roma, en el momento de mayor esplendor de la señoría y de gran resurgir del entorno cultural de Roma. Antonio Navas

SCHELKENS, K. – DICK, J. A. – METTEPENNINGEN, J., *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI,* Brill, Leiden-Boston 2013, X+247 p. ISBN 978-90-04-25410-7.

Después de cincuenta años del comienzo del *aggiornamento* que quería para la Iglesia Católica el papa Juan XXIII, a través del Concilio Vaticano II, habría que esperar que la meta que él pergeñó se hubiera alcanzado. La realidad es que, después de medio siglo la cuestión del *aggiornamento* de la Iglesia Católica no viene considerada de una manera uniforme por los interesados en el tema. Entre los expertos en el tema se puede constatar una profunda división a la hora de valorar los resultados de la puesta al día tan deseada en aquel momento. No solamente hay enfoques novedosos sobre el concilio, sino que se puede constatar, simplemente con navegar algo por internet, que muchos católicos en la actualidad lo rechazan totalmente, al mismo tiempo que afirman que el último concilio legítimo fue el Vaticano I. Los hay que lo asocian al modernismo y a la herejía, mientras que otros defienden que es el acontecimiento más innovador que ha sucedido en la Iglesia Católica en los últimos 400 años. Éstas son las posturas más extremas, pero entre ambas hay toda una gama de matices y diferencias que se concretan en una auténtica multiplicidad de posturas a la hora de juzgar al Concilio Vaticano II y de los que se da cuenta en estas páginas. El autor se ha propuesto proporcionar, tanto a profesores como a alumnos, perspectivas e informaciones que les permitan juicios equilibrados y sanos sobre el particular. Teniendo en cuenta que la recepción es un elemento que está relacionado estrechamente con los concilios, este libro intenta constatar hasta qué punto se ha producido la recepción del Concilio Vaticano II, dejando claro que la recepción supone un intercambio entre los que dan y los que reciben, no solamente la postura oficial de la jerarquía eclesiástica. Puesto que los concilios se sitúan en un horizonte más amplio que el de la propia Iglesia, aquí se estudian los fenómenos de más importancia que produjo la Ilustración y

que acabaron influyendo inevitablemente a la larga tanto en el Vaticano I como en el Vaticano II. El volumen empieza por analizar el pontificado de Gregorio XVI, por ser el pontificado que pone los fundamentos de la resistencia católica a los cambios que trajo la Ilustración. Uno de los ejes de estos cambios está en la relación entre fe y razón, que se ha extendido hasta el propio Juan Pablo II con su encíclica *Fides et ratio*. Otro de los ejes lo constituye la relación de la Iglesia Católica con otras religiones, otros cristianos, o no creyentes, además de plantearse constantemente su sitio y su conducta respecto al poder civil. En este último punto vale la pena destacar que en el seno del catolicismo han encontrado lugar teorías políticas tan dispares como el liberalismo, el marxismo o el fascismo. Intenta el autor, por un lado, relatar la historia de la Iglesia Católica en cuanto institución y por otro la evolución del pensamiento filosófico y teológico en su interior. Ambos ámbitos de pensamiento han estado en tensión permanente entre ellos, debido a las implicaciones eclesiales, sociales, políticas y religiosas. El resultado de este estudio consigue mostrar con claridad la complejidad del término *aggiornamento,* cuando se quiere aplicar a la situación actual de la Iglesia Católica. Como aportación original de este estudio hay que señalar que el autor ha integrado la historia institucional de la Iglesia con la historia de la teología, con lo que dibuja un cuadro muy válido de lo que ha sido la vida de la Iglesia Católica en estos dos últimos siglos largos. El autor es consciente de que, por problemas de espacio, no ha podido profundizar en todo lo que describe en estas páginas pero tengo la impresión de que eso no es un defecto, sino el fruto de una decisión. Un estudio como éste, serio y bien fundamentado, al tener que dejar cabos sueltos, estimulará a los lectores a profundizar en los aspectos que más les interesen, ayudados por la valiosa bibliografía que se ofrece al final del volumen. Antonio Navas

SELLIER, PH., *Pascal e Port-Royal,* Morcelliana, Brescia 2013, 620 p. ISBN 978-88-372-2748-7.

Con la convicción de que sobre Pascal no se ha dicho todo lo que habría que decir, el autor vuelve su punto de mira, no a las Lettres Provinciales o a sus Pensées, sino más bien a sus escritos sobre espiritualidad. En este tipo de escritos se manifiesta de modo particular la ósmosis particular que se dio entre moral, religión y literatura, en el pensamiento de Pascal. Con este estudio se da vida apasionada de nuevo a Pascal y a su obra, hasta el punto de implicar seriamente al lector. Pascal testimonia el desconcierto del hombre moderno que, por una parte, exalta todo lo relacionado con el humanismo, la racionalidad o la inmanencia, casi hasta el punto de caer en una especie de vértigo de éxito, mientras que, por otra parte, se ve sumergido en una postración que ha perdido su estrella polar como punto de referencia, hasta desembocar en un mar infinito sin centro y sin orillas. Según la visión de Pascal el hombre moderno ha sido capaz de desencadenar fuerzas inimaginables en tiempos pasados, pero no ha dado con el modo de dominar esas fuerzas, como tampoco a sí mismo. Pascal tiene especial interés en mostrar, al hombre más engreído que pueda darse, su propia fragilidad, con el ejemplo de que una sola gota de agua puede matarlo. Además le pone ante sus ojos el laberinto de contradicciones en las que se mueve, así como la imposibilidad de fijar en su existencia un único punto inmóvil, ya que la realidad se le va escapando continuamente de las manos. El tema del devenir constituye una obsesión para Pascal, devenir representado por los ríos de Babilonia, siguiendo en esto consideraciones de san Agustín. Junto con él

da como norma, para saber si uno vive en Sión (estabilidad) o en Babilonia (fugacidad), si el placer que se disfruta es estable o efímero. El devenir continuo de la existencia coloca al hombre en la realidad trágica que lo condena siempre a sentirse inseguro y fluctuante. Frente a esta realidad sin punto de apoyo Pascal ofrece tres reacciones para superarla, que son el pensamiento, la fe y la esperanza. De esta manera la antítesis entre Atenas (humanismo) y Jerusalén (cristianismo) la resuelve Pascal gracias al cristocentrismo de Jesús, como Dios-Hombre. Lo divino de la humanidad, por tanto, no reside en el dios de los filósofos, sino en el Dios del corazón: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Es un Dios escondido, que se deja encontrar por quien lo busca. Los hombres, para él, se dividen en tres categorías de acuerdo con su experiencia moral: los agnósticos que ni buscan ni encuentran a Dios; los inquietos o insatisfechos que lo buscan pero que no lo han encontrado; los hombres racionales y felices, según él los *verdaderos cristianos,* que se ponen a su servicio porque lo han buscado y lo han encontrado, han llamado a su puerta y Él se la ha abierto. Philippe Sellier está convencido de cambiar con su estudio las ideas comunes que se tienen sobre el jansenismo y su supuesta tristeza. Subraya en este punto cómo las Lettres Provinciales son capaces de hacer reír al lector. Junto con esto destaca en sus conclusiones la fascinación que la gracia divina ejerció sobre Pascal, su apuesta decidida (como buen jansenista) por la contrición frente a la atrición, así como el gozo de haber recibido el mensaje evangélico. También concluye con absoluta contundencia que el jansenismo no es triste y que no es un movimiento antimístico, como demostraría la personalidad mística (según su opinión) del propio Pascal. Como destaca Sellier, Pascal intenta reaccionar contra la agitación espiritual de su tiempo, intentando situarse en el centro de la experiencia cristiana, en un encuentro con un Dios sensible al corazón, pero que es exigente e incluso intransigente, aunque sin retraerse ante su criatura. Opino modestamente que, a la vista de este valioso estudio y de los datos que aporta, habrá quien corrija su visión anterior sobre Pascal y habrá quien la complete con aspectos de su espiritualidad, quizás no puestos suficientemente de relieve en el pasado. Antonio Navas

Staaten und Kirchen im Norden und Osten Europas. Nations and Churches in Europe´s North and East, Lit Verlag, Münster 2014, 286 p. ISBN 978-3-643-99825-5.

Aunque desde el punto de vista de Centroeuropa se considere al norte del continente como una unidad, la realidad está bastante lejos de esa primera impresión. El nórdico Dag Thorkildsen muestra las fracturas reales que existen en el norte de Europa y que tienen poco que ver con la supuesta uniformidad que se les presume. Según él, el Norte-Oeste difiere del Norte-Este no solamente por las diferencias nacionales, sino también porque las dos zonas se apoyan en tradiciones religiosas diferentes, aunque en ambos casos de origen luterano. El Norte-Oeste se ha inclinado más hacia un modelo de Baja Iglesia, junto con una alta inserción en las estructuras estatales, mientras que en el Norte-Este la inclinación va más hacia el modelo de Alta Iglesia, con una herencia religiosa en la que predominan las corrientes tradicionales, con poca relación con los estados de esos territorios. Estas diferencias resultan todavía más evidentes si se tiene en cuenta que los grupos religiosos luteranos del norte de Europa nunca han sentido la tentación de unificarse en una única Iglesia luterana. Aun así, la amenaza potencial de las vecinas Alemania y Rusia ha generado en estos países

una especie de conciencia nórdica común, que ha afectado a Noruega, Suecia y Dinamarca, pero que no ha afectado a Finlandia, ya que a ésta la condiciona en exceso su tremenda vecindad con Rusia. La evolución social y el Revivalismo han conseguido que el sentimiento nacionalista se debilite a favor de una especie de sentimiento inter-nórdico. Tanto el Revivalismo como el Liberalismo han conseguido que los ciudadanos de los países nórdicos ya no se vean obligados a pertenecer a la Iglesia oficial estatal. Por el contrario han proliferando las Iglesias populares que, con el impulso del Liberalismo han llevado a dichas a Iglesias a un notable proceso de secularización que ha sido promovido incluso por los pastores de esas comunidades. Más aún: el idioma materno ha sido fundamental como vehículo de transmisión del sentimiento nacional y del contenido de las Iglesias populares, hasta constituir la base fundamental de la conciencia de los ciudadanos. Teniendo en cuenta todos estos datos previos orientadores, los trabajos que se presentan en este volumen, aunque puedan parecer algo dispersos, de acuerdo con los títulos que llevan, en su contenido coinciden con la problemática que se presenta como asunto central de este libro. Vale reseñar los temas que se tratan: el papel del nacionalismo y el Revivalismo en la construcción geopolítica del Norte; el obispo noruego Eivind Berggrav y su actitud ante la etnia Sami; revelaciones procedentes de la Primera Guerra Mundial; el sermón del cardenal de Berlín Julius Döpfner y sus consecuencias; la ley sobre religiones y la situación en Kazaquistán tras su aplicación; las Iglesias evangélicas y el estado socialista, que contempla las relaciones entre Iglesia y Estado en la república de Corea del Norte; la colaboración no oficial entre los hermanos Dieter y Günther Pape con la Stasi y los jesuitas en contra de los Testigos de Jehová. Estos estudios aportarán nueva luz a un tema tan intrincado como interesante, cual es el de las relaciones entre las Iglesias y los estados, a lo que contribuye también la variedad de los escenarios contemplados en los artículos que se publican en estas páginas. Antonio Navas

SZABÓ, F., *Jésuites hongrois sous le pouvoir communiste. Témoignages recueillis par Ferenc Szabó s.j.,* Lessius, Bruxelles 2012, 399 p. ISBN 978-2-87299-222-5.

Este libro constituye una memoria viva de todo lo sufrido por los jesuitas de la provincia húngara durante los años de la dictadura comunista. De los testimonios recogidos, así como de los documentos que han visto la luz, se deduce que para las autoridades comunistas la Compañía de Jesús era una institución considerada especialmente peligrosa a la que había que someter a un control especialmente estricto, haciendo pasar a sus miembros por toda una colección de juicios amañados, con acusaciones falsas de espionaje, complot, delitos contra el estado o agitación social. Todo lo aquí publicado corresponde a testimonios de primera mano, que corresponden a jesuitas que han pasado en prisión una buena parte de sus vidas. Los jesuitas no tomaron una postura combativa contra el régimen, como fue el caso del cardenal Mindszenty. Más bien pensaron que había que preparar a los cristianos para resistir durante una persecución larga y dolorosa. El número total de los sacerdotes encarcelados o ejecutados en el país fue enorme. Ahora los obispados van publicando sus memorias, de las que ya han aparecido tres gruesos volúmenes relatando todo lo que pasó. Este libro pretende ser el complemento de otros tres aparecidos con anterioridad, bajo el título de *Jésuites hongrois d´aujourd´hui*. En este volumen no se recogen las memorias de los que pudieron huir del país cuando quedó cla-

ra la postura del régimen comunista, sino solamente de los que permanecieron en Hungría durante todo el tiempo que duró. Los jesuitas que testimonian sus peripecias en estas páginas se mantuvieron fieles a Cristo y a la Iglesia durante toda la persecución. Aunque no hayan muerto, han sido verdaderos mártires y no hay que descartar que algunos de ellos puedan ser canonizados en el futuro. Todos ellos han pasado sus mejores años entre rejas. Han participado de la cruz de Cristo en términos de pasividad, de cautividad y de sufrimiento. Los testimonios son de un gran valor, no solamente como documentos historiográficos de primer nivel, sino como manifestaciones excepcionales de fe en medio de las peores dificultades por las que puede pasar el ser humano. Tras publicar los testimonios personales de cada uno de los jesuitas que han colaborado en esta obra, se editan cinco complementos de gran interés, sobre los procesos políticos contra los jesuitas, el relato de la muerte de dos de ellos como consecuencia de los malos tratos, una dedicatoria con los nombres de los jesuitas perseguidos por las autoridades comunistas, las notas y fechas más importantes, y un par de mapas que ayudan a situar los lugares mencionados en los relatos. En su conjunto un testimonio de fe y de martirio de gran valor para la historia de la humanidad, de la Iglesia y sobre todo de la Compañía de Jesús, por ser jesuitas sus protagonistas. Antonio Navas

VALERO AGÚNDEZ, U., (ED.), *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos,* Mensajero–Sal Terrae–Universidad Pontificia Comillas, Santander-Bilbao-Madrid 2014, 325 p. ISBN 978-84-271-3589-5.

Este libro ve la luz con motivo de la restauración de la Compañía de Jesús, por obra del papa Pío VII, hace exactamente 200 años, en 1814. Naturalmente la restauración no puede ser conmemorada sin hacer alusión a las sucesivas expulsiones sufridas por los jesuitas a lo largo del siglo XVIII por iniciativa de las coronas borbónicas (Portugal en 1759, Francia entre 1761 y 1764, España en 1767, el reino de las Dos Sicilias en 1767, el ducado de Parma en 1768, Benevento, Avignon y Malta en 1768), hasta culminar con la supresión de la Compañía de Jesús a escala universal, por obra del papa Clemente XIV en 1773. Ambos momentos históricos han sido ampliamente estudiados, así como el tiempo transcurrido entre la supresión de toda la orden y su restauración. Este volumen está dedicado a editar los documentos más importantes en los que se han basado los historiadores para reconstruir la historia de lo que sucedió en estas vicisitudes a las que se vio sometida la Compañía de Jesús. El planteamiento del libro es deliberadamente limitado y complementario. Se recogen en él algunos documentos especialmente significativos relacionados con los hechos a los que se alude más arriba, al objeto de colaborar a que sean mejor comprendidos. A esto puede colaborar el contenido de algunos de esos documentos, que pueden revelar el modo y los sentimientos que tuvieron en su interior algunas de las personas más implicadas en los acontecimientos, en especial los papas y los superiores generales de la Compañía de Jesús. La selección de documentos es tan estricta, que resulta reducidísima en su número, hasta sumar solamente un total de 26, de los cuales 20 han sido traducidos del latín. Cada uno de los documentos va precedido de un sumario. Al principio se presenta una introducción general al contenido del libro, pero eso no obsta a que algunos documentos tengan también una introducción particular o notas especiales a pie de página, cosas ambas pensadas para mejorar la comprensión de los textos. La introducción general es especialmente útil, sobre todo para

los lectores que desconozcan los acontecimientos a los que se refieren, o que tengan un escaso conocimiento de ellos. No falta, por supuesto, la Pragmática Sanción de Carlos III, expulsando a los jesuitas de sus dominios, contestada por el papa Clemente XIII en una carta en la que le pide que dé marcha atrás en la iniciativa tomada. Encontramos también un memorial de los ex jesuitas españoles, presentado ante las Cortes de Cádiz, pidiendo la anulación de la Pragmática Sanción. La bula *Apostolicum pascendi,* del papa Clemente XIII es un documento en defensa de los jesuitas. El superior general al que le tocó el mal trago de la supresión de la Compañía de Jesús, escribió varias cartas a todos los jesuitas, relacionadas con las dificultades por las que estaban pasando y que están publicadas aquí. Respecto a la supresión, es de importancia especial el breve *Dominus ac Redemptor,* del papa Clemente XIV, por el que se suprimía la Compañía de Jesús allí donde fuera publicado. Especialmente conmovedor es el documento del superior general Lorenzo Ricci, a las puertas de la muerte, en el que declara ante Dios la inocencia de la Compañía de Jesús y la propia ante el atropello sufrido por ella y por él, que murió encarcelado. También contiene este volumen la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum,* del papa Pío VII, por la que se restauraba la orden en todo el mundo, documento que es importantísimo por diversas consideraciones. Luego se publican dos decretos de la Congregación General XX, un par de cartas del P. Juan Roothaan y algunas cartas más con motivo de las conmemoraciones de la restauración de la Compañía de Jesús, tanto en el primer centenario como en el segundo. Se completa este práctico volumen con una bibliografía reducida a dos libros, pero con la indicación de que en esos dos volúmenes, obra de los jesuitas Ferrer Benimeli y Revuelta González, se puede encontrar una bibliografía realmente abundante sobre el tema. Creo que el hecho de haber concebido un volumen como el presente ha sido una idea feliz, llevada a cabo con criterio de selección y de sobriedad, cuyo contenido es del máximo interés y que, precisamente por su concisión y oportunidad, va a constituir una excelente colaboración a las conmemoraciones del segundo centenario de la restauración de la Compañía de Jesús, incorporando documentos referentes al preludio doloroso que llevó a su supresión. Antonio Navas

WEBER, CH. (HG.), *L´horreur des Jésuites. Denkschriften, Dekrete, diplomatische Depeschen sowie journalistische Lettres de Rome aus der Zeit von Clementes XIII, Clemens XIV und Pius VI (1767-1780),* Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2013, 609 p. ISBN 978-3-8300-6867-9.

Christoph Weber nos ofrece en este volumen una colección de documentos relacionados con la supresión de la Compañía de Jesús en 1773 que, o bien nunca fueron publicados, o quedaron confinados en las notas de los investigadores que trataron el tema precedentemente. Considera especialmente relevantes dos documentos, por el hecho de que defienden posturas radicalmente contrapuestas: el memorial del arzobispo de Nacianzo a favor de la supresión de la Compañía de Jesús y la comunicación leída en el cónclave, y compuesta por el asesor del Santo Oficio, en este caso a favor de la permanencia de la Compañía de Jesús en la Iglesia. Especialmente importantes considera las fuentes que no han visto la luz hasta nuestros días, entre las cuales se cuentan las noticias del ministro de la corte de Colonia en Roma, Tommaso Antici. Lo mismo cabría decir del contenido de veinte años de la revista mensual holandesa *Mercure Historique et Politique,* que tiene una gran cantidad de documentos

sobre la *causa jesuítica,* originalmente escritos en portugués, español, napolitano, veneciano y toscano, todos ellos traducidos al francés. También recoge documentos aparecidos en el *Courier du Bas-Rhin,* aparecidos a partir de 1767 por iniciativa del rey Federico II, en un entorno inspirado por los Habsburgo y los católicos de la *Gazette de Cologne*. Estos documentos tienen diferentes enfoques de la cuestión jesuítica: Antici muestra una opinión del entorno cardenalicio; el *Mercure* mantiene una postura moderada, mientras que el *Courier* muestra un enfoque del problema claramente antijesuítico. El autor no intenta ser exhaustivo a la hora de aportar todos los documentos que han aparecido últimamente sobre el tema, que son muy numerosos, sino que se ha limitado a publicar los que considera prácticamente inaccesibles para el historiador o para el interesado por el tema. Con todo, hace alusión a algunas obras de interés que puedan completar la orientación que el lector pueda necesitar a la hora de digerir los documentos que aquí se publican. También alude claramente a las controversias doctrinales en las que se implicaron los jesuitas, especialmente durante el siglo XVII, así como la conciencia que tenían los jesuitas de que la Compañía de Jesús era para la Iglesia de su tiempo, lo que San Francisco de Asís y los franciscanos habían sido para la Iglesia del siglo XIII. En la controversia contra la escuela agustiniana de teología, no consiguieron desacreditarla, a pesar de relacionarla con el calvinismo y el jansenismo y éste fue un punto que se volvió en su contra. No deja pasar por alto la actitud preponderante ejercida por la orden en el seno de la Iglesia, hasta el punto de que a los papas Inocencio XI e Inocencio XIII ya se les pasó por la cabeza la idea de la supresión de la Compañía de Jesús. El enfrentamiento con el jansenismo también dejó heridas en el cuerpo de la orden, ya que es fácil en la controversia dejarse llevar de exageraciones para refutar las tesis del adversario. En ese sentido, hay quien interpreta (el autor entre otros) que la acusación de semejanza entre el calvinismo y el jansenismo alcanzaba la categoría de injuria. Sin embargo la influencia del calvinismo francés en el jansenismo es clara, aunque esto deba expresarse en términos ponderados y no como una acusación. A su vez los jansenistas, y otros personajes que no lo eran, acusaban a la Compañía de Jesús de laxismo. Lo curioso del caso es que los unos acusaban a los otros de utilizar sutilezas inaceptables a la hora de defender su doctrina, sobre todo en el campo de la moral. Todo lo expuesto por nuestro autor en la introducción ayuda seriamente a apreciar mejor el contenido documental que publica en estas páginas, ya que permite constatar la gran controversia que se suscitó respecto a la Compañía de Jesús y su forma de proceder en la Iglesia, entre los siglos XVII y XVIII. Una valiosa publicación que enriquece la historiografía, en particular la de la Iglesia Católica y la de la Compañía de Jesús. Antonio Navas

YACOUB, J., *Qui s´en souviendra? 1915: Le génocide assyro-chaldéen-syriaque,* Cerf, Paris 2014, 301 p. ISBN 978-2-204-10268-1.

Este libro está compuesto en la conmemoración del centenario de los genocidios armenio y asirio-caldeo-siríaco bajo el imperio otomano. A los asirios se les impuso una especie de desierto, el de la privación y la muerte, en el año 1915. El siglo XX será por tanto para ellos y para sus instituciones civiles, culturales y religiosas, el siglo de la gran tragedia, con ruinas de una amplitud inmensa. El pueblo asirio-caldeo-siríaco vivía en la Mesopotamia histórica, en la periferia de los imperios otomano y persa, al noroeste de Irán, en Anatolia oriental y en el norte del Irak actual. Del genocidio que sufrieron en 1915 exis-

te una documentación abundante en diferentes idiomas. Esta documentación da testimonio de un número de víctimas considerable y de la destrucción de una civilización heredada de padres a hijos a través de los siglos, con vistas a erradicar a este pueblo de sus asentamientos originales. El hecho de estar divididos entre diferentes países, y no contar con suficientes elementos instruidos e influyentes para hacer oír su voz, ha pesado mucho a la hora de que esta tragedia genocida haya pasado casi desapercibida para la opinión pública mundial. Tras un largo período de silencio, fue a partir de 1980 cuando se volvió a airear la cuestión del genocidio bajo el lema *para no olvidar*. La Iglesia Siria Ortodoxa de Antioquía y de todo el Oriente ha publicado un comunicado en el que el Patriarca de esta Iglesia anuncia que ha decidido conmemorar el centenario del genocidio siríaco en el año 2015 en todo el mundo. En el libro, tras la introducción, se dedica una primera parte a los testigos presenciales del genocidio. A continuación se presentan los lugares en los que tuvo lugar la tragedia, así como las agresiones sufridas por los ciudadanos de este, partiendo de los primeros siglos de nuestra era, para llegar hasta los antecedentes otomanos de 1915. Luego se describe la estrategia seguida de erradicación de sus lugares originales de procedencia, junto con los métodos utilizados: masacre general, comité secreto para el exterminio, nombres de verdugos y cómplices, métodos implacables de ejecución, islamización como instrumento favorable al exterminio de la civilización, utilizando la religión como palanca de presión. Se describen también algunos coletazos posteriores al gran exterminio, pero que han funcionado de una manera similar. El resultado ha sido el de una gran dispersión de la población, exilada en diversos países en el mundo. Todos ellos han constituido una auténtica diáspora que ha trabajado en la investigación de todo lo sucedido, como se nos muestra en este libro. En algún momento del volumen el autor dice que 2014 le está recordando de alguna manera a lo sucedido en 1915, por la nueva persecución a la que están siendo sometidos los asirio-caldeo-siríacos que siguen viviendo en sus lugares de origen. Es de esperar que este estudio contribuya a despertar la conciencia de los responsables internacionales para la protección de este pueblo de tan honda raigambre cultural y cristiana. Antonio Navas

7. Filosofía

ALFIERI, F., *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell´individualità,* Morcelliana, Brescia 2014, 256 p. ISBN 978-88-372-2843-9.

Duns Scoto, gran maestro teólogo franciscano de la Escolástica, ha suscitado un gran interés en la escuela filosófica de Husserl. Scoto dedicó gran cantidad de reflexiones a la relación entre individuo y especie, y defendió la libertad de la voluntad y la responsabilidad del individuo, mostrando interés por la cuestión de la singularidad. Edith Stein, tan afecta a la realidad de la singularidad de la persona, muestra una gran libertad de pensamiento en el hecho de que, por lo general, sigue el pensamiento de santo Tomás de Aquino, pero en la cuestión del ser individual no acepta su concepto de la *materia signata quantitate* como principio de individuación. Por ello conviene resaltar que Edith Stein no sigue con total fidelidad el sendero tomista cuando se trata de profundizar en los componentes formales del individuo. Nuestro autor ha mostrado con claridad las investigaciones que realizó Edith Stein en el seno

de la temáticas que manejaban los fenomenólogos del primer momento, o sea, los pertenecientes a los círculos de Gottingen y Munich. El gran mérito de Edith Stein consiste en atreverse a relacionar el análisis fenomenológico de la esencia con las cuestiones ontológicas. Nadie ha tratado en el siglo XX el ser de la persona con el rigor sistemático de Edith Stein, que hunde sus raíces en la tradición del pensamiento europeo. Para ella la singularidad del ser humano la lleva a afirmar la ineludibilidad del individuo que existe como tal, y que se manifiesta una y otra vez en la particularidad de la persona. Edith Stein tuvo un empeño muy particular en promover la dignidad de la persona a partir del núcleo de su singularidad absolutamente intocable. Este pensamiento no interesa solamente a la filosofía sino también a la teología y refleja de una manera especialmente nítida la experiencia interior de Edith Stein. Nuestro autor estudia en un primer momento las fuentes escotistas utilizadas por ella, y lo hace desde un punto de vista histórico-crítico. Luego presenta la cuestión del principio de individuación según Duns Scoto, para terminar con la originalidad que presenta Edith Stein cuando afirma la *singularidad intangible* del ser humano. Edith Stein sostiene que una filosofía radical lo es en verdad en la medida en que se atreve a llegar a las estructuras últimas fundamentales del ser humano. Para ella ser persona significa verse sumergido en una profundidad inconmensurable, una *ultima solitudo* que hace posible la trascendencia del yo hacia los otros, o sea, hacia las formas de vida comunitaria. Esta profundidad es la única que permite a la persona encontrarse a sí misma en el mundo y no es susceptible de ser universalizada en ninguna manera. De esta manera en este estudio se nos refresca el pensamiento de Duns Escoto, así como la relación existente entre él y los filósofos de la corriente fenomenológica, con particular atención al pensamiento de Edith Stein, como señera representante de esa corriente filosófica. Ignacio Jiménez

ALFIERI, F., *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein. Uma nova fundaçâo da antropología filosófica,* Editora Perspectiva, Sâo Paulo 2014, LXIV+180 p. ISBN 978-85-273-1010-9.

Francesco Alfieri considera a Edith Stein un buen estímulo para la formación integral de los estudiantes, por el hecho de que consiguió armonizar la especulación filosófica con un estilo de vida ético, lo que constituye una aspiración común en los jóvenes contemporáneos, reacios a contentarse con la mera especulación. De hecho tuvo en Münster sus clases de antropología filosófica tal como pensaba que debería darlas, a pesar del peligro de perder su puesto como profesora, como de hecho sucedió. Su empeño intelectual y civil, junto con su carisma pedagógico y humano, los conservó hasta el final de su vida, como lo testimonian quienes convivieron con ella en el campo de exterminio de Auschwitz. Se puede afirmar que para ella la investigación constituía un verdadero estilo de vida, en el que brillaban siempre el rigor y la honestidad intelectual. Porque ella estaba convencida de que la búsqueda de la verdad es lo único que puede restituir al ser humano su dignidad. Nuestro autor quiere evitar que continúe siendo discriminada como filósofa Edith Stein por el hecho de ser católica, después de haberlo sido por partida triple: por ser mujer, por ser judía y por su conversión al catolicismo. Este libro intenta presentar de manera clara el modo como Edith Stein concebía la singularidad de la persona humana, como el fundamento último en el que se entrelazan las raíces del ser humano. Sus planteamientos, al igual que los de su maestro Husserl, intentan

luchar contra el enfoque positivista en relación con la persona, convencido como estaban ambos de que las ciencias positivas son incapaces de comprender al ser humano en su totalidad. Edith Stein considera que el principio de individuación es único en la persona humana y constituye en ella un principio intrínseco. Ella muestra la importancia de que seamos lo que verdaderamente somos. La autoconciencia de nuestra singularidad nos ayuda a entender que lo que pensamos debe manifestarse y concretarse posteriormente en las elecciones que realicemos. Son grandes personalidades las que, incluso teniendo la oportunidad de ejercitar su poder en detrimento de los demás, y abusar de su condición superior, sea social o intelectual, deciden no hacerlo. Se entregan a un poder todavía mayor, que está representado por la palabra *solidaridad*. La solidaridad no es una bandera ni un movimiento político, ni una prerrogativa de la Iglesia. Es una posibilidad que todos tenemos de ejercitarla en nuestras vidas, como cuando los intelectuales, en lugar de aprovecharse de sus conocimientos en beneficio propio, ponen sus conocimientos al servicio de los demás. La visión que Edith Stein tiene de la educación se centra en la singularidad de cada individuo, con la mira puesta en desarrollar el valor individual de cada personalidad. Este volumen ofrece también el contenido de un debate suscitado en un minicurso dado por el autor en el II Simposio Internacional Edith Stein, en respuesta a las cuestiones planteadas por el público asistente. Además de la bibliografía correspondiente, se completa el volumen con tres anejos: el primero contiene un glosario con los términos y expresiones utilizadas en la fenomenología de Edith Stein; el segundo presenta los vocablos alemanes con su correspondiente traducción en latín; el tercero recopila las obras de Edith Stein publicadas en Brasil. En conjunto el autor nos proporciona una visión sintética y diáfana de lo que Edith Stein entiende por persona humana en su relación con la singularidad, colaborando así de modo colateral y pedagógico al acercamiento a la filosofía por parte de estudiantes jóvenes de nuestro tiempo.

Ignacio Jiménez

AROCHA HERRERA, A., *C. G. Jung y la tradición hermética,* Universidad Pontificia, Salamanca 2014, 127 p. ISBN 978-84-7299-686-1.

Esta obra se atreve con la temática hermética de C. Jung, con una descripción valiosa de los principales tópicos de la psicología analítica, todo ello en conexión con figuras como Cusa, Ficino, Pico della Mirandola y Giordano Bruno. A Jung le interesa introducir en sus reflexiones el testimonio de la historia y de la filosofía porque para él todo lo psíquico está prefigurado en el pasado de nuestra cultura, consciente de que estamos en riesgo de perder la conexión con ella. Para sobrevivir como sujetos completos debemos tener en cuenta los símbolos que surgen espontáneamente de la psique y que procuran un diálogo entre consciente e inconsciente. Es importante para el hombre que ninguno de los dos se haga verdadero amo de la situación, sino que sepa situarse en una especie de punto equidistante entre la conciencia y el inconsciente. En este libro se presta especial atención a la tradición hermética, tal como está presente en las obras de Jung, con la conciencia de que la tradición hermética vivió su época de mayor auge en tiempos del Renacimiento. Para Jung los autores renacentistas que pertenecen a la tradición hermética, más que filosofía, lo que hacen es verdadera psicología. El presente trabajo se divide en dos partes: en la primera de ellas el autor presenta la exposición de las nociones básicas de la psicología de Jung; en la segunda introduce al lector en el mundo

de la filosofía de Hermes, relacionando a Jung con los autores ya mencionados: Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y Giordano Bruno. Se termina el estudio con una descripción del *proceso de individuación* colectivo, tema central de las más obras más importantes de Jung y que tiene una conexión especial con los autores renacentistas relacionados con su psicología. Al tratar de la psicología de Jung se abordan en diversos capítulos la estructura de la psique, la dinámica o energética psíquica y el proceso de individuación. En la parte dedicada a la psicología analítica y la tradición hermética, un capítulo relaciona el hermetismo con la alquimia y el gnosticismo; otro está dedicado a la edad dorada del hermetismo; otro muestra la mentalidad filosófico-psicológica de los cuatro autores renacentistas mencionados; el cuarto, al referirse a un proceso de individuación colectivo, examina la identidad arcaica, la (in) consciencia [sic] primitiva, el eón del primus piscis, el del secundus piscis y el del aquarius. Jung se siente inclinado a asentir con León XIII que son las cuatro erres las que han intentado la demolición de la Cristiandad: Renacimiento, Reforma Protestante, Revolución Francesa y Revolución soialista. Jung cree con todo que, del caos inicial que sobreviene al abandonar la Iglesia, se puede producir una tercera vía, un nuevo mito para un nuevo hombre. Eso sí, él murió antes de que pudiera tener en cuenta el mensaje de Pablo VI en su discurso de clausura del concilio Vaticano II, en el que afirmó que entre la religión de un Dios que se hizo hombre y la nueva religión de un hombre que se hace Dios no se ha producido una ruptura definitiva sino una *simpatía inmensa que lo ha penetrado todo*. Todo el volumen está lleno de sugerencias psicológicas de gran valor, así como de otro tipo de aportaciones que deberían situarse más bien en el terreno de la filosofía de la historia. Las referencias bibliográficas correspondientes cierran el volumen, con vistas a posibles profundizaciones del tema por parte del lector. Ignacio Jiménez

AVELINE, J.-M. (DIR.), *Humanismes et religions: Albert Camus et Paul Ricoeur,* Lit Verlag, Münster 2014, 160 p. ISBN 978-3-643-90453-9.

Esta obra ha nacido en el contexto del año en que la ciudad de Marsella ha ostentado el título de Capital Europea de la Cultura. El modelo del "Atrio de los Gentiles", según la idea que tuvo el papa Benedicto XVI en 2009, es el que ha inspirado este libro. La Iglesia Católica de Marsella, en conexión con el Consejo Pontificio de la Cultura, organizó este evento inspirado en el Atrio de los Gentiles, del Templo de Jerusalén, al que podían acceder todas las personas que no profesaban la religión judía. Este Atrio de los Gentiles se caracterizaba por ser un lugar de intercambio entre personas de confesiones religiosas o convicciones diferentes. En un lugar como ése sería en donde tendría mayor razón de ser, según el papa Benedicto XVI, el diálogo entre creyentes y no creyentes, para tratar allí de todos los temas que interesan a las sociedades secularizadas. Este Atrio celebrado en Marsella coincidió con la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, por ser esta fiesta una ocasión anual de encuentro entre la Iglesia Católica, los responsables de la ciudad, las colectividades territoriales y las organizaciones sociales. Por encima de las diferencias mentales y religiosas, esta fecha es especialmente importante porque en ella se sigue renovando el voto que hicieron los concejales tras la peste de 1720, y en ella se sigue encomendando a todos los habitantes de la ciudad a la ternura y a la misericordia del Corazón de Jesús. Como resultado del final de la peste de 1720, por sugerencia de una madre salesa, el obispo consagró la ciudad de Marsella al Sagrado Corazón

de Jesús, lo que hizo que fuera la primera ciudad en el mundo en consagrarse de esta manera. Trescientos años después la Iglesia de Marsella ha organizado una serie de encuentros sobre el tema *humanismo y religión,* apoyándose para ello en dos grandes figuras del humanismo contemporáneo: Albert Camus y Paul Ricoeur. Sus itinerarios humanos y académicos fueron muy diferentes entre sí, pero nos consta por testigos de la época, que se apreciaban mutuamente. Estos encuentros se han desarrollado en Junio de 2013 y han consistido en actos académicos, celebraciones litúrgicas y manifestaciones culturales. En este volumen solamente se publican los trabajos de carácter universitario presentados con esta ocasión. Los temas tratados están divididos en dos secciones de tamaño desigual. En la primera se presenta a Albert Camus en su relación con el humanismo contemporáneo, se habla de Camus como alguien presente en el *Atrio del corazón,* se reflexiona sobre la crisis del humanismo contemporáneo y también sobre las nuevas formas de rebelión. La segunda parte es más extensa y tiene un título muy sugerente: *Paul Ricoeur y Albert Camus: el hombre en cuestión*. A partir de ese momento y tras una introducción en la que se aclara de qué tipo de hombre se está hablando, prosiguen los temas importantes de los encuentros: la actitud de tomar partido por el hombre, tanto en Camus como en Ricoeur; el tipo de hombre sobre el que se debate; la rebelión y el consentimiento, como dos caras enfrentadas de lo que podría denominarse como *libertad simplemente humana;* Ricoeur y su visión del texto como portador de humanismo; la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica en Paul Ricoeur, vistas ambas como un diálogo fecundo entre ellas; Paul Ricoeur, Dios y la teología; la reaparición de Dios en la obra de Albert Camus. Una gran conclusión de estos encuentros consiste en que no hay ninguna necesidad de renunciar al humanismo, que puede ser de un género tan diferente como el de nuestros dos autores, pero que puede funcionar siempre que uno no se cierre al otro. De ahí que se considere útil, e incluso necesaria, la lectura entrecruzada de las obras de Camus y Ricoeur, puesto que los dos nos invitan a enfrentarnos con el mal y a rechazar las injusticias, al mismo tiempo que nos animan a llevar adelante la responsabilidad que tenemos todos hacia los demás. Ignacio Jiménez

BREITENSTEIN, U. (HG.), *Emotionen. Leib-Seele-Problem. Spiritualität,* Schwabe Verlag, Basel 2013, 177 p. ISBN 978-3-7965-3307-5.

La discusión a propósito de la unidad o de la dualidad entre cuerpo y alma no existe más que en el entorno cristiano. Cuando el cristianismo llega a su apogeo es cuando se empieza a considerar el alma como un ser no material e inmortal, sede de nuestra conciencia y el lugar precioso en que habitan nuestros sentimientos, nuestras sensaciones, nuestras emociones y nuestro libre albedrío. Esto dará pie a que se estudien las relaciones entre el alma y el cuerpo, que se consideran como algo real, aunque no de naturaleza material. Se trataría por tanto de un ente independiente, no material y de naturaleza incorruptible. Conforme a esto el alma deja sentir su influencia sobre el cerebro, al mismo tiempo que se siente influenciada por él. Esta forma de pensar propia de Descartes no debilitó los planteamientos metafísicos pero facilitó el rápido desarrollo del pensamiento científico, apoyado sobre todo en las observaciones empíricas. En nuestros días las ciencias neurológicas y una psicología cada vez más afectada por la biología molecular, todo lo que sean tendencias, sentimientos, conciencia, acciones o memoria, acaban siendo considerados como meros procesos moleculares deterministas que desembocan finalmente en la

negación del libre albedrío humano. Esto puede tener consecuencias de gran alcance en sistemas de gobierno como los democráticos occidentales, que se basan, para su funcionamiento, en la responsabilidad de los individuos. Con todo ello la persona acaba siendo reducida a una mera máquina neuronal determinista. El profesor Goller, en su trabajo sobre las emociones intenta moverse en un terreno que se situaría entre lo material y lo inmaterial, utilizando para ello las reacciones corporales, la utilización del lenguaje, así como la conducta de las personas, para superar la tentación del determinismo humano. Tras esta primera aportación del profesor Goler, el volumen contiene dos partes, una primera con una serie de conferencias sobre el problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma, y una segunda con otra serie de conferencias centradas en la espiritualidad. Los temas tratados son de un gran interés. En la primera parte se examina el camino recorrido desde la semiótica a la nueva fenomenología; se analizan los conceptos de cuerpo y alma en la literatura de la Roma clásica; el hombre considerado como *alma viviente,* abre todo un camino a la esperanza; también se plantea la cuestión candente de dónde se encuentra el alma, si todo el comportamiento se explica por el funcionamiento del cerebro. La segunda parte del volumen se abre con un estudio sobre la relación que puede existir entre la salud y la espiritualidad; se continúa con la espiritualidad que puede encontrarse en la filantropía a la altura del siglo XXI; también se considera la espiritualidad en relación con la visión del mundo que existía en el Egipto antiguo; se presenta también un camino de búsqueda efectiva de Dios, examinando experiencias espirituales y de otro tipo basadas en la regla monástica de san Benito; y termina el volumen con reflexiones sobre el cuerpo, el eros y el amor, como elementos fundamentales de la espiritualidad occidental, con sugerencias tomadas de la espiritualidad mística medieval. Todo el conjunto es de extraordinario interés, teniendo en cuenta hasta dónde ha progresado en nuestros días esa especie de *mecanicismo cerebral,* que reduce todo lo procedente del ser humano a complicaciones neuronales que escapan al control del propio sujeto que las experimenta, con las enormes consecuencias que este modo de pensar puede acarrear para la vida tanto del individuo como de la sociedad en la que se inserta. Miguel Gutiérrez

BODEI, R., *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos,* Herder, Barcelona 2014, 358 p. ISBN 978-84-254-3378-8.

El autor da por sentado que en la niñez todos hemos fantaseado como algo habitual en nuestro comportamiento, mientras que, al llegar a la edad adulta, este hábito se limita enormemente, hasta el punto de reducirse de manera notable su amplitud. Él considera que ponerse a imaginar vidas distintas de la propia es una ocasión que tiene toda persona de reformularse a ella misma o de proyectar lo que podría ser, diferente por supuesto a lo que sea en la vida real. Piensa que la persona hoy es más moldeable que en el pasado, entre otras cosas porque ya no sólo se valoran como modelos de conducta los héroes sino también los antihéroes, con lo que el resultado de imaginar vidas ajenas a la propia conducirá a resultados menos previsibles que los obtenidos en siglos pasados. A todo esto hay que añadir que subraya la realidad indiscutible de que cualquier individuo es fruto de una continua reinvención e interacción con los demás, que produce dificultades, ansias y extravíos como fruto de las diferencias que entran en contacto. Por eso opina que ser huéspedes de la vida equivale a vivir en el límite entre interior y exterior, identidad y diferencia, la

persona concreta y el otro. Para que se produzca el enriquecimiento del individuo no es necesario identificarse con la mentalidad, las gestas o las actitudes de autores o personajes, basta con que aporten algún tipo de enriquecimiento a lo que nuestra propia personalidad ya poseía. Nos ayudan a compartir vivencia y sentimientos de un modo más vívido que el que la propia vida real nos ha permitido experimentar. Nuestro autor compara las vidas imaginadas con los armónicos naturales de la música, que acompañan a la vida natural enriqueciéndola. Todo ello puede aportar además un buen porcentaje de inseguridad pero la persona cuenta con poderosos aliados para no desviarse peligrosamente de su propia existencia: el apoyo de la familia, de los amigos, del Estado, la sabiduría que se ha obtenido de la cultura, la esperanza (laica o religiosa) a la hora de afrontar el futuro, la capacidad de encajar las derrotas que se puedan sufrir y el valor necesario para empezar de nuevo. El autor piensa que la filosofía debería ayudar a diagnosticar la naturaleza y la incidencia de las fuerzas que actúan sobre el presente en movimiento y no limitarse a trabajar sobre el pensamiento generado en el pasado. Frente a las utopías debería ser capaz de evocarlas, motivarlas y orientarlas, mostrando sus posibles límites y poniendo en guardia contra las ilusiones y las promesas fáciles. Habría que buscar la verdadera realidad de las cosas, dejando de lado *la insustancial imaginación* de las mismas, pero concibiendo dicha realidad como un flujo de energía en acción y no como un dato inmóvil. La filosofía no debería limitarse a formular preguntas sin dar respuestas pero tampoco debería caer en la trampa de dedicarse a lanzar profecías, puesto que nadie puede conocer el rumbo que seguirá la historia en el futuro. Eso sí, podrá siempre aportar conjeturas razonadas que ayuden a otras disciplinas a orientar hacia ese futuro, que resulta imprevisible. Habría que pedirle que intente poner algo de luz en lo que se nos presenta en la vida envuelto en oscuridad. Ignacio Jiménez

BYUNG-CHUL HAN, *En el enjambre,* Herder, Barcelona 2014, 109 p. ISBN 978-84-254-3368-9.

Este breve ensayo de Byung-Chul Han lleva por nombre el enjambre porque, según su autor, en nuestra sociedad se ha formado una nueva masa, que él denomina como *el enjambre digital*. Este enjambre, en su opinión, consta de individuos aislados, en donde no existe el *nosotros,* ni la posibilidad de una acción común, de encaminarse hacia una dirección determinada o manifestarse en una voz. Cree que la hipercomunicación digital ha destruido el silencio que necesita el alma para reflexionar y expresar lo que lleva dentro de sí misma. Se vive dentro de un orden establecido que no es cuestionado en ningún momento, y que funciona con todas las características del totalitarismo. Las mismas compañías que facilitan la comunicación tienen comportamientos semejantes al de los servicios secretos, dedicándose a vigilar los intereses de los usuarios para extraer beneficios en las redes sociales y en internet aprovechando las ventajas que pueden obtener de conocer nuestros comportamientos. Byung-Chul Han hace alusión a Marshall McLuhan, teórico de los medios de los años sesenta, que advertía que nos convertimos en personas embotadas, sordas, ciegas y mudas ante el contraste feroz que producen los nuevos medios de comunicación cuando actúan en personas que han sido educadas en el entorno de la imprenta tradicional. El autor de este ensayo está convencido de que los usuarios actuales de los medios de comunicación son programados de nuevo a través de dichos medios, sin que caigan en la cuenta del cambio radical de paradigma que

se está produciendo en su interior. Estos medios obran en un nivel que está por debajo del nivel claramente consciente y, por ello, hacen a la persona incapaz de valorar hasta qué punto cambian su conducta, su percepción, su sensación, su pensamiento o su convivencia. Es como estar inmersos en una embriaguez que te impide captar adecuadamente el nuevo tipo de realidad en la que te mueves. Esta descripción del efecto de los medios de comunicación de masas sobre los individuos actuales explicaría con bastante rotundidad la crisis actual de obnubilación que padece gran parte de la humanidad. Cree que gran parte de los inconvenientes producidos por las redes de comunicación proviene de que se ha perdido el respeto mutuo. Esa falta de respeto a lo ajeno y a los otros hace que los individuos puedan indignarse con bastante facilidad en su contra, pero sin que eso lleve normalmente a más consecuencias que la mera indignación. Pero esos individuos no llegan a constituir una multitud, sino un conjunto de sujetos solos y aislados. Lo común y lo comunitario decaen lamentablemente, desaparece la solidaridad y cada vez se vuelve menos probable una acción común. Los individuos de nuestro tiempo quieren estar presentes ellos mismos y presentar sus opinión sin intermediarios. La comodidad de la comunicación digital produce como efecto el que cada vez sea más escaso el contacto con las personas reales y con la realidad en general. Por todo ello afirma que la comunicación digital es pobre en mirada, por el hecho de que no tiene presente el rostro de la persona a la que se dirige. El medio digital es un medio atemporal en el que están extinguidos, como formas de vida, tanto el devenir como el envejecer, el nacimiento como la muerte. El hombre digital *digita* en el sentido de que cuenta y calcula constantemente. No existen ni la narración ni la biografía, no cuenta más que lo aditivo y lo numerable. Lo narrativo pierde mucha importancia para ceder el paso a lo numerable, que puede ser transformado en el lenguaje del rendimiento y de la eficiencia. Como consecuencia, deja de existir todo lo que no pueda ser contado numéricamente. Las gafas que proporcionan los exploradores de Internet sustituyen a la lanza, el arco y la flecha del cazador paleolítico. La dicha más profunda de la percepción, de ver, consiste en la carencia de eficiencia. La mirada se va deteniendo en las cosas sin explotarlas. Al mismo tiempo que se busca la transparencia en las redes de comunicación, nace el lado oscuro en el que se ocultan las personas o las actividades dentro de un mundo que tiene muchas analogías con lo subterráneo. Además, entre los síntomas producidos por el exceso de información, está la incapacidad de asumir responsabilidades. Y en consonancia con la disgregación individual de la sociedad, los partidos ya no representan a nadie puesto que cada cual quiere representarse a sí mismo, sin intermediarios. Toda la sociedad vive hoy controlada, no desde fuera, sino desde dentro. Se ha pasado de la biopolítica a la psicopolítica digital, esta última con rasgos totalitarios.

Miguel Jiménez

BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del Eros,* Herder, Barcelona 2014, 79 p. ISBN 978-84-254-3254-5.

Este autor coreano estudió Filosofía en la Universidad de Friburgo, y Literatura Alemana y Teología en la Universidad de Munich, especializándose en Heidegger. Pone el acento en que la proclamación neoliberal de la libertad se presenta como un imperativo, lo que no deja de ser paradójico. Ese imperativo es: *sé libre*. Al neoliberalismo lo considera el infierno de lo igual, con impulsos narcisistas del yo y del rendimiento, que contribuyen a construir una sociedad

en la que la depresión y el cansancio se manifiestan a través de quienes la componen, que son un conjunto de sujetos aislados. Según él el eros quedaría suprimido, en un medio neoliberal, por la pornografía, que sería el único modo en que el capitalismo sabría abordar el sexo, ya que el capitalismo elimina la alteridad, sometiéndolo todo al consumo o a la exposición como mercancía. Esta desaparición del otro, esta *agonía del eros,* contribuiría de forma contundente a la crisis actual del arte y de la literatura. Por el contrario considera que el amor es el único estímulo real que puede dar vida a acciones políticas que comuniquen con el eros, en la aspiración de que pueda conseguirse una vida mejor, ya que el amor cuenta siempre con la diferencia que se da en el otro y esto le suministra energía para la protesta política. Tendríamos aquí una confesión explícita de la condición revolucionaria del amor, que no se contentaría con nada que no fuera una sociedad completamente diferente. Llega a afirmar nuestro autor que el amor posee ya por adelantado una fidelidad a lo que está por venir, aunque no se haya presentado todavía. Con estos planteamientos nos presenta una serie de capítulos en los que se nos habla de: melancolía; no poder poder; la mera vida; porno; fantasía; política del eros; el final de la teoría. Sólo el eros es capaz de conducir y seducir el pensamiento a través de lo que no se ha vivido todavía. Considera que hace falta ser un amigo o un amante para poder pensar, ya que sin eros el pensamiento pierde toda vitalidad, toda inquietud y se hace represivo y reactivo. En todo el texto se nota el latir de una pasión anti consumo y pro eros, que haga posible la creatividad en el pensamiento y la innovación en la política. Trinidad Parra

BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolítica, Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder.* Traducción de Alfredo Bergés, Herder, Barcelona, 2014. 127 p. ISBN 978-84-254-3368-9.

Este autor es ya conocido para hispanohablantes por cuatro obras anteriores que ha publicado la Editorial Herder. Byung-Chul es un filósofo surcoreano, nacido en Seúl, que en la actualidad es profesor de Filosofía y Estudios culturales en la Universidad de las Artes, de Berlín. Aunque su pensamiento y estilo literario resulte muy original, su formación universitaria ha sido europea (Filosofía en la Universidad de Friburgo y Literatura alemana y Teología en la Universidad de Múnich). Entre los títulos que ha publicado abundan los temas de filosofía política o social y aporta una visión original y puntualmente objetiva sobre ellos. En este escrito que presentamos ahora, *Psicopolítica*, se analizan las nuevas crisis venidas después del marxismo y se abordan los problemas del llamado neoliberalismo sobrevenido, donde subsiste la explotación de la libertad, de una libertad que el autor entenderá que fue más bien una breve ilusión. Su tesis se podría resumir ya en la primera página: «a la liberación sigue una nueva sumisión»; y su primera definición de esta sumisión es realmente pesimista: «Este es el destino del sujeto, que literalmente, significa «estar sometido». Su definición global se encuentra ya bajo el primer apartado del primer tema o capítulo, *La explotación de la libertad*: «El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y a la optimización». No es posible recoger aquí sólo las frases que pienso que son claves para entender las sucesivas observaciones, tesis o resultados de sus análisis pues todas ellas parecen necesarias. Son concisas, enunciativas de las tesis que irá desarrollando en estos breves artículos, más que capítulos, de los que sólo uno excede las quince páginas.

Estas características, como de artículo periodístico, son sin embargo, sumamente sugestivas, definitorias de situaciones sociales y políticas, también psicológicas, como enunciados de tesis históricas, antropológicas y hasta de títulos de libros por escribir. Uno de los temas iniciales lo enuncia como *una crisis profunda de la libertad*. Y se basa en que en la actualidad la libertad genera coacciones. El desarrollo de esta idea podría señalarse como la primera tesis, paradójica, pero interesante desde el punto de vista de la psicología social. Efectivamente, va haciendo una paradójica comparación con la antigua coacción de las clases sociales, pero en este caso la coacción viene del individuo mismo. El aislamiento total al que nos conduce el régimen liberal tampoco nos hace, realmente, libres.

Para llegar a esta conclusión, reasume el análisis de la teoría marxista acerca de la *dictadura del capital*. Byung-Chul Han hace una descripción muy breve de la conocida dialéctica de las relaciones de producción basadas en una concepción feudal y la salida que en su momento propuso Marx, la lucha del proletariado. El autor sale al paso de ello. Ya nadie dice que es posible superar la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones productivas mediante una revolución. El capitalismo industrial, con modos de producción inmateriales, realmente posindustriales, «muta en neoliberalismo o capitalismo financiero», pero ya no se troca en comunismo. Para el autor, es el neoliberalismo, y no la revolución comunista, lo que elimina la clase trabajadora. Y de aquí arranca su *discutible* tesis sobre psicopolítica. «Cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa». «También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo».

A la dictadura del capital añade nuevas versiones o aspectos de la total dictadura que no acaba. Está la dictadura de la transparencia. «La libertad y la comunicación ilimitadas se convierten en control y vigilancias totales». También argumenta con esta otra tesis, a primera vista sorprendente: La comunicación des-interioriza a las personas, aunque esta des-interiorización no sucede de forma violenta. Continúa con otras afirmaciones igualmente sugestivas de las que sólo anoto: «El neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor». La trasparencia que se exige a los políticos no es realmente una reivindicación política sino una necesidad de desenmascararlos. El *Big Data* anuncia el fin de la persona y de la voluntad libre. Nos dirigimos hacia la época de la psicopolítica digital. Respecto del poder, afirma, también con aparentes contradicciones, o al menos, sorpresas, que es inteligente, (elegante). Se llega a manifestar o exteriorizar como negación de la libertad, aunque no se limita a forzar la obediencia. «Cuanto mayor es el poder, más *silenciosamente* actúa», en lugar de hacer a los hombres sumisos, intenta hacerlos dependientes De este tema y de otros que omito comentar se derivan tantas afirmaciones, tantas teorías *sincopadas* que describen a nuestras sociedades actuales, que comentarlas, aunque fuese brevemente, supondría un escrito bastante más extenso que esta obra de Byung-Chul Han entera.

Pero quedan otros enunciados sobre el poder político, sobre todo del poder disciplinario, que no me resigno a omitir. Del entorno clásico de una cárcel extrae las articulaciones disciplinarias de una sociedad: la familia, la cárcel, la escuela, la fábrica, «son espacios de reclusión». En realidad, «el poder disciplinario consiste en entornos e instalaciones de reclusión». Entre trabajador y empresario existe el juego del topo y la serpiente; el topo es el trabajador, la serpiente, el empresario. Pero el autor no pretende que estas similitudes tengan un sentido peyorativo tan obvio que descubra con demasiada facilidad su ver-

dadero sentido crítico. Por ello el autor las expone como evoluciones de situaciones anteriores más radicalmente estructuradas: «El viejo poderío de muerte cede ante la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida» (aludiendo a *Historia de la sexualidad*, de M. Foucault).

Con este mismo estilo de crítica sarcástica, en el título *El* Big Brother *amable*, aprovecha la conocida novela de Orwell y la idea del Estado vigilante para hablar, con frecuentes ironías, de la eliminación solapada del concepto de libertad a base de ir suprimiendo palabras del vocabulario posible hasta lograr que sean imposibles, entre otros, los delitos de mero pensamiento. En esta nueva situación presenta al protagonista Winston, que «está entusiasmado por lo bella que es la aniquilación de las palabras». Ya no se tortura como antes, sino que se *twittea*. La información sustituye a la verdad. «El *smatphone* sustituye a la cámara de tortura. La eficiencia de la vigilancia del *Big Brother* reside en su *amabilidad*. En el siguiente título, *El capitalismo de la emoción* asume críticas asume críticas conocidas por la gente como que «el capitalismo de consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades». El título *Más allá del sujeto* es más bien un apunte suelto.

Finalmente, tras un salto por encima de otros títulos no menos interesantes, nos encontramos en las últimas páginas otra expresión impactante que alimenta el último título y puede considerarse otra definición dentro de la psicopolítica: el «idiotismo». El tema lo trata antes G. Deleuze y B. Strauss, a quienes cita el autor sin atenerse a ellos como referencia precedente. Pero en Byung-Chul tal vez el término *idiota* se pueda considerar algo estridente, al menos durante el impacto de una primera lectura, pues se puede entender en el sentido corriente. Luego, como sucede con anteriores conceptos más o menos llamativos, se comprende que, al margen de algún posible deseo de notoriedad, hacen un cierto servicio para la intelección adecuada de una teoría puntual. El autor, desde luego, comienza en este caso sin especial preparación del lector, afirmando que «desde un comienzo la filosofía está unida al idiotismo» y que «es una función de la filosofía representar el papel de idiota». Sólo más adelante se vislumbra un atractivo fenomenológico cundo afirma que «el idiotismo descubre al pensamiento un *campo inmanente de acontecimientos y singularidades* que escapa a toda subjetivación y psicologización». De todas formas, es algo duro aceptar en principio que «Sócrates, que sólo sabe que no sabe nada, es idiota» o Descartes, que lo pone todo en duda. En definitiva, pienso que este último título es el menos conseguido del autor. Enrique Borrego

DE MARCHIA, F., *Quaestiones super Metaphysicam,* Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2012, 1094 p. ISBN 978-88-7013-289-2.

En este volumen nos encontramos con una edición crítica de las *Quaestiones super Metaphysicam,* de Francesco Della Marca. El autor es un filósofo con las características de un pensador agudo y profundo, aunque su estilo no es siempre tan cristalino como sería de desear. Todo el tratado consiste en una serie continua de cuestiones con autores antiguos, modernos o nuevos, sin descuidar nunca el dar su propia opinión personal al final de todas las diatribas mantenidas con anterioridad. Della Marca muestra en todo momento un aprecio fuera de lo normal hacia Aristóteles. Los responsables de la edición han rastreado (hasta encontrarlas) todas las *auctoritates* a las que hace alusión Della Marca, colocándolas en los lugares en los que se alude a ellas y reproduciéndolas íntegramente, para que el lector no tenga que recurrir a una biblioteca

complementaria para poder hacerse con el texto al que se hace referencia en un momento dado. Han sido buscadas (y encontradas) todas las citas referentes a Aristóteles, a los filósofos clásicos y a los Padres de la Iglesia. Della Marca polemiza igualmente con sus alumnos y con sus colegas de cátedra, exponiendo las opiniones ajenas previamente para después irlas desautorizando una por una. En este caso no ha sido posible citar los nombres de todos estos colegas de cátedra a los que él se refiere tan profusamente, porque su número es inabarcable en la práctica. Al discutir las opiniones ajenas solamente cita algún nombre de modo excepcional. Lo más corriente es citar con expresiones como *algunos dicen, como dicen, otros dicen, pero otros dicen,* o bien otras como *sobre esto hay diversos modos de expresarse* o *sobre esto hay tres modos de expresarse*. Della Marca cita a Aristóteles y a Avicena, así como a Santo Tomás de Aquino (al que llama *doctor* o *doctor antiquus*) y a Duns Scoto. Entre los doctores citados se encuentra un cierto *doctor nuevo,* que los editores no han conseguido identificar. Da la impresión de que él ha querido situarse entre los que considera pensadores antiguos y los modernos, aunque presintiendo una nueva filosofía, como hace al citar a los que él llama doctores nuevos. No está claro si estamos ante una obra juvenil o de madurez, ni tampoco si se trata de una iniciativa filosófica personal o estamos ante una obra obligatoria para los maestros en el ámbito universitario. Fue maestro en París, perteneció a la orden franciscana y fue defensor de Michele da Cesena contra el papa Juan XXII, que lo excomulgó y, aunque se refugió en Munich bajo la protección de Luis el Bávaro, la Inquisición lo prendió, tuvo un proceso largo, al final del cual abjuró de sus errores y se reintegró a la orden franciscana, sin que se tengan noticias ulteriores suyas. La posteridad le ha dedicado estudios científicos y estudios polémicos, dependiendo del enfoque de los estudiosos hacia su persona. La obra editada aquí procede de seis códices. En conjunto un gran trabajo que da a la luz una obra notable de Francesco della Marca, que lo califica como notable filósofo escolástico. Miguel Gutiérrez

FERRARA, A., *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*, Herder, Barcelona 2014, 431p. ISBN 978-84-254-3168-5.

Este es un libro de filosofía política, como corresponde a su autor, que es catedrático de esa materia en la Universidad de Roma Tor Vergata. Por eso su enfoque es normativo, no descriptivo. Aún así es indispensable el análisis de la realidad, concretamente de lo que es la democracia hoy. Porque no solo es distinta de la democracia griega, que tantas veces se pone como referente indiscutible, sino que en las últimas décadas ha llegado a encontrarse en un entorno desfavorable: porque ha sufrido tales cambios que cabría hablar de condiciones inhóspitas que promueven una "desdemocratización" de la democracia. Ferrara no quiere hablar de crisis de la democracia: su pregunta es cómo adaptarse a esta nueva situación; más aún, cómo hacer de ella un modelo para otras culturas de forma que democratización no equivalga a "occidentalización", como tantas veces parece.

Con estas inquietudes de fondo, el autor comienza preguntándose qué es la política, para indagar luego lo sustancial de la democracia. El autor rechaza de entrada una concepción procedimental de esta, que la reduzca a instituciones y a procesos regulados (elecciones, etc.). Lo esencial de la democracia es el éthos democrático. Pero no hay un acuerdo sobre el contenido de dicho éthos. Y des-

pués de pasar revista a los más corrientes, el autor propone su propia alternativa: lo que define ese éthos es la pública propensión o pasión por la apertura, la receptividad a lo nuevo, la disposición para explorar siempre caminos inéditos, frente al anhelo de continuidad o el miedo ante lo nuevo.

La democracia tiene como sustrato social el pluralismo. El saber gestionar ese pluralismo ha sido la gran aportación del liberalismo político. Pero también este liberalismo necesita renovarse: en parte, porque históricamente no faltaron los intentos de domesticar el pluralismo, convirtiéndolo en un "monopluralismo"; pero sobre todo porque hoy el pluralismo se desborda a sí mismo, fenómeno que el autor bautiza con el término de "hiperpluralismo".

John Rawls y su obra *El liberalismo político* están muy presente en el pensamiento del Prof. Ferrara. Pero él se esfuerza por ir más allá ampliando la noción de consenso entrecruzado o por solapamiento con lo que el mismo Rawls llamó en alguna ocasión argumentos conjeturales, para abrir así vías de incorporación a lo que el liberalismo clásico consideraría no razonable. También se vale Ferrara del concepto de *era axial* que utilizó Karl Jaspers para ampliar la idea de modernidad y abrirse a la idea de "modernidades múltiples", de nuevo intentando superar una visión "occidentalizada" para incluir procesos que se dan en otras culturas: para Jaspers, la era axial arranca con un salto cuantitativo en la reflexividad de la organización social, salto que se produce concentrado en el tiempo (no como un proceso prolongado) y coincidiendo en distintas civilizaciones. Esa reflexividad supone aceptar que las cosas pueden no ser lo que parecen, que supera el particularismo filosófico y se abre a perspectivas potencialmente universales.

El libro es un reflejo de ese éthos democrático que el autor tanto destaca. Por eso se hace ese esfuerzo de apertura a otras propuestas y a otras culturas, y son muchos los pensadores que desfilan por sus páginas y que quedan recogidos en la amplia bibliografía que se incluye al final. En tiempos de tanto descrédito de la democracia es de agradecer este esfuerzo de profundizar en su sentido y de proponer vías para su renovación. Ildefonso Camacho

GRONDIN, J., *A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc-Antoine Vallée*, Traducción de María Pons Irazazábal, Herder, Barcelona 2014, 170 p. ISBN 978-84-254-3164-7.

Valiosas lecciones sobre hermenéutica y valioso diálogo. Éste es el más breve resumen que se puede hacer de esta serie de entrevistas que Marc-Antoine Vallée hace a Jean Grondin en 2010. Grondin es actualmente profesor titular de la Universidad de Montreal. Ha escrito sobre Kant, Gadamer, sobre los filósofos del pensamiento hermenéutico y fenomenológico, sobre metafísica y filosofía de la religión. La obra que nos ofrece la Editorial Herder en esta ocasión se podría considerar un escrito más de Grondin, aunque se presenta con un formato de entrevista. Marc-Antoine Vallée organiza las preguntas de una forma breve e inteligente y Grondin se extiende en sus respuestas. No he descubierto hasta qué punto el entrevistador determina los temas pero sí se ve una gran empatía entre ambos y el mismo Vallée nos dice en el Prefacio de este volumen que Jean Grondin revisó y corrigió las transcripciones. Parece que de alguna manera M. A. Vallée provoca en la primera entrevista un ambiente autobiográfico que atiende a la vocación, desarrollo, enfoques de futuro y vicisitudes ideológicas pertinentes a la primera etapa del filósofo. Resalta el hecho ya lejano para él, de que, siendo estudiante sintió pronto un gran interés por Nietzsche y Marx que pronto fue sustituido en favor de su gran fascina-

ción por Kant, Hegel y Heidegger, «que no tenía que ver tanto con su superioridad sino por haber comprendido que, tanto en filosofía como en cualquier otro ámbito, era más fácil destruir que desarrollar grandes pensamientos».

Al final nos encontramos con una serie de confesiones que constituyen un volumen fácilmente titulable, como lo ha sido de hecho, «A la escucha del sentido». Grondin nos comunica así lo conseguido en su madurez filosófica a la vez que una gran parte de su vida y de su camino en esta búsqueda y de la evolución constante desde que, habiéndose abierto al pensamiento filosófico en un momento de «demagogia imperante», no la superó hasta que empezó a leer y apreciar «los auténticos monumentos de la tradición filosófica» Cita a Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes, Hume, Leibniz, Kant, Hegel, etc., importante para entender los caminos que precedieron en su mente entusiasmada al interés por la hermenéutica moderna. Conforme se fue centrando en la reflexión filosófica sobre la experiencia de la comprensión e interpretación del mundo, se acercó a los grandes representantes de esta intención filosófica como Heidegger, Gadamer y Paul Ricoeur. Las dos primeras entrevistas nos ponen en antecedentes de esta etapa de maduración y son reveladoras de múltiples detalles para conocer a este filósofo entrañable.

No hay más índice de temas que el enunciado de las cinco entrevistas, todas sobre la escuela de la filosofía y de la hermenéutica, la experiencia del sentido de la hermenéutica y su realización en el arte y en la literatura. El título dado a la última entrevista es peculiar y significativo: no se dice aquí *el sentido* de la religión sino *la esperanza del sentido* de la religión, pues alude a las controversias en los tiempos de las fuertes discusiones sobre la desmitologización. Aquí se habla, efectivamente, de tales controversias, en especial de la desmitologización en Bultmann, y alude a su oposición, ya en esos años a las posturas más radicales. Interesante también su hermenéutica del Evangelio, sus puntuales observaciones sobre la idea de *conversión* en las religiones, ya desde la predicación de Juan Bautista, la importancia que adquiere en Pablo con la atención especial a *lo interior*, en lo que ve la continuidad con la idea de conversión de Platón para el que «la filosofía implica un cambio completo del alma», entendiendo así que en esta idea del concepto fundamental de conversión, «la filosofía precede al texto sagrado, lo que tiende a confirmar que las fronteras entre la filosofía y la religión han sido históricamente fluidas». Y en una última observación que tal vez se sale fuera de esta breve presentación del filósofo, tengo que recoger su sencilla y natural suposición de que «no es imposible que la fuente de Platón fuese religiosa, pero es muy difícil saberlo». Y se verifica también aquí su talante hermenéutico al recoger la diferencia entre la «metanoia» en la conversión del Bautista, que implica arrepentimiento, y la «epistrophé» de Platón, que se refiere más a un giro del alma hacia la realidad esencial (pp.155-156). A partir de aquí la conversación se extiende al interesante tema de una hermenéutica de los orígenes, incluida la moderna teoría del Bing Bang junto a su profunda interpretación del Génesis, que considera «un texto emblemático, literalmente fundamental para la comprensión humana y para la propia ciencia». Pero debo ya poner fin a estas observaciones sueltas entre las innumerables que se encuentran en estos textos de las entrevistas de Mac-Antoine Vallé al filósofo Jean Grondin. Enrique Borrego

KÜHN, R., *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 501 p. ISBN 978-3-451-34167-0.

En los últimos años la fenomenología francesa ha ido teniendo cada vez más interés internacional y más peso filosófico. Siguiendo mayoritariamente

las líneas iniciadas por Husserl, Heidegger y Derrida, proliferan hoy distintas corrientes. El presente volumen ofrece una perspectiva general del movimiento fenomenológico en Francia, centrándose en las posturas metafísicas y postmetafísicas en torno a la posibilidad de la experiencia de Dios. La experiencia religiosa y el problema del sentido tienen gran relevancia actual, como indica la introducción de Kühn. Desde ahí se iluminan otras problemáticas teológicas (como el concepto de revelación) y el significado cognitivo de la sensibilidad y la afectividad, dimensiones claves para hablar de la experiencia de Dios.

Una primera parte, "Del racionalismo a la filosofía de la vida, reflexiva y humanista (Geistesphilosophie)", analiza la filosofía de la vida con una perspectiva temática y general. A continuación se estudian autores concretos, comenzando por "la filosofía de la vida espiritual metafísica y el idealismo positivista" de M. Blondel, H. Bergson y L. Brunschvicg). El capítulo segundo se centra en "la filosofìa reflexiva" desde Maine de Biran a J. Nabert (J. Lagneau, Alain). El tercero analiza "la sensualidad y revelación" (la de-creación de Simone Weil). Finalmente, el capítulo cuarto aborda "la Ontología del espíritu y la existencia concreta" (G. Marcel, L. Lavelle, R. Le Senne, G. Berger y M. Meleau-Ponty). Estos capítulos son más bien introductorios y muestran la génesis histórica específica de la fenomenología francesa, resaltando su originalidad y autonomía frente a la tradición alemana. Concluye con el capítulo quinto, "Onto-do-logía y Hermenéutica narrativa de la religión" a cargo de C. Bruaire, P. Ricoeur y J.L. Chrétien) que hace de puente entre la primera y segunda parte del libro, y en la que aparece ya la temática actual, sobre todo por el influjo de Ricoeur.

La segunda parte del volumen, "Del estructuralismo a una fenomenología radicalizada", es la que tiene más interés. Parte del capítulo sexto, "La cuestión de la 'autodonación' fenomenológica-religiosa desde Heidegger", con un apartado centrado en la necesidad pura de Heidegger, otro centrado en la filosofía de la alteridad de Levinas y un último dedicado a Derrida. Es el capítulo más importante del ligro, en el que se muestran las distintas líneas de fuerza de la problemática actual, con la limitación de que está casi exclusivamente centrada en bibliografía francesa y alemana, ignorando casi las otras areas, especialmente las críticas de lengua inglesa. El capítulo séptimo, "Saturación y llamada en el pensamiento sobre la revelación de Jean Luc Marion", complementa al sexto y es objeto de un rico y sugerente análisis, en el que plantea las implicaciones filosóficas y teológicas de Marion, así como sus críticas a Derrida. El capítulo octavo, "La crítica de Jean Luc Nancy a la retórica de la identidad eucarística y occidental", también muestra la complejidad y heterogeneidad de la fenomenología francesa actual. Especialmente interesante es el capítulo noveno, "Teología negativa y mística en el desconstructivismo y en la fenomenología de la religión, que trata la recepciónd de la mística en Derrida y Marion, marcando las diferencias y puntos comunes, así como las reflexiones de Michel Henry y el Maestro Eckhart sobre teología y fenomenología. Una perspectiva final sobre el autocumplimiento de lo religioso como inmediatez. El trasfondo de esta problemática final es de nuevo las diversas líneas planteadas en el debate entre Derrida y Marion. La bibliografía final, el registro de autores y el de conceptos complementan la obra. Se trata de un libro especializado, a veces de difícil lectura, pero que resulta imprescindible para conocer la situación actual de la fenomenología, sobre todo en lo que concierne a la experiencia religiosa y a las condiciones de posibilidad de la revelación. La erudicción y el dominio del autor dan a este libro un puesto revelante para los interesados en la frenomenología tanto desde la perspectiva teológica como filosófica. Juan A. Estrada

KÜHN, R., *Religio und passio. Texte zur neueren französische Religionsphilosophie*, Echter Verlag, Würzburg 2014, 312 p. ISBN 978-3-429-03577-8.

La fenomenología francesa ha experimentado en los últimos decenios un cambio que algunos han denominado giro teológico. Después del paso del teísmo filosófico a la filosofía de la religión, se ha dado el de la fenomenología, que pone en primer plano la experiencia y que implica una nueva puesta entre parentesis ("Epojé"), del dinamismo operativo y de la dinámica de la intencionalidad subjetiva. A partir de una toma de distancia del planteamiento heideggeriano y husserliano, se plantea aquí la experiencia religiosa como la que puede propiciar nuevas dimensiones fenomenológicas. De esta forma se pluraliza la fenomenología, y se da un acercamiento entre la filosofía y la teología. De este modo cobra un nuevo significado la experiencia pasiva del sujeto, que se deja afectar por una experiencia, en la que se plantea la inmediatez y presencia de Dios desde su escondimiento, que impide cualquier conceptualización.

Kühn ofrece una densa introducción en la que tematiza los nuevos problemas de la actual fenomenología, y ofrece una serie de textos de los autores más relevantes de la fenomenología francesa. Un primer bloque se centra en las imágenes fenomenológicas de Jesús con textos de Simone Weil, E. Levinas, P. Ricoeur, J. Derrida, M. Henry y J.L. Marion. En todos ellos hay una clara vinculación entre el concepto teológico de revelación y el filosófico de mostración, abordando problemáticas actuales de teologíacomo la desmitologización, la encarnación, la mesianidad, etc. El segundo bloque, "sacramentalidad", reune a los mismos autores, que dan preferencia a la eucaristía y la vinculación que establece entre individuo y comunidad, así como experiencia religiosa y ética. La teoríade los sacramentos (Weil) y la de la Torá (Levinas, Ricoeur) son estudiadas junto a la corporeidad (Derrida) y la fenomenología sacramental (M. Henry, Marion). Finalmente, el bloque tercero, consagrado a la ética, se centra en las implicaciones de la experiencia religiosa de la justicia (Weil, Ricoeur), la autoridad (Derrida) y el morir por (Levinas), una fenomenología de la vida (M. Henry) y el significado de la parábola del hijo pródigo (Marion). Esta pluralidad de temáticas, que aglutina a los autores más importantes, ofrece una buena perspectiva de la actual fenomenología francesa y del nuevo interés por la religión que hay hoy en la filosofía. Juan A. Estrada

MANGANARO, P. – NODARI, F., *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti,* Morcelliana, Brescia 2014, 491 p. ISBN 978-88-372-2837-8.

En Edith Stein se han combinado la participación en la fase más fecunda de la revolución del pensamiento que llevó a cabo la fenomenología, las catástrofes histórico-políticas del siglo XX y la experiencia más íntima y absoluta de la fe. Pero su decisión de hacerse carmelita encerró junto con ella en el monasterio su identidad, dejándola en el secreto, con lo que nos ha dejado solamente la posibilidad de leer una y otra vez sus escritos. Ha sido mérito de Francesco Alfieri el haber abierto nuevos campos de investigación, que han arrojado nueva luz sobre los puntos menos conocidos de la biografía intelectual de Edith Stein. En ella se produce un movimiento doble: el de una espiritualidad que se eleva hacia lo alto y el de la intensificación de la actitud fenomenológica por excelencia, *la receptividad,* que consiste en situarse frente al mundo con los ojos completamente abiertos. Edith Stein afirma que, en el campo de la pura

espiritualidad, el alma puede recibir y acoger al Espíritu de Dios y, al mismo tiempo ofrecerse establemente a Él, por tener una personalidad que goza de libertad. Ello supone que la vocación a la unión con Dios es una llamada a *participar* de su vida íntima. Por el hecho de ser imagen de Dios, no está destinada a desaparecer, sino que está llamada a la eternidad, sin perder su condición de individual, única e irrepetible. Al mismo tiempo, su condición única se relaciona adecuamente con el otro por medio de la empatía. Las dos editoras de este volumen se muestran convencidas de que los documentos inéditos de Edith Stein, que se publican en este volumen, pueden justificar el que se pueda hablar de un *nuevo comienzo* de las investigaciones sobre la discípula de Husserl. Se subraya la importancia de sor Maria Amata Neyer en el campo de las investigaciones sobre Edith Stein y se presentan dos cartas inéditas dirigidas a sor Aldegundis. Se estudia la recepción de su obra, tanto en el mundo germánico como en el bibliográfico. Se comparan las formas de pensar de Edith Stein y Anna-Teresa Tymieniecka. Hay espacio también para un estudio sobre el influjo de la filosofía medieval en el pensamiento de Edith Stein. También se analiza su figura en el imaginario cinematográfico del holocausto. Muy significativo es el trabajo que analiza la relación entre empatía y comunidad en su pensamiento. También se levanta acta de la importancia de Francesco Alfieri como intérprete autorizado de su modo de pensar. Se advierte sobre el hecho extraño de que no ha sido acogida su aportación intelectual en el marco de la fenomenología francesa. Por el contrario se da cuenta de las vías de investigación provocadas por su aportación en Rumanía y Azerbaiyán. Este último país contribuye en este volumen con un estudio sobre la mujer como buscadora de la perfección. Otro artículo está dedicado al sentimiento de desconsuelo de ella misma, al ver crecer la Iglesia y comprobar que su pueblo no formaba parte de ella. Al final del volumen, el mejor especialista sobre Edith Stein, Francesco Alfieri, justifica los nuevos horizontes que se abren a la investigación tras la aparición de la correspondencia privada de H. Conrad-Martius, H.-L. Van Breda y A.-T. Tymieniecka. Como colofón se dan a conocer los ecos que ha tenido, en los estudios críticos, el volumen sobre la recepción de Edith Stein. Considero que este volumen será de especial agrado para todos los admiradores de la santa carmelita y de amplia sugerencia para quienes se interesen por la relación entre la fenomenología filosófica y la fenomenología religiosa. Ignacio Jiménez

MÈLICH, J.-C., *Lógica de la crueldad*, Herder, Barcelona 2014, 262 p. ISBN 978-84-254-3256-9.

Tal vez no se debiera introducir la lectura de esta obra del profesor Mèlich, de la Universidad Autónoma de Barcelona, sin tener en cuenta sus anteriores publicaciones Ética de la compasión (Barcelona, Herder 2010) y *Filosofía de la finitud* (Barcelona, Herder 2012). Pero estas líneas constituyen una mera *presentación* y no un estudio, ni siquiera una introducción adecuada. De momento, pues, el posible desconocimiento de estas obras anteriores de Mèlich se tendrá que ir superando al paso mismo de una atenta lectura de los enunciados y definiciones que se encontrarán a cada paso en estas páginas. A este respecto, nada más comenzar la lectura de *Lógica de la crueldad*, justo en la primera frase de la *Introducción*, leemos: «No hay moral sin lógica, no hay lógica sin crueldad». Sorprendente, pero suficiente para percatarse de que en el título mismo de esta obra existe un sobreentendido cuyo significado necesitamos esclarecer en la convicción de que esta expresión inicial tiene la misión de captar la atención investigadora.

Sin embargo, esta convicción está en peligro de desaparecer enseguida a causa de nuestra prevención a aceptar esta atribución tan singular referida a un término que, tomado en un sentido universal, debería ser ajeno a toda determinación moral hasta el punto de que si se quiere hablar de lógica bondadosa o malvada, amable o despiadada, tengamos que reconocer que no nos referimos con estas calificaciones a la lógica en sí misma sino, en todo caso, al modo de razonar de ciertas personas, o incluso de la gente en general, como cuando estudiamos la *lógica* de una sociedad, en refiriéndonos al *modo de pensar* de esta sociedad, o en cuanto a sus reglas, o de la mala conciencia que matiza todos los razonamientos de un sujeto sin que éste lo advierta o, en este mismo sentido, de los complejos, que determinan frecuentemente la lógica de un individuo. De todas formas, sin una lectura detallada, no podremos evitar sorprendernos, incluso ya al final de este ensayo, de que Mèlich afirme que «la moral es cruel no porque sea moral sino porque es metafísica» (pág. 247).

El autor, desde luego, avisa repetidamente de que esto es un *ensayo* de lógica moral, es decir, de las reglas que dominan la lógica real que usan los hombres, por la relación de moral, culpa y crueldad. Para ello hará uso de los grandes analistas que resultaron ser en la práctica Dostoievski, Freud o Nietzsche. Pero fundamentalmente, en el concepto de lógica que desarrolla aquí, Mèlich se propone partir del mismo principio kantiano expuesto en su *Lógica trascendental*, que se basa en la teoría trascendental de la lógica de la que tratan las «reglas del entendimiento en general», en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*. Pero las consecuencias a las que le conduce el desarrollo de este principio pasan a través de un curioso análisis que desemboca en la negación de la universalidad y abstracción total de materialidad que postulaba Kant. Según esto, el autor encuentra en la *Lógica de la crueldad* una expresión adecuada para «un ensayo sobre la *lógica moral*». Naturalmente, esto no quiere decir que asuma el contenido kantiano o que la distinción que establece entre ética y moral sea plenamente kantiana. Al menos yo no quiero extralimitarme en este sentido al afirmar que Mèlich, como muchos filósofos de nuestro tiempo, parece encontrar fácilmente originales extensiones de los primitivos conceptos kantianos. Pero sí debo admitir que una lectura más o menos exigente, o al menos particular, en cierto momento del discurso de Mèlich, es lo que permite afirmar que se trata aquí de una reinterpretación, por ejemplo, de la «moral» del Marqués de Sade o de las prácticas perversas de Auschwitz. Ante la opinión divulgada de que Sade es equivalente a pensamiento inmoral, afirma el autor que en Sade todo es moral, y bajo lo sorprendente de esta afirmación, se encuentra la reivindicación de un nuevo sentido del propio *imperativo categórico* en el que no entran valores como la compasión. Ésta no tiene ningún sentido «porque sólo hay para el ser humano un principio original: la *auto-conservación* y el deleite» (pág. 117).

A tenor de todo esto, Mèlich repite en que en el *nuevo* imperativo categórico, lo único que importa es gozar a toda costa. El deber por sí mismo, como expresión suprema de la moral es, como todas las doctrinas anteriores, producto de la civilización. Acepta como válida esta afirmación de Sade que distingue claramente entre civilización y humanidad o naturaleza. Parece aceptar que el concepto de deber tradicional es meramente fruto de la civilización. Es en definitiva, el conjunto de ideas antiguas que inventó el cristianismo. Conforma un concepto artificial, es decir, construido y basado en el principio del amor al prójimo, cosa que van contra el principio de autoconservación. El autor sostiene, en consecuencia, que «este amor es completamente contrario a la única y

verdadera moral», la que para Sade es la moral «según la naturaleza». A continuación encontramos la afirmación tal vez más radical y definitiva de Sade, que resume Mèlich: «He aquí la auténtica moral, todas las demás no son más que un conjunto de prejuicios religiosos que será necesario erradicar». Mèlich llama la atención sobre lo reiterativo de esta tesis de Sade: «la repite hasta la saciedad». La moral se basa en un orden natural y, por con-siguiente, su fundamento no es ni Dios ni la razón, sino la naturaleza. La frase de Sade queda enunciada así: «la humanidad es hija de la naturaleza». Tal vez lo más duro de aceptar para un lector estudioso de la filosofía es la conclusión del propio Mèlich: «Sade y Kant son almas gemelas, el primero es la imagen invertida del segundo, pero imagen de él al fin y al cabo». Por supuesto que el autor rebaja esta calificación más adelante hasta el punto de considerar a Sade sólo un «crítico superficial» de Kant pero también lo considera decisivo para comprender el funcionamiento de la lógica moral. Todo lo que sigue tiene desarrollos sugestivos, como, en realidad toda la obra. No obstante, para según qué lector, irá perdiendo interés a medida que se reiteran los planteamientos y aplicaciones del sádico imperativo.

Al final tenemos probablemente la sensación de que lo que hemos leído no es estrictamente filosófico, tal vez a causa de sus exegesis bastante radicales. El lector deberá conceder o dar por válidas continuamente observaciones, afirmaciones y análisis convencionales que en realidad se fundamentan en personajes de ficción, o al menos dependen de supuestos literarios que esclarecen la exposición de Mèlich pero que no resultan tan apropiados para análisis filosóficos aunque se basen en unos conceptos de lógica, ética y moral peculiares dentro de un discurso exegético muy personal. Pero nada de esto resta interés a este ensayo sumamente interesante, sugestivo y con múltiples elementos y puntos de vista muy válidos. Enrique Borrego

TANABE HAJIME, *Filosofía como metanoética*, Traducción de Rebeca Maldonado con A. Marquina, Sasha Jair Espinosa y Cristina Pérez. Prólogo, Rebeca Maldonado. Introducción de James W. Heisig. Preceden unas *Memorias sobre el maestro Tanabe*, de Takeuchi Yoshinori. Herder, Barcelona 2014, 418 p. ISBN978-84-254-3335-1.

Ante todo debo decir que para un lector de esta obra que no esté más o menos introducido en el conocimiento de la historia milenaria del «Gran Camino» budista, por una parte, y de la actividad filosófica desarrollada durante el siglo pasado por algunos pensadores orientales con formación occidental, la traductora y prologuista Rebeca Maldonado nos ofrece una inapreciable información. Rebeca Maldonado nos sitúa con acierto en el tiempo histórico en el que se conformó una especie de «cordillera de pensamiento», al nivel de la importante Escuela de Kioto, de la que este filósofo es máximo representante, que constituyó como «un espacio de separación y de unión entre Oriente y Occidente». Destaca precisamente la importancia del hecho que supone a la vez la apropiación profunda y crítica de la filosofía occidental desde la tradición milenaria del budismo Mahayana y, dentro de este notable período, la importante obra, *opus magnum* (1945) de Tanabe, considerado como la figura más destacada de la filosofía japonesa contemporánea. Es importante saber, para iniciar la lectura de esta obra, que la traducción de su título original en japonés sería *La filosofía como camino del arrepentimiento*, pues este concepto explicaría inicialmente el significado del neologismo «metanoética» incluido en el título y que cons-

tituye una importante dimensión del pensamiento de Tanabe desarrollado en esta obra y una aclaración inicial de su posición crítica ante los filósofos más representativos de los últimos siglos en la filosofía de Occidente, que, desde el punto de vista del autor, se mantienen en el terreno de una mera contemplación especulativa, al margen del compromiso que posteriormente será ineludible para él ante la visión de los horrores y calamidades de una guerra mundial. Creo que este magnífico prólogo de Maldonado es oportuno y casi se hace necesario para introducir a la mayoría de lectores en una filosofía mística, esclarecedora a la vez del budismo de Shinran, que se remonta a los siglos XII y XIII y, así mismo, para preparar una nueva lectura de posteriores pensadores occidentales como Elkhart, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger, con los que discute ampliamente el autor, lectura que nos ayudará a entrar en nuevas y atractivas perspectivas de interpretación del discurso místico que nos presenta este filósofo japonés, muerto hace apenas 50 años.

Efectivamente, esta inmersión de Tanabe en la filosofía occidental es la causa de que encontremos con frecuencia en su obra expresiones dialécticas, familiares a los lectores de Hegel, o de filósofos existenciales. Así vemos que Tanabe entiende como un pensador occidental, que en la filosofía griega no se dé la noción de libertad como principio subjetivo de la historia «existencialmente autoconsciente» y que por ello no llegara a ser una de sus mayores preocupaciones, lo que motivó que este tema de la libertad no apareciera antes de una profunda discusión con el cristianismo.

Todo ello será causa de que nos tengamos que encontrar ahora, como consecuencia obviamente esperada, aunque aún de forma sorprendente, con una tesis inicial que es clave de lo que se está llamando *mística* en el pensamiento del filósofo japonés, en la que se encuentra su ambiciosa síntesis de todas las místicas filosóficas de oriente y occidente, desde el Génesis bíblico hasta la filosofía existencial: «Una de las características distintivas del cristianismo es su visión de la historia como un proceso humano que comienza con la Caída (ocasionada por la libertad), continúa bajo la sombra del juicio divino en contra del pecado de la humanidad, y lleva a la reconciliación de la humanidad con Dios a través de la muerte redentora de Jesucristo» (pág. 206). Para Tanabe la doctrina de la libertad y de la filosofía de la historia producida por el pensamiento cristiano «fue la que efectuó una revolución radical en la tradición espiritual griega», aunque para él «sigue manteniéndose tan evasiva como siempre la prueba del origen de la libertad», pues «no es un problema que pueda ser resuelto desde el conocimiento por inferencia deductiva». Para su comprensión particularmente dialéctica y mística, «la libertad es la espontaneidad de la voluntad humana mediada por la nada», o es «la espontaneidad del ser relativo que se somete voluntariamente al absoluto y así es transformado en un mediador de lo absoluto (ibíd.). Hay que decir desde luego, por otra parte, que de esta dialéctica de la libertad entre el ser y la nada no resulta un lenguaje menos oscuro que el de los escritores idealistas y existenciales de Occidente. Se hacen aquí igualmente precisos el interés místico y un adiestramiento en el discurso existencial.

De todas formas hay que reconocer en Tanabe un claro esfuerzo en asimilar para sí mismo y hacer comprender a los lectores el lenguaje de una dialéctica nueva, consciente al menos de que es aún bastante desconocida, pues la dialéctica kantiana y los desarrollos idealistas posteriores mantenían a la razón en el *enredo* y en una «destrucción completa», hasta el punto de producir sus propias *antinomias*. (Tanabe había explicado con anterioridad durante dos cursos a Fi-

chte y Schelling; dos años explicó la Enciclopedia de Hegel y, sobre todo, durante trece años, la *Fenomenología* de éste último). Para el filósofo japonés está al fin superada toda esta aventura dialéctica desde el momento en que a la razón perpleja «se le abre la puerta a una "vía media", que no es ni tesis ni antítesis, hasta ser conducida al interior de una nada trascendente» (pág. 361). A esta nada «se abandona» la razón hasta el punto de reconocer su propia competencia, como mediadora de esta transformación. Y es en este punto, al ser transformado «en mediador de una transformación absoluta» cuando uno supera la oposición vida-muerte y «es llevado a la fe-iluminación de la acción de la Gran Compasión», que es el corazón de la metanoética. Aquí tendría que copiar casi todos los párrafos de este último capítulo, *La metanoética como visión religiosa de la sociedad*. Igualmente se pueden aducir frecuentes expresiones que usa Tanabe, no siempre claras para los que hemos permanecido en el modo occidental de la filosofía, pero que vendrían a justificar la definición de esta obra de *filosofía metanoética* como *filosofía mística* e, incluso en algunos momentos, nos recordaría pasajes y sentencias de una doctrina espiritual próxima, a ciertos niveles de profundidad, a la filosofía mística de antiguos escritores cristianos. Evidentemente no se pueden reducir unos a otros los términos o conceptos principales de las doctrinas descritas por los diversos escritores espirituales, idealistas o existencialistas, cristianos o no, a la síntesis de Tanabe que, naturalmente, viene después y las tiene en cuenta, pero no se identifica con ellas. Es sorprendente, por ejemplo, el uso dialéctico que hace de la dinámica pecado, arrepentimiento, conversión y transformación, hasta el punto de que podamos reconocer que esta filosofía cuenta con una gran experiencia espiritual donde entran el arrepentimiento, transformación y nacimiento «a una nueva vida más allá de la vida y la muerte» (pág. 362).

En el mismo nivel de aproximación a otras místicas, incluyendo aquí la literatura medieval cristiana, se podrían situar algunas expresiones, como ésta (por otra parte muy alejada de la idea específica de autoría divina): «La autorenuncia efectuada por nuestra libre voluntad produce la gracia de un yo resucitado que trae consigo la alegría de una vida regenerada» (pág. 83). Aunque, en realidad, en estas y otras expresiones de *zange* tanto se podría encontrar esta especie de parentesco con algunos conceptos enunciados por místicos cristianos como con otros procedentes de un idealismo, incluso no específicamente cristiano, o de ciertos existencialismos occidentales. Esto podría suceder con la idea de *restauración* a un estado de «ser vacío» como mediador de la nada absoluta, o de una metafísica en la que se busca precisamente, una *salvación* de lo relativo. Incluso se establecen relaciones, como «la gran Compasión de lo absoluto», que no pueden referirse a meras dimensiones de una *extensión*, por ambigua que ésta se conciba, sin llegar a desvirtuar la gran ambición de este misticismo. Por otra parte, la *negación de sí mismo* adquiere significados de importancia en relación con el concepto originario de *trascendencia* en el pensamiento místico cristiano, recordándonos expresiones de Juan de la Cruz e incluso del mismo Jesús de los cristianos. En el desarrollo de la doctrina de «zange» la negación «es transformada continuamente en afirmación», la difícil negación dialéctica, casi ininteligible en el lenguaje ontológico de Hegel, se hace situación existencial, resultado espiritual, «una realización plena de la eternidad en el instante» (conf. pág. 82 ss.). En definitiva, «zange» debería ser *tan infinitamente continuo como la conversión* y debería, por lo tanto, envolver al interior de sí mismo la repetición infinita del «eterno retorno».

Con estos párrafos sólo he podido hacer mención a la enorme complejidad de la temática que se presenta en esta obra ante el posible lector, pero debo ad-

vertir que he eludido conscientemente la tentación de buscar una síntesis única que exprese breve y a la vez claramente el sitio que el pensamiento de Tanabe debe ocupar en el conjunto de la historia de la filosofía. Esto necesitará de posteriores profundizaciones y posibles confrontaciones entre los estudiosos.

Enrique Borrego

VALDECANTOS, A., *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores,* Herder, Barcelona 2014, 259 p. ISBN 978-84-254-3343-6.

El autor nos advierte en el prólogo de que no todas las partes de este libro han sido concebidas conforme al mismo género literario. Pero sí afirma que todas esas partes han sido pensadas con vistas a que puedan ser leídas por separado. Entre ellas, las partes más recientes son la segunda y la quinta, mientras que las otras (primera, tercera y cuarta respectivamente) se remontan a los años 2009, 2011 y 2008. Este ensayo está publicado a raíz de lo que el autor considera la primera gran crisis del capitalismo durante el siglo XXI. Busca establecer las relaciones que existen entre la fase actual de la historia del capitalismo y lo que en nuestra época se espera de las humanidades, del pensamiento, de la cultura y de lo que conocemos con el nombre de *valores*. Cree que las universidades públicas europeas, con anterioridad a 2008 sucumbieron a una ofensiva implacable de mercantilización y tecnocratización, que todavía está por ver si resultará definitiva. Considera como auténticamente tétrico el Plan Bolonia, que ha relegado al olvido la independencia de los profesionales universitarios, intentando convertirlos en empleados de una empresa dinámica y competitiva, en continua innovación y actualización y consagrada a la atención personalizada de sus clientes. En esta adaptación (que él considera feroz) de la universidad pública al mercado, constata extrañado cómo el protagonismo no lo llevaron adelante solamente la derecha política o la clase empresarial, sino también la intelectualidad progresista, que rivalizó con ellas en entusiasmo por el proyecto. En todo esto, y en concreto en España, cree que se han seguido concienzudamente las pautas de la enseñanza superior estadounidense. Con todo ello se pretendía conseguir la conversión de la universidad en una empresa, ya que acababan de descubrirse las enormes ventajas del mercado. Considera que la universidad española ha sufrido una *californización* que se ha quedado en bastante menos de lo que se proyectó, pero nadie ha pensado en su seno dar un paso atrás de lo que se ha hecho hasta ahora siguiendo el Plan Bolonia. Está convencido de que la universidad ha perdido los horizontes de la innovación y la riqueza con los que soñaba antes, para quedarse en una universidad mohína que vive tiempos de escasez que se acabarán considerando como normales o de riqueza, cuando se haya perdido la memoria de la innovación y la riqueza de los viejos tiempos. Se está identificando de manera generalizada el concepto de sociedad como equivalente al concepto de mercado. Cree que la banalización de los estudios de letras y la tecnocratización progresiva de los de ciencias humanas y sociales favorecerán peligrosamente la estupidez, fomentando tendencias enemigas del bien común. A partir de 2008 se ha pasado de lo que el autor describe como capitalismo lúdico al capitalismo disciplinario, que preludia una larga fase de economía severa, para la que no parece estar muy preparada la población. Con este panorama no hay perspectivas halagüeñas para la producción ni para el consumo culturales. Parece como si la cultura estuviera abocada a vivirse en la intimidad, fuera de todo hábito cultural del tipo de lo que se cultivó en los tiempos del capitalismo lúdico. Con todo esto el autor se muestra

convencido de que el capitalismo (que necesita transformarse constantemente para sobrevivir) aprovechará todos los conceptos culturales tradicionales para su afianzamiento, imprimiéndoles su sello y desposeyéndolos de su esencia.

Trinidad Parra

WILLIAMS, P. - TRIBE, A. - WYNNE, A., *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición india*. Herder, Barcelona 2014, 440 p. ISBN 978-84-254-2751-0.

Esta exhaustiva y pedagógica introducción al pensamiento budista indio probablemente está llamada a convertirse en un texto de referencia para la presentación académica de las ideas fundamentales del pensamiento filosófico y religioso de esa importante y originaria corriente espiritual asiática. El budismo indio es la cuna de las demás formas asiáticas de budismo (chino, tibetano, coreano, vietnamita, japonés…). Importa conocer bien, en una sola mirada, sus inicios, evolución y desarrollo histórico, sus principales escuelas, problemas y doctrinas, su lenguaje, terminología y maneras de argumentar. Ésa es la tarea que la obra pretende realizar y que consigue alcanzar en muy buena medida, contribuyendo a su vez a disolver la extendida idea de que el budismo (y, en general, el pensamiento de las escuelas asiáticas clásicas) no es filosofía en sentido estricto. Con un estilo expositivo claro y preciso, muy técnico y pedagógico, los autores introducen al lector en la selva de los conceptos y teorías de las escuelas budistas de la India, en sus versiones 'hinayana', 'mahayana' y 'vajrayana' o tántrica, desde los tiempos de Buda hasta las últimas investigaciones y debates académicos.

Esta especie de manual didáctico de budismo indio clásico suministra, entre sus numerosos datos, los avances más recientes de los especialistas en este campo, sobre todo en lo relativo al mahayana y al budismo tántrico. Junto a una sección de "puntos clave" al final de cada capítulo y una serie de esclarecedoras notas al pie, incluye una pormenorizada bibliografía, un listado de lecturas complementarias y de sitios webs, una interesante relación de preguntas de estudio y examen, además de glosario de términos budistas, guía de pronunciación de sánscrito y pali e índice de nombres y conceptos. Válido por su enfoque propedéutico para toda clase de lectores, se trata de un libro especialmente útil para estudiantes y profesores de filosofía, historia de las religiones y teología.

Los contenidos del libro se estructuran en siete capítulos. El capítulo primero, titulado 'La posición doctrinal de Buda en contexto', parte del fondo doctrinal brahmánico del que surgiría el budismo en el s VI a.C. y, tras indicar algunas recomendaciones para la lectura e interpretación de la biografía, hagiografía y enseñanza de Shakyamuni Buda, analiza la actitud de éste ante sus propias doctrinas según las conocidas metáforas de la flecha y de la balsa. El segundo capítulo se llama 'El budismo antiguo: el pensamiento básico de Buda' y en él se presentan las ideas fundamentales del budismo originario: las cuatro nobles verdades, el no-yo, la originación dependiente y el karma, junto a las relativas a la cosmología y la meditación, para terminar con una fina exposición de la doctrina Abhidharma de los textos del Canon Pali. En el capítulo tercero, 'La naturaleza y los orígenes del budismo mahayana', al hilo de la distinción entre los vehículos pequeño y grande (hinayana y mahayana), los autores aducen convincentes razones para desmarcarse de la común interpretación de que el mahayana inicial consistiría en un

movimiento principalmente laico contrario al carácter monacal del anterior budismo theravada (la 'enseñanza de los mayores', denominada hinayana o 'vehículo menor' por los mahayanistas). El capítulo cuarto se titula 'Algunas escuelas del pensamiento budista antiguo', proporcionando una detallada estampa doctrinal, junto a la de la theravada, de las escuelas sarvastivada o vaibháshika, sautántrika, pudgalavada y mahasámghika de la India antigua. Acaso el capítulo más completo sea el quinto, sencillamente titulado 'Filosofía mahayana', donde, partiendo de los textos escriturales de la 'sabiduría perfecta' (prajñaparamita), se discuten complejas ideas relativas a la perfección de la sabiduría o verdad última, la vacuidad y el bodhisattva o santo del mahayana. Destaca aquí el tratamiento de las escuelas madhyámika y yogaccara, las más importantes del budismo mahayana medieval en términos filosóficos, como también las reflexiones relativas a la 'naturaleza de buda' o budeidad. Si el capítulo quinto es más filosófico, el sexto, que lleva por rótulo 'Buda en el budismo mahayana', le sirve de complemento al abordar las dimensiones religiosas de esta rama del budismo, deteniéndose en la exposición de sus principales textos sagrados (sutras) y adentrándose en cuestiones centrales como la doctrina de los múltiples cuerpos de Buda, el camino y los estadios para el logro de la budeidad y aspectos cultuales y litúrgicos de interés. El séptimo y último capítulo, también de alto nivel, se titula 'Mantrayana-Vajrayana: el budismo tántrico en la India'. Fruto de la hibridación entre budismo mahayana y tantrismo, esta forma esotérica de budismo (el 'vehículo del diamante' o 'de los mantras') posee gran interés a la hora de comprender desde el punto de vista doctrinal el desarrollo del budismo en el resto del continente asiático, especialmente en su versión tibetana.

Los tres autores del libro son anglosajones, cosa que se aprecia y repercute en el carácter conciso, selectivo y sistemático del texto. Paul Williams es profesor emérito de filosofía india y tibetana de la Universidad de Bristol (Gran Bretaña), habiendo presidido durante años la Asociación de Estudios Budistas del Reino Unido. Ensayista y conferenciante, además de educador, se le considera una de las principales autoridades mundiales de la actualidad en budismo mahayana. Es bastante conocido su libro "Una conversión del budismo al cristianismo" (Ediciones Cristiandad, Madrid 2013), donde narra en clave biográfica las raíces de su inesperada conversión al catolicismo en 1999, después de haber dedicado veinte años de su vida al estudio, práctica y enseñanza del budismo en Inglaterra. Por su parte, Anthony Tribe es un destacado especialista norteamericano en budismo tántrico. Ha sido profesor de Estudios Asiáticos de la Universidad de Montana (EE.UU.). Y el investigador y escritor Alexander Wynne es doctor en Estudios Orientales por la Universidad de Oxford (Gran Bretaña). Esta versión en castellano, finalmente, ha sido traducida por Agustina Luengo a partir la segunda edición inglesa publicada por la editorial Routledge

Antonio Morillas

8. Historia

CHOCARRO HUESA, M. – SEGURA URRA, F., *Inventario de la documentación de Juan Rena. Archivo Real y General de Navarra,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 378 p. ISBN 978-84-235-3343-5.

Este volumen es fruto de una serie de iniciativas que miraban a conmemorar el quinto centenario de la conquista e incorporación del Reino de Navarra

a la Corona de Castilla. El Servicio de Archivos y Patrimonio Documental del Gobierno de Navarra tuvo especial interés en intensificar los trabajos de descripción realizados en el Archivo Real y General de Navarra. Hasta entonces los trabajos de dicho archivo se habían centrado en la documentación medieval, así como en la documentación procesal generada por el Consejo Real y la Corte Real durante los siglos modernos. La documentación de Juan Rena es especialmente importante para facilitar el acceso a la documentación específica del siglo XVI. Otras razones abogaban por esta línea de trabajo: la importancia del personaje, los años en los que le tocó vivir (1512-1551) y el desconocimiento que se tenía por entonces del conjunto documental relacionado con su persona. Con esta publicación se intenta poner a disposición de los investigadores el acceso a una documentación compleja, producida en escritura cortesana castellana, expresada en lenguas diferentes y sin haber sido organizada ni descrita con anterioridad. Otra intención movió a entrar en este campo, y fue la conveniencia de determinar el origen del fondo y sus vicisitudes, el volumen real de los documentos y su estado de conservación, con vistas a clasificarlos y describirlos mejor, elaborar un inventario y facilitar su difusión cultural. Hubo que revisar el contenido de 68 cajas de documentos, uno por uno, ya que los catálogos anteriores eran parciales o inexactos. Esta labor se ha llevado a cabo a lo largo de cinco años de trabajo, que han dado a la luz un total de 8.500 documentos, organizados en 105 cajas. Como corresponde a un trabajo archivístico de primera categoría, se ha atendido a la identificación, organización, descripción, restauración y digitalización de la documentación; también a la identificación de los productores, al restablecimiento de las relaciones de creación entre productores y documentos, junto con las múltiples conexiones internas detectadas entre productores, entre funciones y series documentales, atendiendo también a la recuperación de las uniones entre documentos que se habían perdido con el paso de los siglos. El hecho de haber podido culminar el tratamiento de un conjunto documental de manera íntegra y completa, ha supuesto un punto de inflexión en los trabajos archivísticos realizados hasta el momento en el Archivo Real y General de Navarra; igualmente se han restituido intelectualmente documentos que permanecían incorporados de forma inadecuada a otros fondos del Archivo. Gran parte de esta documentación ha sido procesada de manera que pueda ser consultada a través de la red, mediante una herramienta existente en el portal institucional del Gobierno de Navarra, con el nombre de Archivo Abierto. Son tres los personajes coetáneos que aparecen en estos papeles: Juan Rena, Pedro de Malpaso y Juan de Alarcón; el primero ha dado su nombre al conjunto de la documentación por la mayor importancia de la documentación relacionada con él, que asciende a más del 80% del total. El fondo Juan Rena es el fondo personal más rico del Archivo Real y General de Navarra. Destaca por su antigüedad, su magnitud, el valor de su testimonio y el momento histórico crucial en el que se produce la documentación, que afecta tanto a España como a Navarra. Todo el volumen está dispuesto con los mejores criterios historiográficos y archivísticos. Los diferentes capítulos, tras una introducción aclaratoria de todo el proceso de publicación, están dedicados a los fondos documentales, los productores, el tratamiento archivístico dado a la documentación, los cuadros de clasificación, el inventario del fondo, con atención a las tres personas que aparecen en él, y unos apéndices muy oportunos sobre las funciones ejercidas por cada uno de los productores, los documentos identificados en fondos ajenos y la tipología documental del pagador real. En resumen: un excelente trabajo archivístico

que pone a disposición del especialista el inventario del contenido de uno de los fondos más importantes del Archivo Real y General de Navarra.

Antonio Navas

DIGNAS, B. – PARKER, R. – STROUMSA, G. G., *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians,* Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2013, XI+248 p. ISBN 978-90-429-2974-6.

La primera cuestión que se nos presenta en este estudio es, si puede efectuarse la comparación que se busca entre sacerdotes y profetas, sobre todo cuando no se limita dicha comparación a un ámbito cultural determinado, sino que pretende extenderse a culturas diferentes, como son la griega, la romana, la judía y la cristiana. Porque, incluso en los casos en que se utilizan los mismos vocablos, pueden tener un significado completamente diferente, dependiendo de la cultura en la que se encuentren. En el caso de los pseudoprofetas, los investigadores se encuentran con un fenómeno altamente preocupante, tanto en el ámbito judío como en el cristiano. Mientras que en el caso de los paganos de Grecia o Roma, este tipo de sujetos quedarían reducidos al gremio de los charlatanes, sin mayor trascendencia de tipo religioso, en el ámbito judío o cristiano tiene una influencia social mucho más acusada. Incluso en los casos en que los adivinos paganos pudieran influir en un desastre militar por equivocarse en sus pronósticos, en ningún caso tienen la consideración de personajes peligrosos para la vida pública y religiosa de los ciudadanos. Aparte de que la función de los sacerdotes en el sistema romano no tenía especial relevancia en la vida pública, gestionada por los cónsules y los pretores. P/*ara rematar la diferencia, eran los magistrados y el Senado, así como el emperador en último término, quienes decidían si un oráculo tenía valor como un portento de la divinidad o no debería ser tenido en cuenta. Tanto en Grecia como en Roma se ejercía un control riguroso sobre todos los adivinos y sobre sus profecías. Además no se conocen movimientos religiosos separatistas o profetas carismáticos en ninguna de las dos sociedades y la única excepción, que fue el movimiento de las Bacanales en Italia, fue reprimido con firmeza. El sacerdocio pagano estaba limitado en el Imperio Romano a un sector económico selecto más que a otra esfera social. El tren de vida de sacerdotes y sacerdotisas en Grecia era claramente mundano, aunque generalmente eran personas decentes, mientras que en Egipto se atribuía a la casta sacerdotal más sabiduría que la que se concedía a sus homólogos de Grecia. No obstante nada de esto se puede considerar como la situación general de sacerdotes y sacerdotisas en el mundo pagano. En conjunto puede afirmarse que en el mundo pagano antiguo los sacerdotes y sacerdotisas no eran figuras relevantes, sino más bien protagonistas de tipo mediocre. La figura que destacaba más en las sociedades griega y romana era el filósofo. Sin embargo en el entorno cristiano se encuentran una serie de personajes importantes, que se enfrentan a los monarcas en nombre de Dios, como san Antonio frente a Constantino, san Juan Crisóstomo, Simeón el Estilita, Daniel el Estilita o Simeón el Joven. Incluso tras el Concilio de Calcedonia, que intentó integrar estas figuras en el devenir normal de la Iglesia, hubo ascetas que utilizaron su fama de santidad tanto contra el Estado como contra la Iglesia. De esta manera se puede apreciar que, cuando Jesús alerta contra los falsos profetas, cuando Gregorio Nacianzeno se constituye en guía de su pueblo para la salvación, o cuando el emperador León hace caso a las advertencias de un estilita considerado santo, la conclusión que emerge de todo ello es que el mun-

do de Grecia y Roma no tiene nada que ver, en cuanto a sacerdotes y profetas, con el mundo judío o cristiano. Este estudio va a contribuir a que cualquier estudioso atienda al contexto en que se producen las figuras de los profetas o los sacerdotes, para comprender mejor su función y su alcance, sin dar por supuestas similitudes que pueden quedar en meras apariencias.

Antonio Navas

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Mª .C. – SUÁREZ FERNÁNDEZ, M. – VEIGA, A. (EDS.), *Oh lux Iberiae. En torno a las letras en la España medieval,* Axac, Lugo 2013, 234 p. ISBN 978-84-92658-30-5.

El contenido de este libro corresponde al octavo curso de primavera de la Facultad lucense de Humanidades (correspondiente a la Universidad de Santiago de Compostela), dedicado a las Letras en la España Medieval. Encontramos en él las conferencias pronunciadas en dicho curso en torno al tema y al período escogidos, todas ellas pronunciadas a cargo de investigadores universitarios pertenecientes a distintas áreas del conocimiento, a fin de preservar su carácter *transdiciplinar,* como requisito que orientó desde el primer momento la organización de estas reuniones científicas. Además de las conferencias referidas el curso se complementó con actividades sobre el terreno, consistentes en visitas y actos culturales. Entre estas visitas se contó con presentaciones virtuales, a través de cinefórum, exposición en pantalla de fotos o reproducciones inéditas de las piezas estudiadas, así como de inscripciones diversas altomedievales. Entre las localidades que fueron objeto de visitas complementarias estuvieron Lugo, Bretoña, y Mondoñedo. Como acto especialmente relevante se tuvo, en el Museo Provincial de Lugo, la presentación del estudio de un pergamino (aproximadamente del siglo XIII), con fragmentos litúrgicos en latín y notación musical de alguno de estos fragmentos. No se encuentran aquí todas las conferencias pronunciadas durante el curso por problemas concretos que lo han hecho imposible. Es importante citar los temas abordados en dichas conferencias, ya que nos dan una radiografía precisa del contenido de esta publicación. En estas páginas se ha tratado de la tradición milenaria en la escritura de mujer; aparece también la figura de Egeria, como peregrina de Tierra Santa; la lauda de Fragildo por parte de su esposa, como homenaje a un marido considerado por ella como escudo de los pobres; se analizan tres inscripciones lucenses más que milenarias (la Lápida de Bretoña, el Acróstico de Odoario y el Disco de Quiroga), en una edición crítica que incorpora una visión conjunta ponderada; se analiza igualmente un Pergamino Litúrgico medieval, de una colección privada lucense, con reproducción paleográfica del texto e identificación y reconstrucción completa de todas sus partes; contamos también con la presentación de reconstrucciones de algunos versos del *Poema de Fernán González (siglo XIII),* mejorando una copia tardía, inconclusa y salpicada de lagunas; se aborda también la presentación crítica de un texto medieval gallego-castellano, con atención especial a la identificación y análisis de un conjunto de usos grafemáticos presentes en la *Historia Troyana* bilingüe, obra encargada por Pedro I el Cruel; una investigadora toca el tema de la ciudad como foco de enseñanza y centro de aprendizaje para la actividad en la vida adulta, subrayando la importancia que concedió la ciudad medieval a la formación de sus habitantes, así como las vías que sirvieron para este objetivo; otro de los trabajos descubre la relación estrecha existente entre las disciplinas humanísticas para el historiador actual, mediante una aproximación histórica a la cultura política

en la Corona de Castilla, analizando el término *política* y otros relacionados con él en el universo conceptual medieval; se estudia el desarrollo del *hospitium* romano, como ejemplo de la permanencia y el cambio de una institución tradicional, que presenta una forma de relación social de origen muy antiguo y que se adaptó muy bien a las transformaciones de la sociedad; el último de los temas se refiere a la utopía del milenio y a la misión en el Nuevo Mundo, rastreando posibles influencias milenaristas en la base de la evangelización de Méjico a cargo de los franciscanos, teniendo en cuenta que muchos europeos llegaron a considerar el Nuevo Mundo como un lugar en el que poder realizar los sueños que eran ya irrealizables en el Viejo Mundo, y en concreto la posibilidad de realizar el modelo de pobreza y sencillez tal como fue preconizado en los comienzos de la orden franciscana. En todos estos trabajos se ha prestado atención a los aspectos materiales, sociales y lingüísticos, en el concepto y en la letra oral o escrita, que han servido de orientación para el enfoque de los estudios realizados. Todo el volumen rezuma dedicación, trabajo y competencia en los temas tratados, contribuyendo así a un mejor conocimiento de las Letras en la España Medieval. Antonio Navas

La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia. XL Semana de Estudios Medievales. Estella 16-19 Julio de 2013, Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 356 p. ISBN 978-84-235-3354-1.

Este volumen contiene una serie de aportaciones de investigación que se presentaron en la XL Semana de Estudios Medievales de Estella, organizada por el gobierno de Navarra y que coincidió con el cincuenta aniversario de su creación. Como es normal en este tipo de eventos culturales al frente de todo estuvo un comité científico, que fue el que tomó la decisión de que el tema elegido estuviera dedicado a la reflexión sobre la cultura en la Europa del siglo XIII. El trabajo se ha hecho con criterios interdisciplinares, con la colaboración de investigadores procedentes de diversas universidades europeas. La interdisciplinariedad resultó total, pues se combinaron de modo coordinado sesiones de tipo histórico, literario y artístico, presentando las exposiciones según la triple estructura de emisión, intermediación y audiencia. Las reflexiones sobre la cultura europea en el siglo XIII se llevaron a cabo conforme a tres dimensiones que corresponden al modo de proceder de la historiografía más reciente. La primera dimensión se centra en las formas de emisión de la cultura, tales como la escritura histórica, el aspecto cultural de las prácticas litúrgicas, la incorporación de la lengua romance en la literatura castellana y la producción artística. La segunda mediación presta atención a los focos de intermediación de la cultura, tales como las escuelas de traducción en torno a la corte de Alfonso X el Sabio, las formas de transcripción y transmisión textual, las prácticas notariales en la Corona de Aragón, la enseñanza en las universidades y la función del mecenazgo artístico. La tercera mediación fija su atención en la recepción y audiencia de la cultura en la sociedad del siglo XIII, materializada en el consumo literario, especialmente de la literatura artúrica, la generación de leyendas y la sublimación del héroe en la literatura, así como las percepciones y el consumo artístico. La calidad de los resultados está garantizada por la calidad de los participantes. Se ha intentando corregir un enfoque histórico que tendía a proyectar la situación de nuestra época en la propia del siglo XIII, con lo que se han podido abordar nuevos temas y nuevas perspectivas de estudio. Los procesos de intermediación de la cultura constituyeron algunos de los

aspectos más interesantes de los trabajos aportados, prestando atención, entre otras cuestiones, a la vernacularización, siguiendo la evolución de los textos latinos hacia las literaturas romances; también se atendió a la transmisión textual y a la arqueología del texto; lo mismo se diga de las universidades, con su papel de culturización del occidente latino; el tema del notariado fue estudiado resaltando la función social que tuvo en ese tiempo; el tema de las traducciones fue tratado en relación particular con la *General Estoria*. Podemos encontrar también en estas páginas otros temas sueltos pero que completan de manera particular al resto de las aportaciones. Entre ellos podemos citar: la música en la Navarra de Teobaldo I, estudiando minuciosamente sus evidencia, interpretaciones y percepciones; también se disertó sobre la difusión y la recepción de la literatura artúrica en lengua francesa y se terminó el turno de las intervenciones analizando la cuestión de la audiencia de la cultura a través del análisis conjunto de artistas, consumidores y mecenas en la Europa del siglo XIII. Se puede concluir que este volumen contribuye de forma notable al enriquecimiento de los conocimientos que se poseían sobre la cultura de Europa durante el siglo XIII. Antonio Navas

LAHOZ, L, *El intercambio artístico en el gótico: la circulación de obras, de artistas y de modelos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2013, 248 p. ISBN 978-84-7299-991-6.

El libro trata de la incidencia del fenómeno del intercambio en el arte Gótico en Álava. La autora vuelve a investigar sobre la realidad del gótico en Álava con la convicción de que nuevos estudios aportarán nuevos enfoques sobre lo que supuso este arte para esta zona de la península. Después de haber analizado, en otro momento, aspectos concretos de este arte, ahora se centra más en la interrelación de los datos que ya poseía, a fin de enriquecer el horizonte de los conocimientos sobre el gótico en Álava. En este proyecto se pretende incluir las múltiples variantes del intercambio artístico, desde la circulación de obras o de artistas, hasta la de modelos y plantillas que condicionan y determinan la práctica usual. Pero también se atiende a la cultura visual de los artistas y de los promotores, que son aspectos que la historiografía tradicional apenas ha tenido en cuenta. Por supuesto es conocido que el artista medieval no pretende inventar nada nuevo, sino incorporar a su quehacer un repertorio que transformará y transmitirá posteriormente. En este sentido hay que tener en cuenta que el artista medieval suele tomar como modelo una obra anterior a la suya, en lugar de inspirarse en un modelo vivo o en una escena real. La constancia en repetir los modelos aceptados, con las variantes propias de cada artista, alimentaba la cultura visual de los hombres de la Edad Media. La tradición es tan importante en el mundo artístico medieval que, en muchas ocasiones, el prestigio de una obra depende de que muestre respeto hacia otra obra ancestral, previamente apreciada socialmente. La posibilidad de homenajear a un modelo tradicional será lo que permitirá al artista modificarlo y transformarlo conforme a su propia sensibilidad. De esta manera el arte medieval puede llevar implícito un valor ideológico (ajeno de por sí a la creación artística), o contener una reivindicación política, una dependencia institucional o, incluso, una anhelo de reforma espiritual o eclesiástica. El objetivo prioritario de nuestra autora es, por tanto, analizar todos esos repertorios, esas transformaciones, así como su alcance, su transmisión, las causas que los provocaron o la repercusión que llegaron a tener. Interesa, por consiguiente, la evolución de la práctica artística,

atendiendo a los modelos y a las posibles variantes en las que se materializan. En un mundo semejante no se pueden olvidar los promotores que, con sus gustos personales han condicionado la elección el desarrollo de la obra de arte en cuestión. La autora intenta con toda intención apurar la naturaleza y la intensidad de los cambios que han determinado en el pasado la creación y la difusión del arte. Desde esta plataforma se puede acceder con garantías de éxito a dar a conocer la cultura y la sociedad en la que nacieron esas piezas, así como la relación que tuvieron con el entorno en el que fueron creadas o exhibidas. Quien piense que el arte ha nacido para una clase social se equivoca, ya que tiene una función de espectáculo y representación social, que acaba influyendo en la obra artística en virtud del impacto que se pretende que produzca. En este estudio se intenta descubrir todos los grupos que tuvieron relación con el arte gótico, que también reflejan a una clase social más compleja que, al mismo tiempo que iglesias o capillas, creó redes de comunicación y estimuló el comercio. Por ello las piezas seleccionadas por la autora deben ser consideradas como documentos en un sentido amplio del término, por eso se ha buscado, con esta selección el que tengan claras posibilidades informativas. Como el centro artístico y la periferia están interrelacionados, las piezas de esta muestra no ofrecen un aspecto uniforme, ya que reflejan variedad en su origen, en el tiempo en que fueron creadas y en el tipo de obra concreta. En el análisis de las obras, unas son analizadas con más profundidad que otras, en razón de la documentación que poseemos o de la mayor o menor influencia que han tenido, con lo que el análisis no es homogéneo. La autora no quiere olvidar resaltar que la razón de que se crearan todas estas obras artísticas es la de su condición devocional, el ser vehículos de entendimiento con el mundo de la divinidad y que esto es lo que mejor explica su existencia. Por tanto, es primordial atender a su uso o utilización religiosa, así como a las posibilidades taumatúrgicas que pueden darse en determinados casos. El estudio está organizado en siete partes, que van desde las primeras iniciativas hasta los últimos resplandores del arte gótico en Álava. Todo el estudio va acompañado de reproducciones fotográficas de calidad. La autora nos advierte al final de que no ha pretendido ser exhaustiva y reconoce que el mayor número de piezas pertenecen al género de la escultura, que es lo que predomina en el gótico alavés. Se da cuenta de que el sistema de intercambio funciona en una primera etapa como relación entre patrono y cliente, mientras más adelante se abre paso un sistema de mercado en que se adquieren obras ya acabadas previamente. Todo este patrimonio artístico contribuye a enriquecer lo que se conoce de la historiografía alavesa, ya que refleja en sus manifestaciones las cosas que importaban a quienes se relacionaron con estas obras de arte. Antonio Navas

MARRODÁN, J. (DIR.) – ARALUCE, G. – GARCÍA DE LEÁNIZ, R. – JIMÉNEZ Mª., *Relatos de plomo. Historia del terrorismo en Navarra 1960-1986,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 589 p. ISBN 978-84-235-3348-0.

El director del proyecto abunda en la opinión de quienes piensan 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 quienes quisieron imponer sus ideas por el 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 los sucedido. Se trata de poder mirar hacia el futuro con esperanza, sin llevar a cuestas la pesada carga de una etapa nefasta, sin esclarecer 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. Eso sí, se ha proporcionado la crónica de todos aquellos atentados que tuvieron cierta importancia. Los atentados referidos se ciñen a lo que es la comunidad foral de Navarra pero se han añadido algunos relatos de personas naturales de Navarra que fueron asesinadas en otras comunidades de España. Las fuentes de estos relatos han ido apareciendo ante los autores de una manera dispersa, tanto en su composición como en los lugares en que aparecieron. De especial utilidad para su empeño ha sido el sector de la hemeroteca. Entre los diarios consultados destaca sobre todos el *Diario de Navarra,* pero también han sido consultados otros como *El Pensamiento Navarro, ABC, El País* o *La Gaceta del Norte*. Junto con la hemeroteca han contado con la ayuda de los documentos policiales, con información muy interesante, muchas veces inédita. También han ayudado las sentencias judiciales. La mayor parte de las ilustraciones que iluminan este volumen proceden del archivo del *Diario de Navarra,* aunque también hay otras procedentes de otros periódicos, del Archivo Municipal de Pamplona y de fondos particulares. Los autores resaltan el hecho de que el material más valioso con el que han contado han sido las entrevistas personales. Han logrado localizar a la mayor parte de las víctimas del terrorismo en Navarra, que han podido expresar lo que supuso para ellas el comienzo de una vida difícil y anónima. Con lo aportado por las víctimas han intentado reconstruir los acontecimientos externos junto con el relato de los sufrimientos interiores de quienes los padecieron. De esta manera 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. Quisiera añadir que 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.

Antonio Navas

PEÑALBA SOTORRÍO, M., *Entre la boina roja y la camisa azul. La integración del carlismo en Falange Española Tradicionalista y de las JONS (1936-1942),* Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 152 p. ISBN 978-84-235-3365-7.

Falange Española Tradicionalista y de las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista, fue una organización que gozó de una unidad ficticia, a pesar del empeño de Franco por integrar en un solo movimiento los dos grupos políticos

que más habían contribuido al levantamiento del 18 de Julio: el falangismo y el tradicionalismo. Esta unión ficticia no era más que el resultado de la falta de entendimiento entre los dos grupos, que no habían sido capaces de llegar a un acuerdo, antes de que se les impusiera dicha unión desde arriba. Pero la autora destaca el hecho de que hasta el presente no se han elaborado estudios capaces de evaluar de qué modo o con qué herramientas se forzó la integración del carlismo en FET y de las JONS, sobre todo teniendo en cuenta el peso políticos tan desigual que tuvieron ambas formaciones en el partido único. Esto ha desembocado en que se conozca escasamente la relación interna del falangismo y el carlismo en el seno del Movimiento Nacional. Casi todo lo que se conoce de la historia de esta integración no supera el ámbito regional, con la consiguiente falta de información sobre las consecuencias de las medidas y órdenes establecidas por el régimen a escala nacional. Con todo, esta integración no produjo solamente rechazo; produjo también colaboración. Hay que tener en cuenta que el carlismo es bastante más que un fenómeno político; supera los límites de un movimiento reaccionario o de una ideología. El carlismo está enraizado en una cultura, en una mentalidad transmitida de padres a hijos, en una tradición pasada de mano en mano a través de generaciones, con un gran sentimiento de pertenencia y arraigo que caracteriza a los carlistas, tanto si pertenecen al mellismo, como si se apuntan al integrismo o al carlosoctavismo. Hubo una masa notable de carlistas que aceptó la unificación en un principio y, aunque dejaron de estar sujetos a la disciplina de la Comunión Tradicionalista, siempre se consideraron *carlistas patrióticos auténticos*. Esta integración de tantos carlistas en FET y de las JONS nació de la adaptabilidad política, de la falta de concreción de programas y de un cierto carácter ecléctico. La autora se hace eco de opiniones que destacan que el franquismo generó lealtades dobles o contradictorias, con grados variables de colaboración, autoafirmación o abierta oposición. Este estudio muestra cómo los falangistas llegaron a ocupar la mayor parte de las jefaturas provinciales y puestos directivos, lo que generó una situación de constantes rencillas entre ellos y los carlistas, ante la imposibilidad de contrarrestar la preeminencia falangista que, según el tradicionalismo, se acercaba cada vez más a los regímenes nazi y fascistas, considerados por ellos como enormemente ajenos al verdadero ser de España. La ruptura de muchos carlistas con el partido único no fue inmediata y la autora presenta un análisis de las relaciones entre falangismo y carlismo, en el marco del proceso de integración que provocó el decreto de unificación de ambas formaciones, junto con la descripción de la conflictividad y las tensiones a que este decreto dio lugar, para posibilitar una mejor compresión de fenómenos históricos tan complejos como el falangismo y el carlismo, ante el nuevo ente heterogéneo que constituía el partido único del régimen de Franco. Entre los elementos que separaban seriamente a falangistas de carlistas hay que contar con su visión religiosa, en la que Dios era lo primero para los carlistas, mientras para los falangistas lo era la patria. También era muy diferente la concepción que ambas formaciones tenían de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, ya que los falangistas pretendían dejar de lado a la Iglesia en aras de su ideal totalitario, mientras los carlistas tenían añoranzas del Antiguo Régimen, con deseo de situar a la Iglesia en *su justo lugar* dentro de la sociedad española. Otras diferencias se manifestaban en cuestiones como el papel de la monarquía, el sindicalismo estatal o corporativo, así como la aspiración totalitaria de Falange, no compartida por el legado carlista. A Franco le fue más fácil situarse como líder efectivo de Falange y por ello fue desplazando a los carlistas de las

áreas del influencia del partido único, ya que serían menos moldeables que los falangistas, por gozar de líderes más sólidos en su seno. Aun así, no todos los carlistas opuestos al partido único, tal y como se desarrolló bajo la supremacía falangista, fueron necesariamente antifranquistas. Todo este libro arroja una gran luz sobre el trasfondo político del levantamiento de Franco, trasfondo que él procuró enfocar hacia un marco que le permitiera llevar adelante sus ideas sobre la restauración de España, sin sentirse condicionado en sus planes ni por falangistas ni por tradicionalistas. Antonio Navas

Reyes sin trono. Los pretendientes carlistas de 1833 a 1936, Gobierno de Navarra, Pamplona 2013, 113 p. ISBN 978-84-235-3347-3.

Esta publicación contiene el catálogo de una exposición realizada en el Museo del Carlismo, en Estella-Lizarra en Navarra, entre el 3 de Abril y el 9 de Diciembre de 2012. En su confección ha participado el Comité Científico del Museo del Carlismo, que ha contado con la colaboración de gran número de instituciones y particulares. Los textos han corrido a cargo del Museo del Carlismo y del Servicio de Museos y contienen las biografías de los pretendientes carlistas al trono de España a lo largo de 100 años, incorporando los principales acontecimientos de su vida, sus relaciones familiares, sus aficiones y su estilo de vida. Los aspectos de su vida privada que se presentan en esta exposición ayudan a comprender tanto la realidad de sus personas como las circunstancias en las que se movió su actividad política. La exposición constó de 170 objetos tan diferentes como fotografías, obras de arte, uniformes militares, correspondencia, otros documentos, ejemplares disecados y objetos personales, reproducidos con gran calidad en este volumen. El relato que contiene la exposición finaliza en 1936, aludiendo a la dificultad que supuso la muerte sin descendencia de Alfonso Carlos, lo que llevaría a tener que elegir una nueva línea dinástica de sucesión carlista. Se incluye al principio una genealogía de los pretendientes carlistas, que ayuda grandemente a comprender la mayor o menor validez de las aspiraciones de cada uno de los pretendientes carlistas al trono de España. Se empieza situando las aspiraciones carlistas en el contexto europeo de la primera mitad del siglo XIX. A continuación se expone la biografía sucinta de cada uno de los pretendientes, situándolos en su línea dinástica. Sin tener propiamente un aparato crítico, la verdad es que este catálogo ilustra de una manera básica y pedagógica la trayectoria de todos los pretendientes carlistas que no consiguieron ver realizados sus deseos de reinar en España. Antonio Navas

ZANARDI, Z. (A CURA DI), *Bononia manifesta. Supplemento al Catalogo dei bandi, editti, costituzioni e provvedimenti diversi, stampati nel XVI secolo per Bologna e il suo territorio,* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2014, XXXVIII+159 p. ISBN 978-88-222-6304-9.

Los bandos, edictos, constituciones y medidas siguen siendo considerados como material menor en muchas bibliotecas. La dispersión en la que se encuentran, junto con la carencia habitual de personal, hacen que cualquier estudio sobre este material tenga que ser provisional, a la espera de nuevos descubrimientos archivísticos. Pero no cabe duda de que un fruto incontestable de las investigaciones sobre este tipo de material hace luz sobre las razones que han movido a conservar gran cantidad de este tipo de productos, que orientan sobre las razones de fondo que han movido a las autoridades públicas a conservarlos, al igual que ha sucedido con los institutos de conservación o los coleccionistas privados. En este Suple-

mento se ofrecen cuatro aportaciones que ilustran la historia y la sedimentación de las principales colecciones de bandos en los respectivos institutos que tienen su sede en la ciudad italiana de Bolonia. La labor de catalogación de la Biblioteca dell'Archiginnasio produjo como efecto colateral que apareciera gran cantidad de material heterogéneo que estaba amontonado en el ático. De igual manera el fondo de impresos del Archivo General Arzobispal ha puesto a disposición abundante cantidad de tales documentos. El mayor número de bandos proviene de la Biblioteca de arte y de historia *San Giorgio in Poggiale,* un fondo que perteneció con anterioridad a la Cassa di Risparmio di Bologna. Las investigaciones se extendieron también al Archivio di Stato, muy rico también en colecciones de bandos. A esta diversidad de vías de adquisición de documentos se corresponden las diversas modalidades de conservación de la documentación que ha llegado hasta nosotros que es, sin duda alguna, considerablemente menor que la que se produjo en su momento. La mera enumeración de los diversos tipos de documentos da una idea de la riqueza que pueden contener en su interior. Esta enumeración no es exhaustiva y en ella podemos encontrar: advertencias, bandos, bulas pontificias, breves apostólicos, capítulos, concesiones, constituciones, decisiones, decretos, declaraciones, edictos, cartas pastorales, cartas patentes, motuproprios, notificaciones, órdenes, privilegios, prohibiciones, provisiones, revocaciones, renovaciones, etc. Todo este conjunto de documentos dan fe de la múltiple actividad de las diferentes instituciones boloñesas. En este Suplemento se ofrece un instrumento ulterior de investigación: el Índice de las cosas notables, que será de gran utilidad para orientarse en el mare mágnum de los 3829 bandos examinados. En cuanto al léxico, la cantidad de denominaciones relativas al orden púbico encontradas en su interior es sencillamente impresionante. También encontramos en este volumen la descripción de un centenar de tesis impresas de lectores boloñeses del Studio, que se integran en el Apéndice de *Bononia manifesta,* que incluía 83 tesis de lectores no boloñeses. El catálogo pone a disposición de todos los interesados las signaturas de un gran número de documentos, completadas gracias a las aportaciones y actualizaciones que se incluyen en este volumen del Suplemento. Todo ello ofrece un punto de referencia, no secundario, para reconstruir la vida social de la segunda ciudad del Estado Pontificio, junto con las prácticas administrativas habituales en ella. El momento histórico del que se han rescatado más documentos ha sido la segunda mitad del siglo XVI, con documentos que pueden ver incrementada su capacidad informativa si se los relaciona con las fuentes primarias, las crónicas contemporáneas y las fuentes literarias. Como complemento ilustrativo de cuanto aporta este Suplemento, tenemos también la descripción del proceso de búsqueda, catalogación e investigación del gran acervo de documentación que se estudia en estas páginas. En resumen, es de justicia reconocer la utilidad metodológica e histórica de una publicación como ésta, que ha exigido tantos esfuerzos y tanta dedicación.

Antonio Navas

9. Varia

ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale,* Edizione critica a cura di Enrico Menestò, Sismel – Edizioni de Galluzzo, Firenze 2013, XCLI+110 p. ISBN 978-88-8450-488-3.

El Memorial que se publica en este volumen contiene la información, que ha llegado hasta nosotros, de la experiencia interior de Ángela. En él se pueden encontrar un conjunto ininterrumpido de vivencias íntimas, con visiones

a borbotones en las que todo es vertiginoso, junto a los éxtasis, metamorfosis, multiplicaciones, gozos de gran intensidad, aridez, momentos en que se toca la cumbre o se desciende hasta el abismo, luces y tinieblas. El Memorial es la transcripción de una serie de relatos de ella misma, dictados a un escribiente, sin intención ninguna de ordenarlos o de teorizar sobre su contenido. Todo el lenguaje que utiliza es un lenguaje directo que se resiste a una definición concreta. A ella misma le cuesta reconocerse en lo que ha escrito su amanuense, cuando éste le vuelve a leer lo que ella misma le ha transmitido. La transcripción del hermano Arnaldo no es un modelo de corrección, ya que a veces escribe los términos tal como suenan, aunque sean términos vulgares. Para colmo de dificultades, a Arnaldo lo sustituyó un estudiante muy joven (quizás un novicio muy joven) que llevó a cabo su cometido con gran cantidad de incorrecciones y términos vulgares. El Memorial tiene todo el aspecto de una autobiografía, en la que viene narrada de una manera poco corriente una experiencia de la divinidad que tuvo realmente Ángela. En esas páginas se trata de los 30 pasos (o grados) por los que pasa una persona que progrese en el camino de la penitencia. Al final estos 30 pasos se quedarán en 26. En los primeros 19 pasos (más el comienzo del paso 20) se describe el camino ascético y penitencial de la santa. Los 7 pasos suplementarios contienen la ascensión mística de su alma. El contenido de estos pasos es realmente sorprendente: Ángela habla allí de sus visiones, de sus excesos, de sus oraciones, de sus abrazos, de sus agotamientos, de sus ternuras y ardores con la persona de Cristo; también cuenta sus pecados, los vicios hacia los que se siente tentada, la sensación violenta de la nada, la nada de la criatura, la nada del pecado, la nada del infierno, la nada del mismo Hijo de Dios cuando se hace hombre. Su itinerario oscila entre los extremos de Dios y del yo, del amor y la nada, alcanzando el punto más alto del *abandono místico, pero con la tensión consciente de un conocimiento que se resuelve siempre en un no*-conocimiento. Los primeros 19 grados son los más sistemáticos conforme a la estructura conocida del camino de los que empiezan, los que van aprovechando y los perfectos. Los últimos 7 grados están ordenados de una manera mucho menos sistemática. Aunque en las páginas del Memorial puede encontrarse algo de suavidad y gozo sobrehumanos, los rasgos que más abundan son los de experiencias realmente tremendas: el vacío, la angustia, la desolación, la aridez, el infinito, el terror, la incapacidad para expresarse. El relato que hace Ángela de su relación con Dios en estas páginas, la elevan a la categoría de una de las más importantes místicas del occidente cristiano. Todo lo indicado hasta aquí puede encontrarse en esta edición crítica del Memorial, que hay que valorar tanto más, cuanto más intrincado ha sido el camino seguido por Enrico Menestò, que no ha encontrado precisamente facilidades a la hora de establecer el texto base. Con esta edición se enriquece el legado de santa Ángela de Foligno, al disponer de un instrumento altamente fiable de todo lo que Dios le hizo experimentar en su vida interior.

Antonio Navas

AYA, A., *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús,* Fragmenta Editorial, Barcelona 2013, 139 p. ISBN 978-84-92416-70-7.

Aunque el autor nos reconoce la dificultad de su propósito, intenta acercar a cristianos y musulmanes a través de la versión aramea de los Evangelios. Utiliza para ello una versión aramea del siglo VII, editada en Egipto por Tomás

de Heraclea y revisada más tarde por el corepíscopo Policarpo. Es la versión conocida como *Pshîttâ,* usada en la actualidad por las iglesias orientales cristianas de rito siríaco, tanto las católicas como las separadas de la Iglesia de Roma. Sin intentar en ningún momento desautorizar la homilética católica de rito siríaco, el autor va a seguir el método exegético del Corán, consistente en el análisis filológico de cada término, identificando la raíz de cada uno, estableciendo sus vínculos con términos afines y descubriendo así verdaderas constelaciones de sentido que desarrollen el potencial oculto de cada palabra. En la introducción ofrece dos ejemplos de lo que llevará a cabo en el núcleo del libro: los dos ejemplos que toma, el bautismo de Jesús y la curación de la hemorroísa, son analizados filológicamente comparando cómo suenan en griego (según las traducciones basadas en este texto) para luego mostrar cómo sonarían en arameo. Es aquí en donde el autor cree que se puede encontrar un punto de encuentro, al menos cultural y afectivo, entre musulmanes y cristianos, ya que el arameo es mucho más cercano al árabe que al griego. Divide su libro en cinco grandes bloques, que contienen todos los términos del arameo de Jesús que ha seleccionado para componer este estudio: El Dios de Jesús; ¿Salvación o Sanación?; El Paraíso es donde ya estamos; La dimensión cósmica de Jesús; La propuesta mística de Jesús. Las alusiones a los Evangelios, que pueden encontrarse en el Corán, se refieren siempre a la versión aramea, que era la que conocían. A propósito de este punto resalta el autor que, para conocer bien la Torá es necesario saber hebreo, como sería necesario saber árabe para recibir la revelación del Corán, concluyendo por tanto que, para conocer adecuadamente los Evangelios, sería necesario saber arameo. Siempre busca la literalidad de los textos de Jesús, a partir de un texto (*la Pshîttâ*) que, después de todo, es una traducción al arameo del original griego en que fueron compuestos los Evangelios, de manera que por este lado la literalidad puede verse afectada. La cercanía filológica entre el arameo y el árabe es posible que haya subyugado de alguna manera al autor, dejando de lado el hecho de que no conservamos ningún evangelio original en arameo. Él piensa que hay miedo al arameo, cuando la realidad es que no tenemos seguridad de que los textos arameos de un evangelio original expresaran lo que expresa la traducción aramea del siglo VII. En todo caso este libro tiene la gran virtud de poner el acento en lo importante que es conocer las lenguas en que están expresadas los textos sagrados, como parte realmente importante (habría que decir indispensable) para su correcta comprensión.

Ignacio Jiménez

BAVIERA PUIG, T., *Pensar con Chesterton. Fe, razón y alegría,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 310 p. ISBN 978-84-9715-296-9.

Este libro es el primero de una nueva colección de Ciudad Nueva que se titula *Pensar con*. En este caso, pensar con Chesterton. En este libro se analizan dos obras de Chesterton: *Ortodoxia* y *El hombre eterno*. En la primera obra relata su itinerario espiritual hasta desembocar en el catolicismo, mientras que en la segunda se centra en la persona de Jesús y su singularidad histórica, con tanta influencia como la que ejerció y ejerce sobre la humanidad. Eso sí, el autor aspira a que el comentario a estas dos obras tan fundamentales de Chesterton, sirva al lector para gobernarse con acierto en el resto de sus escritos. En un prólogo de carácter pedagógico José Ramón Ayllón presenta, bajo el título de *Las mutaciones de Chesterton,* todas las mutaciones culturales y sociales de la primera mitad del siglo XX, que pretendían explicar la historia humana en cla-

ve materialista, y que son el punto de mira de Chesterton al objeto de desmontar su supuesta validez. Entre esas mutaciones hay que contar el positivismo, el marxismo, el darwinismo, el superhombre nietszcheano, y el pensamiento freudiano. Con este prólogo el lector puede hacerse cargo perfectamente de los estímulos ideológicos que movieron a Chesterton a escribir estas dos obras. El autor se plantea la cuestión de si es posible creer sin renunciar a razonar. Considera que, para que eso sea posible, es necesario que la fe sea *razonablemente creíble*. Cree que, para captar el amor cristiano, es preferible una disposición a la alegría, antes que una razón adiestrada en cerciorarse en certezas. Considera igualmente que, si la fe no resulta actualmente tan atractiva como debiera, no se debe a que no se pueda demostrar, sino a que los creyentes han perdido su *capacidad de alegrarse y de transmitir alegría*. Las dos obras que se comentan en este libro nacieron en un contexto polémico, tras haber sido interpelado para que aclarara sus ideas. Él recogió el guante y lo hizo exponiendo su modo de pensar, ya de corte católico, en su obra *Ortodoxia*. *El hombre eterno* fue la respuesta a una obra de H. G. Wells, en la que presentaba a Jesús, como un personaje religioso de tantos, privado de la singularidad que lo hace único en opinión de Chesterton. Estas obras suyas han tenido la virtualidad de descubrir a los lectores la transformación que el cristianismo ha operado en el interior de la persona humana, de forma completamente diversa a como lo han hecho otros mitos u otros fundadores de religiones. De las dos obras comentadas aquí *El hombre eterno* no está pensada para el público en general, sino más bien para intelectuales dotados de una amplia cultura literaria. El autor de este estudio intenta delinear una estructura que articule las ideas principales de las dos obras citadas. Aunque reconoce que no hay nada como ir directamente a los libros de los autores, en el caso de Chesterton la lectura directa puede producir un cierto sentido de desorientación que se pretende evitar con este estudio. De manera que define su propio trabajo como una mapa que sirva para orientarse en la obra de Chesterton y en su mentalidad. Incluso contempla la posibilidad de que este libro caiga en manos de alguien a quien no le interese Chesterton en absoluto. Entonces piensa que las propias ideas de este comentario, extraídas del propio Chesterton, podrían ayudar igualmente a ese hipotético lector a encontrar la auténtica alegría de vivir. Ignacio Jiménez

BEATO DOMINGO BARBERI, *El gemido de la paloma,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 151 p. ISBN 978-84-8353-610-0.

El Beato Domingo Barberi fue un religioso pasionista que es el autor de este tratado de espiritualidad mística. Tuvo ocasión de dirigir los Ejercicios Espirituales a los miembros de la Academia Eclesiástica de Roma en 1837 y el fruto de esta actividad pastoral suya fueron estas páginas, aunque el último capítulo lo escribió poco después de terminar la experiencia. Así como otros místicos sitúan simbólicamente el lugar de la unión con Dios en lugares correspondientes a su sensibilidad espiritual, Domingo Barberi, como religioso pasionista que fue, sitúa la cumbre de la unión íntima que se puede tener con Dios en esta vida, en el Calvario. Las personas que se acercan a esta intimidad con Jesús las compara con palomas. Palomas que deben ser puras y que deben estar dispuestas a estar crucificadas con Jesús, abandonadas con Jesús, muertas y sepultadas con Jesús, para resucitar con Él en la gloria eterna. En los títulos de los capítulos que componen la obra, utiliza los verbos llorar y gemir. Así, describe cómo el alma llora ante la consideración de sus propios pecados,

como efecto inmediato de haber sido herida por el amor divino. El alma gime por la Pasión de Jesús, llora las ingratitudes de los hombres y las ofensas que hacen a su Dios y llora por los males que sufre la Iglesia. Por otro lado, lamenta la soledad en la que se encuentra, puesto que se ve a sí misma lejos de Dios e incapaz de amar a Dios como desearía. También la hacen gemir las imperfecciones que encuentra en sí misma y los estados de aridez interior. Gime porque se siente totalmente abandonada y por el desajuste de sus pasiones. El último de los capítulos, aunque se refiere a un estado de tranquila unión con Dios, no parece haber eliminado, al menos en parte, los gemidos acumulados en todos los capítulos anteriores. El Apéndice A está dedicado a dos personas (*palomas heridas* en el texto), especialmente interesadas por la vuelta de Inglaterra a la fe católica: san Pablo de la Cruz y el beato Domingo de la Madre de Dios Barberi. En el Apéndice B se nos presenta, como fruto de los gemidos de los dos personajes del Apéndice A, la conversión de John Henry Newman y de otros anglicanos ilustres, como respuesta de Dios a tantas oraciones a favor de la Iglesia de Inglaterra. Todo el texto consiste en un diálogo entre Jesús y la Paloma (el alma concreta que dialoga con Él). Hay en todo el texto una cierta resonancia lejana del Cantar de los Cantares. En éste dialogan el esposo y la esposa, mientras que en nuestro libro dialogan Jesús y la Paloma, que es el alma. No hay que buscar en estas páginas un tratado de oración o de unión místicas, ya que todo el diálogo entre Jesús y el alma está expresando afectos entre ambos, sin que se nos indiquen momentos especialmente destacables como para considerarlos estadios de oración. Desde mi punto de vista estamos ante un libro más de devoción íntima con Jesús, que de teología espiritual. Miguel Gutiérrez

BERMÚDEZ, A., *Francisco, nuestro hermano, nuestro amigo,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2014, 181 p. ISBN 978-84-7057-595-2.

En este libro se recogen testimonios, entre otros, de diez jesuitas argentinos, que vivieron cerca del P. Bergoglio, bien como profesores, bien como compañeros o discípulos. Hay otras personas que prestan su testimonio, entre las cuales podemos ver el de una importante política, una mendiga, un rabino y un sacerdote de las *villas miseria* de Buenos Aires. No tienen homogeneidad, ni en su extensión ni en su profundidad. Unos respondieron a todo lo que se les requirió mientras otros sólo contestaron parcialmente. El resultado de estas entrevistas es un mosaico que presenta aspectos poco conocidos de la personalidad del papa Francisco, de su mundo interior, de sus habilidades humanas, de sus hábitos de trabajo, de sus devociones, sus inquietudes o sus amistades. Todo lo demás que se puede decir de un libro como éste, lo tiene que descubrir el lector asomándose a sus páginas. El conjunto, como si se tratara de un cuadro impresionista, no tiene el estilo del dibujo minucioso, sino más bien el de las pinceladas, quizá algo gruesas en algunos momentos, pero significativas de la personalidad que en estos momentos lleva los destinos de la Iglesia Católica. Ignacio Jiménez

CARO BAROJA J., *Una vida en tres actos,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, 95 p. ISBN 978-84-235-3377-0.

La ocasión para la reedición de esta obra de Julio Caro Baroja, de 1981, la ha proporcionado la exposición conmemorativa del centenario del nacimiento del autor, en 1914, y que está teniendo lugar en el Museo de Navarra desde

Octubre de 2014 a Marzo de 2015. Julio Caro Baroja era sobrino de Pío Baroja y siempre tuvo con él una gran sintonía intelectual y afectiva. Tanto su ciudad natal, Madrid, como la localidad navarra de Vera de Bidasoa (también conocida como Bera), lo impulsaron desde joven a investigar temas históricos y de cultura popular de esta zona de Navarra, llegando a convertirse en un estudioso de referencia en el ámbito de la Ciencias Sociales en España, en el último cuarto del siglo XX. Mantuvo una relación fuerte y constante con la Institución Príncipe de Viana, lo que lo llevó a colaborar en varios proyectos culturales importantes que han seguido funcionando hasta nuestros días. Se le encargó que pusiera en marcha el Museo Etnográfico de Navarra, para lo que recogió una primera colección de objetos etnográficos y redactó una memoria de contenidos. También participó en la puesta en marcha de las revistas *Cuadernos de Etnografía de Navarra* y *Fontes Linguae Vasconum. Studia et Documenta*. Ambas revistas siguen publicándose en la actualidad. Los editores de esta obra suya han querido acercar al lector a su figura, y para ello nada mejor que animarlo a leer este relato corto pero intenso de su vida en el que se expresa él mismo en primera persona. Este relato ha sido enriquecido con imágenes cedidas por los herederos de Julio, que contribuyen a iluminar mejor la vida del investigador que fue, vida a veces lúcida, a veces melancólica y con una seria reflexión sin concesiones sobre la España de la época en la que le tocó vivir. Siempre se consideró más un espectador que un actor de los acontecimientos a los que asistió. En estas páginas considera que su vida se desarrolló en tres actos: el primero corrió desde 1914 a 1936 y se vio truncado por la guerra civil; el segundo, de 1939 a 1945, lo describe como duro y antipático, acompañado de la muerte de los seres queridos; el tercero, desde 1945 en adelante, lo considera el más suave y placentero de los tres. Ante la petición autobiográfica que lo movió a componer estas páginas, se considera a sí mismo como un espejo de todo lo que experimentó durante su existencia. Eso sí, cuando escribe estas memorias se considera ya como un espejo viejo que *hace aguas y que refleja algo poco brillante*. En sus recuerdos testimonia que, cuando la realidad no lo ha convencido, ha preferido retirarse de ella, sobre todo desde el momento en que consideró que no le quedaba nada por hacer para integrarse en ella o para modificarla. Esta breve autobiografía es un homenaje muy acertado, que deja al lector el buen sabor de boca de un hombre sabio, consciente de sus limitaciones y especialmente clarividente a la hora de juzgar la realidad que le fue afectando a lo largo de su vida. Trinidad Parra

CASTELLI, M., *Juan Pablo II. Maestro y testigo,* San Pablo, Madrid 2014, 214 p. ISBN 978-84-285-4440-5.

La autora es licenciada en Filosofía por la Universidad Católica del Sacro Cuore, de Milán, especialista en Teología y en Lengua Española, además de periodista. Recorre en su libro muchas etapas de la vida de Juan Pablo II, de gran parte de las cuales pudo ser testigo inmediato, en su condición de periodista de televisión. Se analizan en el libro treinta temas especiales del magisterio de Juan Pablo II. En estas páginas de esfuerza por entresacar las partes esenciales y más significativas del mensaje pontificio. La autora quiere dar testimonio en su obra, de cómo este papa tocó el corazón de toda la humanidad. Ha buscado para ello una serie de palabras claves de su enseñanza, que constituyeron el hilo conductor de sus discursos y de sus escritos. Ella cree que uno de los grandes méritos de Juan Pablo II consistió en revelar al mundo el don más

grandioso que existe: el amor de Dios. Lo considera así mismo como un testigo eminente de Dios en el mundo, el más visible y el más fidedigno en cuanto a autoridad moral se refiere. Los treinta temas elegidos para confeccionar este libro, vieron la luz en un programa televisivo de la cadena italiana RAI, bajo el título de *Palabra de Karol*. Este programa fue emitido un año antes del fallecimiento del papa. En estos temas se puede saborear la doctrina del papa, que proviene de las bases del cristianismo: las virtudes teológicas de fe, esperanza y caridad; el compromiso social en el trabajo; el perdón y la misericordia; la vida y la familia; los jóvenes y el deporte; el sufrimiento y la solidaridad; el arte y la ciencia; la paz y el trabajo; el ecumenismo y la comunión; la Eucaristía y la santidad. La autora se preparó a fondo para la celebración del gran Jubileo del año 2000, considerado por el papa como el gran evento para la renovación y la resurrección espiritual de la cristiandad. Uno de los primeros trabajos de la autora consistió en reorganizar y catalogar la enorme cantidad de imágenes relativas a los primeros viajes papales. En esas imágenes ella testimonia cómo pudo captar la fuerza comunicativa de un papa verdaderamente excepcional; pudo captar detalles y gestos suyos, capaces de expresar lo inexpresable. Ella testimonia cómo pudo captar la energía divina que poseía por estar tan cerca de Dios. No podía faltar el reconocimiento de su carácter de evangelizador itinerante, con acercamiento personal a oprimidos y opresores, incluso al que intentó asesinarlo. De todas maneras la autora es consciente de que ofrece un retrato fragmentario, con el objeto de dar a conocer, recordar e interiorizar la sabiduría de un gran maestro. Hace notar igualmente cómo el día de la misericordia quedó fijado en su calendario personal: fue el día de su muerte, el día de su beatificación y ha sido el día de su canonización. No hace falta decir que toda la semblanza de Juan Pablo II, que nos presenta Myriam Castelli, está impregnada de la admiración más incondicional. Trinidad Parra

CEJAS, J. M., *Álvaro del Portillo. Al servicio de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2014, 159 p. ISBN 978-84-285-4454-9.

Este libro, biografía de Álvaro del Portillo, primer sucesor de san Josemaría Escrivá de Balaguer al frente del Opus Dei, se nutre principalmente de numerosas declaraciones de testigos directos que convivieron con Álvaro del Portillo a lo largo de su vida. El estilo de esta semblanza es novelado y ameno, como corresponde a la pluma diestra de su autor. En el conjunto de las cualidades que adornaron a Álvaro del Portillo sobresale una especialmente: su fidelidad. Fidelidad al legado de san Josemaría Escrivá de Balaguer y fidelidad a la Iglesia. En sus años jóvenes trabajó ayudando a familias necesitadas para pasar luego a ordenarse como sacerdote en el Opus Dei. Acompañó a san Josemaría a Roma, en donde fue un gran colaborador suyo. Fue nombrado consultor de la Sagrada Congregación del Concilio, presidente de la Comisión del Laicado Cat publicado el rio de Espiritualidad, anteriormente por la misma: u fisonomsemaragrada Congregacimpañesponde a la pluma diestra dólico y miembro de la Comisión de estudio sobre los medios modernos de apostolado. Fue el primer sucesor de san Josemaría Escrivá de Balaguer al frente del Opus Dei y, a partir de ese momento, secundó el proyecto de Nueva Evangelización del papa Juan Pablo II. Sentó las bases de lo que más tarde sería la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, siguiendo el deseo de san Josemaría, y que él no pudo ver realizado en vida. Junto a todo este servicio a Cristo y a su Iglesia destaca en su fisonomía humana la sencillez y la discreción con la que prestó servicios muy valiosos en el campo de la evangelización. Ignacio Jiménez

DE PABLO MAROTO, D., *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía (Escritora, fundadora, maestra),* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2014, 401 p. ISBN 978-84-7608-436-4.

El autor confiesa que es realmente difícil escribir una nueva biografía sobre santa Teresa, si se tiene en cuenta todo lo que se ha escrito y disertado sobre ella. Pero cree que esta biografía suya puede tener el atractivo de la *salsa* de su propio estilo literario, que podría hacer las veces de novedad a la hora de presentar la personalidad de la santa. Esto unido al profundo amor que profesa a la santa Daniel De Pablo Maroto, que confiesa que, para él, el conocimiento de santa Teresa es como un pozo sin fondo, de modo que resulta prácticamente imposible repetirse en temas de la santa. Con todo, hay una fuente que ha utilizado ampliamente para componerla, que es el *Pleito de hidalguía* que llevaron adelante contra la administración el padre y tres hermanos de la santa, para obtener el título de hidalgos. Esta fuente ha traído como consecuencia colateral la posibilidad de conocer mejor el pasado de la ciudad castellana de Ávila, puesto que pueden encontrarse en ella su composición estamental, la economía, el comercio y muchos otros datos curiosos que completan el perfil de la ciudad en aquel tiempo. A todo lo dicho se suma un buen número de noticias en torno a la familia de santa Teresa. Lo más novedoso que se puede encontrar en estas páginas consiste en la confirmación de algunas hipótesis, ignoradas o encubiertas por historiadores antiguos o modernos. Con todo lo dicho se nos advierte que esta biografía ni es ni pretende ser completa, simplemente porque es literalmente imposible recoger todo lo que se ha escrito sobre santa Teresa desde poco después de su muerte. Con todo, él se ha dejado conducir por fuentes fiables y convincentes, de modo que el lector pueda percibir siempre que son de total garantía. Analiza en primer lugar el tiempo en que vivió santa Teresa, con una mirada a España, Europa, América y la ciudad de Ávila. Luego se presenta el hogar y la familia, con el origen converso del abuelo paterno. Seguidamente se narra el iter de su vocación religiosa, especialmente en el monasterio de la Encarnación. Se prosigue con la descripción de las enfermedades de santa Teresa. Luego se narran las dos conversiones principales que dieron un vuelco a su vida. Dos capítulos están dedicados a las experiencias místicas de Teresa, que siguieron a sus conversiones. También analiza su papel de fundadora fijándose en dos aspectos diferentes: el de fundadora de una reforma y el de fundadora de numerosos monasterios. No deja pasar por alto la condición de escritora que adorna a la santa y termina el relato propiamente dicho con un capítulo dedicado a su muerte y a su glorificación. Dos capítulos más nos asoman al dibujo integral que hace sobre la santa nuestro autor en el primero, para terminar en el segundo centrándose en el magisterio de la doctora de la Iglesia, Teresa de Jesús. Daniel tiene muy claro, y así se deja comprobar en esta biografía, que Teresa fue humilde y veraz, que combinó la humildad y la verdad como dos realidades inseparables, expresadas con cuatro puntos de vista diferentes y complementarios: andar en verdad delante de Dios; andar en verdad delante de nosotros mismos; andar en verdad delante de los hombres; andar en verdad delante del mundo. Este trabajo constituye una magnífica aportación al quinto centenario del nacimiento de santa Teresa de Jesús, poniendo al alcance del lector lo mejor de la personalidad, la virtud y la espiritualidad de la gran santa de Ávila.

Antonio Navas

DOSSETTI, G., *«Non abbiate paura dello stato!». Funzioni e ordinamento dello stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto, Vita e Pensiero*, Milano 2014, XIII+316 p. ISBN 978-88-343-2629-9.

Esta publicación corresponde a una relación que tuvo Giuseppe Dossetti en Roma en 1951, en la sede del III Convegno nazionale di Studio dell´Unione Giuristi Cattolici Italiani. Este texto ha sido ampliamente citado posteriormente, tanto para alabarlo como para criticarlo, por su gran agudeza y por la importancia de su contenido, excelente para unos y discutible para otros. Al autor no le ha temblado el pulso a la hora de ir contra la opinión de tradiciones consolidadas en el campo de la intelectualidad católica. Él manifiesta tener una posición expresada como una profesión exacta, enérgica y constante de un finalismo necesario y definido del Estado y de su ordenamiento jurídico, en contra de las concepciones tradicionales liberales no intervencionistas, e incluso cripto-agnósticas, presentes también entre los intelectuales católicos, liberales y conservadores. El gran número de relatores en este encuentro nacional dio pie a una serie enorme de discusiones duras sobre un tema decisivo para la época, aunque siempre actual: cuáles son las funciones y el ordenamiento del Estado moderno, en relación con los ideales de libertad e igualdad, con especial atención a la legitimación del Estado para intervenir en la economía. El texto que ha tenido en sus manos Enzo Balboni para esta edición contenía numerosos errores, que no eran meramente ortográficos, sino de sentido profundo, como el de poner ética donde debería decir étnica. Ha intentado también situar el texto de Dossetti en el contexto del debate que se produjo en aquellos años, sobre todo cuando Dossetti comprendió que se estaban cerrando los espacios y las esperanzas de conseguir una profunda reforma del cuerpo social y de las instituciones. Nuestro editor ha emprendido la tarea de la edición convencido de que, tanto el tema de fondo, como las polémicas que suscitó, siguen siendo válidas para iluminar y servir como provocación saludable que ayude a buscar, reflexionar y comprender a fondo los datos considerados como esenciales e inalterables de la relación entre la persona, los grupos sociales y la comunidad estatal, que los representa a todos, cuando todos se comportan como protagonistas. El libro está dividido en cinco partes, de las cuales la primera está dedicada a las funciones y el ordenamiento del Estado moderno, a cargo de Giuseppe Dossetti. En la segunda parte se aborda la inspiración liberal y la animación social en la acción política de los católicos: la contraposición entre dos visiones de un proyecto, que se enfrentan apasionadamente. En esta segunda parte intervienen ponentes tan destacados como Aldo Moro, y Giorgio La Pira. La tercera parte está dedicada a palabras clave relacionadas con el tema: fin, finalismo, funciones del Estado, *aequalitas-aequitas,* bien común – *bonum humanum simpliciter*, conciencia, cristalizaciones, derechos sociales-funciones sociales, divisiones-separaciones de poder, felicidad humana-bienestar, justicia, libertad-tipos de libertad, masas-pueblo, partidos políticos, reforma del cuerpo social, sindicatos-organizaciones profesionales-corporativismo, sociedades intermedias-formaciones sociales, estado moderno-estado contemporáneo. La cuarta parte incluye indicaciones y profundizaciones a partir de los planteamientos de Dossetti, con tres *incursus* y otros tres *excursus*. La quinta y última parte está dedicada a la conciencia cristiana y la cultura constitucional, con aclaraciones sobre Dossetti como constituyente o sobre la coherencia entre el mundo interior y exterior según él mismo, con inclusión del sentido que tenía su dedicación política, además de un recuerdo personal. Como podrá

comprobarse a lo largo de la lectura del libro, la función del Estado es objeto de debates apasionados y de planteamientos candentes, especialmente útiles para discusiones o profundizaciones de un tema de tanta trascendencia para la vida de los ciudadanos. Trinidad Parra

DURIEZ, C., *J. R. R. Tolkien. Génesis de una leyenda,* Rialp, Madrid 2013, 235 p. ISBN 978-84-321-4277-2.

J. R. R. Tolkien es uno de los autores de más éxito desde los años 60 del siglo XX hasta nuestros días. Tolkien fue un profesor excéntrico, brillante y celoso de un mundo suyo propio muy particular. En todos sus libros intentó responder a la sed de conocer historias que tiene el común de los mortales. Su obra *El Señor de los Anillos* fue aceptada por el editor con la conciencia de que perdería dinero, cuando en realidad acabaría convirtiéndose para él en un filón de oro. Su creatividad se ha prolongado durante más de cincuenta años, inspirándose en una colección de leyendas inspiradas en su gran conocimiento de la primitiva historia y cultura del noroeste europeo, hasta construir una mitología coherente de inspiración propia. Colin Duriez se ha inspirado en el trabajo de investigación llevado a cabo por numerosos autores sobre Tolkien y su obra. Reconoce también que se han inspirado ampliamente en los propios libros de Tolkien, que le han proporcionado conocimiento, datos claros e inspiración, aunque consciente de que no son propiamente biográficos. Tolkien tuvo sus primeros años realmente difíciles, ya que era huérfano y pobre. Además se le prohibió comunicarse con la mujer a la que amaba. Por si faltaba algo vivió de cerca los horrores de la Primera Guerra Mundial. Este estudio no está pensado para eruditos, sino para cualquiera que desee adentrarse en la vida de Tolkien y en las historias de la Tierra Media. Se nos da a conocer también que el hijo de Tolkien, Christopher, preparó una edición de los escritos no acabados de su padre. Esta edición apareció en 1977 bajo el título de *El Silmarilion*. Entre estos materiales nuevos se encuentran los *Cuentos inconclusos*, así como doce volúmenes de *La historia de la Tierra Media*. Resumiendo, esta biografía novelada de J. R. R. Tolkien será especialmente útil e interesante para todas las personas que se han sentido fascinadas por su obra. Trinidad Parra

ESTEBAN BAYO, Mª. J., *Arrebatos del Espíritu. Antología poética,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 116 p. ISBN 978-84-8353-632-2.

La intención de la autora de esta antología poética es convertirse en una alabanza a Dios y servir de terapia para las almas y los corazones. La antología está compuesta de 103 poemas. Ella se califica a sí misma como poetisa creativa, que piensa que la auténtica relación del ser humano con la realidad, la verdad y el bien, se lleva a cabo viviendo y trabajando con amor cristiano. Se considera especialmente vinculada con la belleza, como resultado de una vocación artística proporcionada por Dios y que se concreta en su poesía. Desea poner su talento poético a disposición de la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Considera que el don poético con el que ha sido agraciada por Dios pertenece de alguna manera a toda la humanidad. Intenta orientar los corazones hacia fines elevados, intentando que abandonen caminos equivocados, movidos por el impulso de dirigirse hacia el verdadero Bien. Intenta volcar en sus poemas la inspiración que recibe del Espíritu y alberga la esperanza de que otros corazones se sientan movidos por la siembra espiritual que pretende. Dicho todo

esto, que resume las intenciones de la autora, habría que considerar su poesía más didáctica que lírica. Esta antología tiene unas cualidades que la hacen más apta para un tipo de público que para otro tipo. Versifica con gran facilidad y su obra está más pensada para personas sencillas que gustan del verso fácil, que para otro tipo de lectores que buscan en la poesía menos calidad formal, menos consejos al lector y más manifestación de la vida interior que el poeta lleva dentro de sí. Trinidad Parra

FERRARIO, F., *Bonhoeffer,* Carocci editore, Roma 2014, 263 p. ISBN 978-88-430-7109-8.

Nuestro autor tiene gran interés en animar al lector a acercarse directamente a las obras de Dietrich Bonhoeffer, y para ello se ha esforzado en presentar su pensamiento de modo inteligible para un público no especializado, ofreciendo su pensamiento mediante el sistema de darle la palabra al propio Bonhoeffer. De acuerdo con este planteamiento, Fulvio Ferrario ha dotado a su obra de un carácter introductorio y didáctico, de modo que espera que, cuando el lector llegue a la conclusión, ya la conozca intuitivamente por haberla captado a lo largo de estas páginas. Se disculpa por no tener espacio suficiente como para comentar adecuadamente la bibliografía que cita. La obra que le ha servido de contraste para adentrarse en el espíritu de Bonhoeffer ha sido la obra italiana de Alberto Gallas, que se puede encontrar en la bibliografía. Con este autor ha tenido grandes discusiones, al mismo tiempo que una gran amistad personal. De este contacto con Gallas y con las obras de Bonhoeffer afirma que ha experimentado en su vida una fuerte influencia, que no se limita exclusivamente a lo profesional. Aunque reconoce que el resultado de su estudio no le habría agradado completamente a Alberto Gallas. Incluso piensa que algunas de sus conclusiones lo habrían enfadado seriamente. Bonhoeffer es un pensador teológico que supera ampliamente las categorías en las que se mueve. La atmósfera que rodea su pensamiento, cuando se lo ha considerado como una moda, no llega a rozar ni de lejos la incisividad de las cuestiones que él plantea a la Iglesia, a la cultura y a la sociedad. Tiene toda una gama de registros variados, se sabe expresar de maneras muy diversas, tocando una amplia gama de registros expresivos. La imposibilidad de separar su pensamiento teológico de su testimonio cristiano ha hecho pensar a algunos que su pensamiento teológico no tendría el valor que se le concede, si no hubiera sido por el testimonio que dio con su vida. Hay tres aspectos que subraya Ferrario: el puesto de Bonhoeffer en el cuadro de las confesiones cristianas, su puesto en el panorama de la teología del siglo XX y el papel que juega su pensamiento en la actualidad. Bonhoeffer se manifiesta como profundamente luterano, cuando afirma que la libertad sólo es posible cuando se renuncia a la autojustificación mediante las obras, asumiendo la condición de pecador y entregándose a la acción de la gracia de Dios, que es el Único que nos conoce como somos sin condicionarnos, como hacen los demás. Lutero intentó que su recurso a la gracia no dejara sin ningún valor todo lo referido a la vida cristiana y Bonhoeffer (situado en otras coordenadas históricas), se pronuncia contra un tipo de protestantismo que, apoyándose en el valor absoluto de la gracia, cae en la ilusión de pensar que se puede prescindir por ello de una vida en la gracia que se exprese mediante la obediencia a Dios. Lutero nunca se encontró con una esfera temporal que quisiera sustraerse a la obediencia a la Palabra de Dios. Bonhoeffer se encontró precisamente con todo lo contrario: una esfera temporal claramente anticristia-

na, seriamente dispuesta a combatir todo lo que pudiera proceder del cristianismo. Su admiración por el Lutero de la primera hora tiene mucho que ver con la actitud de curiosidad simpática que tuvo hacia el catolicismo. En sus contactos con Barth queda claro que Bonhoeffer muestra su prevención contra el posible hecho de que la problemática histórico-crítica sirva sobre todo para domesticar el desafío que la Escritura hace a la Iglesia. Un ámbito que él considera adecuado para mantenerse en la herencia descubierta por la reforma luterana es el del liberalismo teológico. Éste es un punto en el que se diferencia claramente de Barth, insistiendo particularmente en la importancia que tiene la hermenéutica. Su experiencia lo lleva a estos planteamientos, ya que se ha encontrado compartiendo la conspiración contra el régimen nazi con hombres y mujeres secularizados de su propia familia, con los que ha vivido en común los riesgos de su oposición al nazismo. No se siente atraído por los sistemas democráticos ni por los socialistas, con lo que en su búsqueda de un modelo político de la sociedad intenta más bien bucear en el pasado que inspirarse en el presente. Parece que Bonhoeffer no contaba con el protestantismo como la Iglesia del pueblo, pues las estadísticas demuestran que ya no lo es; piensa más bien en una Iglesia de minorías, en la que la heterogeneidad en la fe estará presente como un elemento constitutivo. Una Iglesia oficial puede intentar mantenerse con un lenguaje oficial pero una Iglesia de minorías sólo sobrevivirá si sigue siendo fiel a su propia vocación de testimoniar, de la forma más sencilla, la palabra que Dios dirige a la humanidad. Por ello, incluso admitiendo que su teología pueda ser considerada obsoleta, su valor como levadura para el futuro es incontestable. Este estudio de Fulvio Ferrario puede ayudar seriamente a recoger lo mejor de la herencia de un Dietrich Bonhoeffer, luterano hasta la médula, con trazos de tanta libertad en la expresión de su fe como los que tuvo el propio reformador en su momento.

Ignacio Jiménez

GARCÍA MACHO, P., *Diario espiritual, propósitos y promesas de Santa Gema Galgani,* Monte Carmelo, Burgos 2013, 195 p. ISBN 978-84-8353-564-6.

Pablo García Macho, religioso pasionista, publica en estas páginas el diario espiritual, los propósitos y las promesas de Santa Gema Galgani, todo ello traducido al castellano. Pero, con un gran sentido pedagógico aborda previamente una serie de temas que pudieran ayudar al lector a entender mejor los escritos de Santa Gema Galgani. Entre esos temas destaca la relación personal de la santa con su ángel de la guarda, que llega incluso a amenazarla con que no lo vería más si no fuera mejor de lo que era en ese momento. Santa Gema se confesaba con mucha frecuencia y Pablo García Macho nos indica que, según la mentalidad de la época, no es solamente porque quisiera lucrar la gracia del sacramento, sino porque sinceramente se sentía pecadora y necesitada de perdón. También atrae la atención sobre su afectividad, muy sensible a raíz de las pérdidas familiares que tuvo, especialmente su madre, luego su padre y su hermano más querido. Toda su espiritualidad acaba enfocándose hacia la oración y los sacrificios por los pecadores, lo cual la hace sentirse especialmente cercana a San Gabriel de la Dolorosa y a Santa Margarita María de Alacoque, tan ligada a la expiación por los pecados ajenos tal y como ella recibió en sus revelaciones del amor del Corazón de Jesús hacia los hombres. Gabriel de la Dolorosa se unió a la compañía de su ángel de la guarda (dejándose ver por ella) para ayudarla en sus dificultades para ser tal y como la quería Jesús. Dedica también unas líneas a los dos directores espirituales que tuvo la santa:

mientras el sacerdote Juan Volpi (más adelante obispo) fue el primer confesor de Gema, el padre pasionista Germán de San Estanislao fue su verdadero director espiritual. Volpi no acabó nunca de aceptar los fenómenos extraordinarios que se producían en la vida de Gema; Germán supo secundar en ella la obra de la gracia. Dentro de esta pedagogía de preparación a los escritos de la santa, también ofrece el autor una explicación sobre la diferencia que existe entre propósitos y promesas, para que no se confunda el lector cuando entre en los textos correspondientes a una cosa y a otra. Pablo García Macho termina este libro animando a los lectores a imitar a Santa Gema, más que a admirarla, ya que su canonización tuvo (como en todos los casos) la función de animar a los cristianos a ser santos como ella lo fue por su docilidad a la acción de Dios.

Miguel Gutiérrez

GERL-FALKOVITZ, H.-B., *Romano Guardini (1885-1968). Sa vie et son oeuvre,* Éditions Salvator, Paris 2012, 550 p. ISBN 978-2-7067-0747-6.

La autora intenta trazar de nuevo las múltiples facetas intelectuales y espirituales de Romano Guardini, pedagogo y predicador fuera de lo común, del que considera que es muy conveniente hacer notar la actualidad que sigue teniendo su mensaje. La autora fue directora del Château Rothenfels, del que hizo Romano Guardini un centro de espiritualidad relacionado en particular con los jóvenes. Ella no lo conoció personalmente pero, como directora del centro, pudo ir conectando con todo lo que su memoria había dejado tras de sí. Descubrió, en contacto con las personas que lo habían tratado, que era citado con veneración en la mayoría de los casos, aunque tampoco faltaban personas que rechazaban a Romano Guardini en su conjunto. Después de un primer momento en que pensó en recoger los recuerdos de todas las personas que trataron a Romano Guardini, sin llevar a cabo esta idea, movida por una editorial alemana se puso manos a la obra, dando como resultado la obra que se presenta aquí. Ella confiesa que el trabajo no le resultó agotador, a pesar de su densidad, sino que siempre lo consideró como un *yugo ligero,* debido sobre todo a la sinceridad entusiasmante que encontró en los escritos de Romano Guardini. Este libro es fruto de un gran esfuerzo de investigación, tanto por la incorporación del contenido de los documentos existentes en los archivos, como por las entrevistas con quienes conocieron personalmente al biografiado. La autora advierte que los escritos de Romano Guardini ya habían dejado de tener interés unos cuantos años antes de su muerte, por esto en nuestros días se preguntan muchas personas quién era Romano Guardini, Entre otras cosas porque su estilo no corresponde ya al que se usa en nuestros días. Pero su estilo sigue teniendo el sello de lo que es verdadero, de lo que es justo, de lo que abre un camino nuevo. Son muchísimas las personas que lo conocieron, que todavía viven. Cuando se habla con ellas se capta en su rostro una alegría especial que las ilumina, provocada por el recuerdo de su viejo maestro, con el que descubrieron cosas preciosas y raras. Es curioso comprobar que estas personas tienen unas orientaciones originales o intelectuales muy variadas y que, sin embargo, todas estas orientaciones diferentes han nacido de haber escuchado las mismas cosas de la boca del maestro. La fidelidad a la verdad, tan característica de Romano Guardini, es la que parece explicar esta diversidad, fruto de la libertad que concedía a-* sus oyentes, a la hora de articular sus propios puntos de vista. De entre las características de su personalidad cabe destacar algunas más sobresalientes. Para esto habría que empezar por recordar que fue presbítero

de profesión y por vocación, a pesar de los inconvenientes que una vocación como ésta podría plantearle entorno al año 1900. Según él, la obediencia a su obispo fue la que le permitió conservar la fe, a pesar de las dudas que pudieron afectarle en algunos momentos. Su postura, entre la libertad y la institución, ayudó a muchas personas a superar las paradojas eclesiales de ser institución divina y obra humana, gracia divina y organización jurídica, expresión libre de amor y exigencia de obediencia. Cristo estuvo siempre presente en sus predicaciones, pero no como exegeta del Nuevo Testamento, sino como alguien con capacidad de transmitir a los demás el rostro de Cristo. Tuvo también una gran influencia en la renovación litúrgica católica del primer tercio del siglo XX. Supo guardarse para sí las cuestiones insolubles, que no habrían tenido otro efecto que el de confundir a los creyentes y se comportó en todo momento como un verdadero educador. En este sentido brilló de manera particular al defender la corporeidad como soporte de la espiritualidad, afirmando que el cuerpo es algo más que la fachada de la interioridad humana. La formación que dispensaba Romano Guardini no estaba destinada solamente a sobrevivir en medio de las dificultades, sino a vivir de una manera firme y auténtica. La vida, según él, debería saber soportar que las tensiones pasaran a través de ella, con capacidad para integrar las polaridades que surgen de las tensiones inherentes a la misma vida y que no pueden obviarse por más que se pretenda hacerlo. Además de su capacidad como educador, mostró también una verdadera capacidad como enseñante: todo su pensamiento busca la mirada y la luz, su actividad teórica pretende constantemente aclarar y desentrañar el pensamiento propio y el ajeno, con un estilo que se inspira en Platón, Agustín y Tomás de Aquino. Percibe la interacción existente entre la contemplación del mundo y de la fe, con vistas a procurar en sí y en los otros una fe viva. Su enseñanza se desarrolla en círculos concéntricos porque desde cualquier lugar vuelve al corazón de su pensamiento. Con esta biografía la autora pretende (y creo honestamente que lo va a conseguir) que se conozca el pensamiento y la obra de Romano Guardini, y que se reconozca lo importante que puede ser para la teología futura y para los lectores que se asomen a sus obras.

Antonio Navas

González Velasco, M., *Beato Avelino Rodríguez Alonso, de Santiagomillas. Mártir agustino leonés. Diócesis de Astorga,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2014, 319 p. ISBN 978-84-15659-19-8.

A la hora del testimonio supremo, cada mártir expresa lo que en ese momento lleva más en el corazón. En el caso del Beato Avelino Rodríguez Alonso, lo que más recuerdan quienes lo conocieron fue el haber rechazado la libertad que se le ofrecía, si no salían con él todos los demás presos, y el perdón de sus enemigos, expresado de todo corazón. El hagiógrafo Modesto González Velasco, tiene una amplia experiencia en biografías de mártires y de santos, con lo que contamos con la garantía de un autor que domina a la perfección el género hagiográfico. Se ha inspirado tanto en documentación escrita, como en material impreso, de acuerdo con la excelente tradición investigadora y científica de los Ermitaños de san Agustín. Entre los testimonios de las matanzas que se efectuaron en Paracuellos de Jarama el autor cuenta con el relato recibido por un joven agustino que, ya en 1939, oyó de labios del Alcalde, de su Secretario y de otras personas que fueron testigos de las matanzas del 28 de Noviembre de 1936. Los detalles de estas entrevistas de publican en apéndice al final de

este volumen. En las fuentes y en la bibliografía se puede comprobar cómo Modesto González Velasco ha recogido todo lo que otros compañeros suyos habían escrito anteriormente, aunque de modo más breve, sobre el Beato Avelino. También se ha inspirado en los datos recogidos en el proceso diocesano de beatificación y en la propias cartas del padre Avelino, cuyos originales se conservan mecanografiados. Entre los archivos consultados podemos encontrar el Universitario de Salamanca, el Diocesano de Astorga, el Archivo Municipal de Santiagomillas, y el Archivo Provincial de la Provincia Agustiniana Matritense (APAM). La familia del padre Avelino ha colaborado con el autor aportando cartas, fotos y documentación variada. En la primera parte del relato se presentan su niñez, su adolescencia y su juventud. En la segunda parte, su vida como religioso agustino. En la tercera parte, la persecución religiosa. En la cuarta, la prisión, la pasión y el martirio. En la quinta nos encontramos con el proceso diocesano de beatificación. En la sexta se nos ofrece una semblanza del mártir en tres memorándums, de tres personas distintas. En la séptima parte tenemos los escritos del padre Avelino. En la octava y última parte tenemos las fuentes, la bibliografía y los apéndices. En suma: una estupenda biografía del padre Avelino, centrada históricamente, con sobriedad y precisión, en los acontecimientos que se desarrollaron durante la persecución contra la Iglesia Católica en España a partir del 14 de Abril de 1931. Antonio Navas

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Gerardo Gil Leal (1871-1936). Mártir agustino, apóstol de El Escorial,* Ediciones Escurialenses, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) 2013, 301 p. ISBN 978-84-15659-09-9.

En el caso de nuestro biografiado, no tenemos solamente la semblanza heroica de un mártir sino que se nos presenta la vida evangélica de quien fue considerado *Apóstol de El Escorial:* el padre Gerardo Gil. Fue un hombre que tuvo, entre sus opciones apostólicas, la de proporcionar casas económicas a quienes no tenían recursos para una vivienda normal. También se significó con la Caja Popular de Ahorros, con la Caja Dotal y con las escuelas dominicales. No por ello descuidó el apostolado de la pluma, escribiendo con frecuencia en periódicos y revistas, tomando como tema las obras sociales que realizaba, al objeto de obtener ayudas para estas iniciativas caritativas. En el proceso diocesano se resaltaron de modo especial su bondad y sus virtudes como algo que todos los que lo habían tratado captaban a primera vista. Esta biografía está dividida en varias partes. La primera trata de su nacimiento, niñez, adolescencia y juventud (1871-1888). La segunda es su etapa de religioso agustino (1888-1936). La tercera describe las obras sociales que llevó a cabo entre los años 1931 y 1936. La cuarta presenta la persecución religiosa y el martirio (1931-1936). En la quinta se analiza el proceso de su beatificación. En la sexta se dan a conocer sus escritos. En la séptima se recopilan las fuentes y bibliografía que han servido al autor para componer esta biografía. En la octava encontramos los escritos suyos que quedaron inéditos. Se añaden dos apéndices: Homenajes al Beato Gerardo Gil y Setenta agustinos sacrificados en Paracuellos del Jarama. El biógrafo se ha servido tanto de archivos religiosos como civiles, así como del asesoramiento y el buen sentido de personas comunes como el taxista que le ayudó a introducirse en rincones a los que difícilmente habría llegado por sí mismo. El autor muestra, con las fuentes y la bibliografía que aporta a esta semblanza, que ha hecho un trabajo serio y científico, en donde la piedad y la santidad del protagonista se

muestran a través de los hechos que se narran con seriedad, sin concesiones fáciles a una piedad más o menos superficial. Antonio Navas

GONZÁLEZ-BALADO, J. L. – PALYFOOT PAIGE, J. N., *Beato Pablo VI. Un gran Papa largamente incomprendido,* San Pablo, Madrid 2014, 173 p. ISBN 978-84-285-4553-2.

Los autores de este libro se consideran de poca relevancia como para avalar una biografía sobre un gran papa, como fue Pablo VI. Por eso inician su estudio con un prólogo en el que hablan de este papa personalidades realmente importantes, que lo conocieron personalmente. De estas personalidades, unas siguen vivas mientras que otras han fallecido. Los autores están convencidos de que hay incluso testimonios que pueden ser considerados de más valía que los aportados por ellos, y que no han sido incorporados en estas páginas, aunque subrayan el hecho de que los testimonios recogidos en estas páginas resultan de por sí convincentes y válidos. El que fue su secretario personal testimonia el amor apasionado de Pablo VI a Cristo, que lo llevó a un servicio generoso e incansable a su Iglesia. Carlo Maria Martini atestigua que vio en él a un hombre profundamente creyente, humilde, disponible y atento al diálogo, continuamente deseoso de ayudar a los demás y temeroso de poder molestarlos, con el don de una gran perseverancia en las pruebas a las que se vio sometido. Dionisio Tettamanzi subrayó, en una semblanza sobre el papa Montini, su coraje para salir al paso de la modernidad. Entre quienes analizaron su figura, se destacan rasgos suyos como la fidelidad a la doctrina católica y a la tradición, con actitudes firmes contras las tendencias secularizantes y disgregadoras que surgían tanto en el seno de la sociedad como de la Iglesia, pero siempre con la mira generosa de evitar fracturas o sanar incomprensiones. Siempre estuvo atento a las problemáticas del mundo moderno y del hombre concreto, con el ánimo siempre preparado para escucharlo y servirlo. A través de sus encíclicas se puede comprobar cómo supo intuir los nuevos horizontes de la historia y de la evangelización cristiana, especialmente en el plano ecuménico y en las relaciones internacionales. Entre sus rasgos personales destacan su altura intelectual y humana, su inteligencia, la finura de su ánimo, su sensibilidad artística y literaria, así como su capacidad de escucha y amistad. Sacaba de la oración y de la contemplación toda la fuerza que necesitaba para su servicio a la Iglesia y a la humanidad. Nunca dejó de ser pastor y sacerdote, a pesar de que gran parte de su vida la pasó rodeado del papeleo de la curia o pisando alfombras diplomáticas. En cuanto fue llamado a la sede de Milán, se pudo comprobar su calidad como pastor, que no necesitó de ningún tipo de adaptación a su nueva situación. Hubo, no obstante, quien no supo captar esta honda cualidad suya, confundiendo sus modos pastorales con los modos meramente políticos o diplomáticos. Su encuentro con los líderes mundiales, nacían de su ánimo pastoral, no de cálculos políticos humanos. Ante ellos siempre se manifestó a favor de la vida, en favor de los más necesitados, utilizando para ello un conocimiento profundo de la época en la que le tocó vivir. Se lo podría definir como un experto en humanidad, cuya alma de pastor lo llevó a practicar una política de alto bordo, en beneficio del rebaño. Fue un papa claramente antitotalitario, como lo demuestran sus diferencias con el régimen del general Franco, en España, como digno hijo de un padre que fue uno de los iniciadores del movimiento social católico en Italia. Quiso ser en todo momento testigo de alegría, en opinión de Carlo Maria Martini, apasionado amante de la Iglesia, artista del

diálogo, enamorado de Dios y profeta del Vaticano II. Nació para la unidad y el diálogo, hablando más con los gestos que con las palabras. En suma, un papa soberbio, para unos tiempos difíciles, al que la historia hará progresivamente justicia, una vez pasadas las turbulencias que le tocó afrontar y ante las que reaccionó como el gran creyente que fue. Antonio Navas

GOVEKAR, N., *El rojo de la plaza de oro. Entrevista a Marko Ivan Rupnik sobre arte, fe y evangelización,* Monte Carmelo, Burgos 2013, 199 p. ISBN 978-84-8353-582-0.

El padre Mario Rupnik, del que se cuentan más de cien mosaicos en grandes catedrales, santuarios famosos, iglesias y capillas de características diferentes, ha esparcido su arte por gran cantidad de países. Juan Pablo II tuvo mucho que ver en la celebridad de la que ahora goza, a raíz de encargarle en el Vaticano la decoración de la capilla *Redemptoris Mater.* Sus fuentes de inspiración son variadas; entre ellas está el período paleocristiano con el arte de las catacumbas, el oriente bizantino, el románico y el arte moderno en general, para aprovechar también de él lo que le es útil para sus creaciones artísticas. Como teólogo que es, da a sus obras una coherencia y una articulación internas que corresponden en gran medida a su espiritualidad y a sus experiencias personales. Estas entrevistas tuvieron lugar a lo largo de una semana, con la conciencia de que el resultado iba a ser tremendamente apretado, necesitando una ampliación mayor de lo que permitían estas páginas. La autora nos advierte de que tiene mucho más material del que publica y que ha hecho una selección de los temas que le han llamado más la atención. En ningún momento se buscó llevar a cabo estas entrevistas siguiendo un planteamiento sistemático, con lo que nos advierte ella misma de que el resultado tampoco tiene nada de sistemático. En el primer día se reflexiona sobre la fe y su papel fundamental en la vida cristiana; es especialmente relevante el encuentro vivo con Cristo para que esa fe pueda vivirse, saliendo del propio interés para abrirse al amor generoso. El segundo día estuvo dedicado a la Iglesia, cuyo icono más visible es el templo; aquí Rupnik no se decide por ningún tipo de arte en particular, ni por ninguna época concreta, ya que todo arte sería una manifestación de la encarnación del Verbo y, por tanto, vehículo de su mensaje. El rostro de Cristo ocupa el tercer día; Cristo nos hace hijos del Padre insertándonos en la Iglesia mediante el bautismo; la gran preocupación que debe animar el arte cristiano es la de revelar a Cristo a los demás. El cuarto día sirvió para abordar el lenguaje del arte litúrgico, que debería ser un lenguaje que aunara el mundo presente y el mundo futuro; el símbolo artístico se transfigura en una realidad superior, una realidad siempre viva, que implica a quien lo contempla; la acogida del símbolo abre la puerta a la belleza y al amor, ya que ese símbolo nos hace experimentar de alguna manera que somos amados por Dios; el Espíritu Santo es el sugeridor por antonomasia de los símbolos que transmitan mejor esta realidad. En el quinto día se habló de la creatividad cristiana, que tiene su raíz en la Pascua, o sea, en Cristo resucitado; el valor final de todo (el valor escatológico) es que la revelación hace patente la salvación humana por parte de Dios; se experimenta que esta vida no es la definitiva y que todo apunta a una vida infinitamente mejor e inagotable. En el sexto día Rupnik compartió su experiencia personal y la de los artistas del Centro Aletti, que él dirige, en donde trabajan artistas de distintas nacionalidades y procedencias pero que se sienten todos unidos espiritualmente por medio de la oración y la celebración

de la Eucaristía; algo fundamental a la hora de poder dibujar en el mosaico y en los demás el rostro de Cristo. El séptimo día está dedicado al camino hacia la transfiguración, ya que todo, conforme a la tradición cristiana oriental, está llamado a ser transfigurado, de acuerdo con la enseñanza de San Pablo; toda la materia, incluso la piedra, lleva la impronta del Logos y puede ser vehículo de transmisión del amor de Dios en Cristo; este punto nos revela de una manera especial la inspiración oriental cristiana, tan indispensable para cualquier artista que pretenda crear un icono con ese tipo de inspiración. El libro será de una gran utilidad para cualquier persona, artista o no, que se interese por la manera en que deberían unirse arte y espiritualidad, para producir imágenes que contribuyan con su mera presencia a la evangelización. Trinidad Parra

GRANDI, N., *Fondamenti di tipología lingüística,* Nuova edizione, Carocci Editore, Roma 2014, 126 p. ISBN 978-88-430-7319-1.

El autor nos advierte desde el principio de que en este momento se hablan sobre el planeta más de 6000 lenguas diferentes, sin tener en cuenta, por tanto, las que han desaparecido como consecuencia de los acontecimientos históricos. Nicola Grandi está convencido de que las diferencias que se dan entre las lenguas no son fruto de la casualidad, sino que se producen conforme a principios generales válidos, que convendría desvelar. Él aspira a lograr el éxito de identificar tales principios, con lo que en este libro estaríamos ante un estudio sistemático de la evolución lingüística diversificada. A lo largo de estas páginas se esfuerza por clasificar las lenguas histórico-naturales de acuerdo con las afinidades estructurales sistemáticas que existen entre todas ellas, dejando de lado sus lazos posibles de parentesco, así como sus propias relaciones genéticas. La edición revisada que presenta el autor proporciona una visión panorámica inicial sobre los principios fundamentales, las articulaciones principales y las implicaciones que pueden darse al aplicar esta disciplina. Este pequeño tratado se inicia con una descripción de lo que son las nociones introductorias de la tipología lingüística, relacionándola con la sintaxis, la morfología, la fonología y el léxico. Previamente se ha presentado el ámbito de estudio, junto con los métodos de investigación y los objetivos que se persiguen. Una de las conclusiones del enfoque de tipología lingüística concluye que no hay tipos puros a la hora de la clasificación tipológica y genética de las lenguas. A continuación se habla sobre los universales lingüísticos absolutos e implicadores, buscando explicarlos y mostrar sus tendencias. Seguidamente se analizan la tipología y el contacto interlingüístico, para lo cual se examina la tipología de área, así como la noción de área lingüística y la descripción de algunas de dichas áreas. Como ejemplos de sueños rotos presenta el del Mediterráneo y el del Báltico. Sigue el autor sus planteamientos relacionando la tipología con la mutación lingüística. En relación con esto nos presenta el paradigma dinámico, los tipos estables y los tipos frecuentes, así como los tipos desviados, cuando la diacronía explica la sincronía. También se estudian las implicaciones universales en relación con la mutación lingüística y termina esta sección con una pregunta: ¿se puede prever la dirección de la mutación lingüística? La última parte del libro está dedicada a los márgenes de la tipología. Aquí se aplica la tipología a los dialectos, también a la variación sociolingüística y al aprendizaje de los idiomas. En la evolución de las lenguas, éstas sufren presiones internas y externas, siendo más fuertes estas últimas, hasta el punto de poder anular lo conseguido por la paciente evolución interna de las mismas, como cuando una ola imprevista

barre un castillo de arena en la playa. El autor concluye que, si bien es muy difícil seguir la pista tipológica común de lenguas extraordinariamente diferentes o enormemente lejanas en la geografía o en la cultura, hay que concluir que, pensar que cada lengua es tan original que no tiene nada en común con el resto de las lenguas del planeta, es sencillamente inadmisible. Trinidad Parra

GUTIÉRREZ CARRERAS, P. – ABRADELO DE USERA, Mª. I. (ED.), *Chesterton de pie,* CEU Ediciones, Madrid 2013, 339 p. ISBN 978-84-15382-74-4.

Los editores (editor y editora) advierten al lector, en la introducción, sobre el hecho de que Chesterton nunca fue amigo de dar datos precisos sobre las personas a las que biografió. Por ello en este trabajo ellos han prescindido de tales datos, siguiendo el estilo de la persona a la que dedican su estudio. Se sienten movidos a tratar nuevamente de la figura de Chesterton porque siguen constatando que no acaba de pasar de moda y de ahí el título del libro, que indica que Chesterton sigue de actualidad. Sigue suscitando interés a través de sus obras y ello los ha impulsado a volver sobre su figura a través de estas páginas. La ocasión se la presentó un congreso organizado en la Universidad CEU San Pablo con motivo del 75 aniversario de su muerte. Los editores forman parte de un club, el Club Chesterton, en el que llevan reuniéndose más de cinco años en torno a su figura. Han podido comprobar que Chesterton tiene lectores en cualquier rincón de España y también que la mayor compilación realizada en español, de sus obras, ha sido realizada en Méjico y ha sido utilizada en el congreso al que se refieren los trabajos que se presentan aquí. Según la opinión de los autores, a Chesterton se le podrían aplicar gran cantidad de adjetivos sorprendentes como: poliédrico, multiforme, inabarcable, inagotable, titánico, incluso homérico (esto como reflejo del uso de este adjetivo en la película *El hombre tranquilo)*. Participaron en el congreso mencionado grandes especialistas de ambos lados del Atlántico, así como el presidente de la American Chesterton Society. La mayor parte de los trabajos presentados en el congreso han encontrado lugar en este libro y en ellos se puede observar la diversidad de los temas y de las obras de Chesterton sobre las que se diserta, aunque quedan otras muchas obras que no han encontrado reflejo en las aportaciones del congreso. Esta publicación tiene como gran objetivo el de volver una vez más sobre Chesterton, por considerar inigualable la genialidad del escritor inglés. Los editores comparan la obra de Chesterton con los estudios que se encuentran en este libro y afirman que es como comparar la obra de un gigante con unas cuantas glosas. El contenido del libro está organizado en cuatro partes. En la primera los estudios se concentran en la personalidad del propio Chesterton como hombre. En la segunda se analizan el pensamiento y la literatura en su obra. La tercera está dedicada al periodismo y la crítica literaria en sus escritos. La cuarta trata sobre la conversión del propio Chesterton al catolicismo, que incluye un trabajo sobre su obra *Ortodoxia*. En sus páginas podemos encontrar aspectos de su personalidad realmente interesantes, como el de una cierta capacidad profética, sus ideas de filosofía verdadera para un tiempo desesperanzado, la filosofía del humor y la cerveza, su interés por la caballería andante, la vía de la ejemplaridad, la naturaleza del mal vista desde la razón y la fe, la mujer a lo largo de sus obras, la discusión entre enamorados, su admiración por san Francisco de Asís como hombre que irradia felicidad, la libertad creadora que muestra en sus obras, su presencia en la cultura popular, las razones que hicieron tardía su conversión, la fe y la razón en su obra *Ortodoxia*. En con-

junto, un volumen de lo más interesante, que servirá a muchos que no conocen a Chesterton a introducirse en su personalidad y en su obra y, a los que ya la conocen, les servirá de profundización e incluso de enriquecimiento ulterior de sus conocimientos sobre Chesterton. Trinidad Parra

GÜZELMANSUR, T. (HG.), *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrif) durch Juden und Christen. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014, 223 p. ISBN 978-3-7917-2576-5.

El Corán acepta las escrituras reveladas de judíos y cristianos (la Ley, los Salmos y el Evangelio), sin hacer distinciones entre estas fuentes de la revelación pero, al mismo tiempo, afirma que tanto judíos como cristianos han sido, y son, infieles a su respectiva revelación. Esta mentalidad se puede comprobar todavía en ediciones y comentarios actuales al Corán, en donde se presenta como demostrada esta supuesta falsificación de las escrituras por parte de los judíos y los cristianos. Da la impresión de que creen algunos autores musulmanes que está más que probado que ya no se conservan las escrituras sagradas originales ni de judíos ni de cristianos, por la infidelidad de éstos respecto a la conservación de sus escrituras. De aquí se deslizan a la conclusión de que, puesto que las escrituras originales de la revelación cristiana y judía se han perdido, solamente queda el Corán como escritura revelada fiel a la palabra divina, a la que todos los creyentes deberían prestar acatamiento. Quienes sostienen este punto de vista se basan, entre otras cosas, en las diferencias que encuentran entre los cuatro evangelios, así como en el hecho de que lleven como autores de estos textos a nombres humanos como Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Consideran también que hay auténticas contradicciones entre las previsiones mesiánicas de los profetas y la muerte en cruz de Jesús. Por todo ello afirman que el Corán es la única escritura que puede defender con toda seguridad su procedencia directamente divina. Sería por tanto la escritura definitiva que vendría a corregir las falsificaciones que los judíos y los cristianos han permitido en sus textos sagrados revelados. En este volumen se presenta la acusación de falsificación de textos desde la perspectiva de la teología islámica, desde la perspectiva de las ciencias de las religiones y desde la perspectiva de la teología cristiana. Importa por tanto, y de eso se trata en este libro, dejar claro lo que opinan los modernos exegetas islámicos, así como las respuestas que pueden ofrecer los cristianos a sus puntos de vista. Para exponer el punto de vista islámico se ha pedido la colaboración a dos teólogos musulmanes, un hombre y una mujer. Tres teólogos cristianos responden a los planteamientos islámicos intentando aclarar un punto de vista de tanta importancia, que condiciona de hecho la visión deformada que tienen muchos musulmanes de las religiones judía y cristiana. De este estudio pueden sacarse unas cuantas conclusiones de gran interés: no es posible establecer con claridad a qué corresponde el vocablo *evangelio,* en singular, que supuestamente habría sido falsificado, ni a qué grupos concretos de cristianos se está refiriendo; debería quedar claro que, al contrario de lo que sucede con el islam, el cristianismo no es una religión de un libro o de unas escrituras, ya que la revelación cristiana no se apoya en los textos conservados sobre la vida de Jesús y su obra, sino en su propia persona, que es la verdadera Palabra de Dios para los creyentes; esto lleva a la conclusión de que no son los libros ni las escrituras los elementos que nos transmiten la revelación divina a los cristianos sino el propio Jesús a la luz

de su resurrección; fue precisamente desde su persona, desde donde su doctrina fue transferida a las escrituras inspiradas; también se subraya en el libro que las diferencias que se pueden constatar en las escrituras cristianas provienen de que los escritores sagrados no son meros portavoces de lo que reciben, sino que actualizan el mensaje recibido y lo transmiten en calidad de testigos de esta revelación. Aunque los autores no creen haber agotado la problemática existente, sí creen poder contribuir con este texto a un mejor entendimiento entre judíos, cristianos y musulmanes. Porque a partir de todo lo expuesto en estas páginas el diálogo entre todos ellos puede volverse más profundo y más fructífero. Ignacio Jiménez

ITURBE SAÍZ, A. – TOLLO, R. (COORD.), *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte, Tomo I: Estudios y láminas,* 366 p. ISBN 978-88-98033-20-1.
ITURBE SAÍZ, A. – TOLLO, R. (COORD.), *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte, Tomo II: Corpus iconográfico,* 366 p. ISBN 978-88-98033-20-1.

Esta publicación es un magnífico homenaje a un gran santo, como fue Santo Tomás de Villanueva. Su devoción sigue viva en el pueblo cristiano después de cuatro siglos, como testimonio de la profunda huella que se conserva en él como figura de primer orden de la renovación de la orden agustiniana y de la Iglesia en España en la primera mitad del siglo XVI. Fue figura destacada en la docencia, en el gobierno y como pastor de la diócesis de Valencia, en donde brilló especialmente por su caridad para con los pobres. La obra completa se compone de dos volúmenes tamaño folio, excelentemente presentados, en el primero de los cuales se incluye una serie de estudios, todos ellos relacionados especialmente con la iconografía a que dio lugar su excelsa figura. A estos estudios preceden dos colaboraciones, la primera de las cuales es una introducción en la que se cita el pensamiento de Santo Tomás de Villanueva que presentaba en uno de sus sermones a la creación entera como icono o imagen de Dios. Esta introducción es especialmente oportuna en un libro dedicado precisamente a las imágenes artísticas a que dio lugar la vida modélica de Santo Tomás de Villanueva en la Iglesia de España. La segunda colaboración enmarca su figura en el contexto histórico que le tocó vivir, con las alteraciones producidas por la aparición del protestantismo, por las tensiones entre los papas y el emperador o por la escisión de la Iglesia de Inglaterra por obra de Enrique VIII. Hacía falta una gran santidad y un profundo amor a Cristo y a su Iglesia para que no se le fuera la cabeza en medio de este torbellino de acontecimientos. El primero de los estudios nos ofrece una semblanza biográfica de Santo Tomás de Villanueva, seguido de otro dedicado expresamente a la iconografía relacionada con su persona. En el tercero se concentran las imágenes del santo relacionadas con su extraordinaria caridad para con los pobres. El siguiente nos presenta un recorrido iconográfico que va desde el concepto de providencia estatal existente en el mundo antiguo, hasta el del arzobispo limosnero de Valencia. Otro estudio nos habla de la presencia del barroco efímero y la religiosidad popular en las fiestas de su beatificación y canonización. También se aborda todo lo que fue importante en el mundo de la iconografía, desde Roma hasta Burdeos, con motivo de la canonización del santo, en conjunción con otro estudio sobre las construcciones efímeras que se realizaron para la ceremonia propiamente dicha de la canonización. A continuación se estudia la relación entre la iconografía y la devoción al santo en España (exceptuando en este estudio a la región levantina). El siguiente trabajo nos habla de un santo anhelado para Valencia como

ciudad barroca. Luego nos encontramos con un verdadero salto geográfico que nos manifiesta la proyección y la devoción hacia el santo en América Latina y Filipinas. Es analizado también el colegio mayor-seminario de la presentación de la B. V. María y Santo Tomás de Villanueva. Se nos da a conocer la producción en serie de imágenes devocionales a cargo de Giacinto Brandi. Se incluye también un estudio sobre la tela para el Santuario del Buen Consejo, de Genazzano, realizada con ocasión de la canonización del santo. La devoción hacia Santo Tomás de Villanueva a través de los grabados y las estampas también tiene aquí su lugar. Uno de los estudios está dedicado expresamente a dos pinturas y una incisión. Y se terminan los estudios con un repertorio hagiográfico, las principales correspondencias iconográficas y una galería fotográfica de gran calidad. El segundo volumen contiene un enorme corpus iconográfico de Santo Tomás de Villanueva, seguido de una estupenda bibliografía, así como una reseña individual de los personajes que aparecen en ambos volúmenes. Los índices de artistas, nombres y lugares, con los que se cierra el segundo volumen, son de una gran utilidad para su consulta. El conjunto de la edición es fantástico, de manera que difícilmente se podría haber hecho algo mejor en honor de un santo de la talla de Santo Tomás de Villanueva. Antonio Navas

LAMET, P. M., *El caballero de las dos banderas. Ignacio de Loyola,* Mensajero, Bilbao 2014, 387 p. ISBN 978-84-271-3598-7.

Cualquiera que conozca alguna de las obras que han salido de la pluma de Pedro Miguel Lamet se sentirá atraído hacia esta semblanza de san Ignacio de Loyola, que abarca desde su juventud hasta la fundación de la Compañía de Jesús. Tratándose de una novela histórica, es muy de agradecer la *nota histórica* con la que se cierra el volumen, en la que el autor puntualiza todo lo que hay de rigurosamente histórico en estas páginas, para que no se confunda con lo propio de la ambientación o del artificio literario. El estilo de Pedro Miguel Lamet tiene mucho de cinematográfico, por decirlo de alguna manera. Por eso resulta tan atractivo, hasta el punto de cautivar al lector, que se desplaza por sus páginas con verdadero interés y deleite. Además de ese sabor cinematográfico, nuestro autor es un periodista consumado, lo que hace que su estilo sea de una gran soltura, al mismo tiempo que de una gran riqueza plástica. Con estas cualidades consigue que el lector se adentre en el relato con gran facilidad, para acabar teniendo la impresión de que ha vivido en cierto modo una aventura en una época diferente de la propia suya. Poniendo como supuesta autora del relato a la infanta Catalina, más tarde reina de Portugal como esposa de Juan III, le da a todo el relato un enfoque muy original, que le permite detenerse especialmente en la ambientación de la época, al objeto de hacer comprender mejor el alma de Ignacio de Loyola, hijo de su tiempo como no podía ser menos. Una obra como ésta tiene valor en sí misma por los beneficios que proporciona al lector pero, al mismo tiempo, es un verdadero acicate para lectores que deseen profundizar en el relato que se les ofrece, en los personajes más relevantes, o en la época en que vivieron. Así desandarían el camino andado por el autor que, desde las fuentes históricas llegó hasta el reltato novelado, mientras que el lector tendría la oportunidad de dirigirse desde la novela histórica a las fuentes reales de lo sucedido. Por todo ello es posible afirmar que esta novela histórica de Pedro Miguel Lamet vuelve a demostrar que es un escritor consumado, con el gran don de retratar personajes, uniendo a la vez el rigor documental con el arte del narrador. Antonio Navas

MARTÍNEZ DE PISÓN, R., *From violence to Peace. Dismantling the Manipulation of Religion,* Peeters, Leuven 2013, XV+140 p. ISBN 978-90-429-2919-7.

En estas páginas se pretenden establecer las bases sólidas que puedan producir como fruto el desmantelamiento de la manipulación religiosa que conocemos como violencia. Un aspecto que subraya el autor, que es un punto crucial y, sin el cual no es posible avanzar en el camino de la paz a través de la religión, es la renuncia por parte de los creyentes a admitir los textos violentos de sus escrituras como iniciativas divinas indiscutibles. Este paso ya se da en muchos casos en los ambientes religiosos cristianos, como fruto de la exégesis histórico-crítica de los textos sagrados, pero no parece tener mucha viabilidad en los ámbitos judío o musulmán, en los cuales esta exégesis histórico-crítica brilla por su ausencia. Aun así, el autor es tan consciente de la importancia que supondría dar un paso de esta naturaleza, que lo propone como indispensable para que todas las religiones se conviertan en fuentes inequívocas de paz. Si pudiéramos avanzar desde este punto de partida, no cabe duda de que todo lo demás que se nos sugiere en el libro contribuiría efectivamente al asentamiento de la paz de una manera estable en la humanidad. Se nos advierte que, cuando la religión postula la violencia, no lo hace como tal religión, sino como fruto de una desnaturalización que ha convertido a la religión en ideología. Otro obstáculo a superar, de no poca dificultad, es la creencia en el valor redentor de la violencia. La permanencia de este supuesto en la mente de los creyentes siempre será una posible fuente de conflictos. Habría que subrayar, por parte de las religiones, la atención hacia las víctimas de la violencia, en particular las más vulnerables, como son los niños, los adolescentes, los pueblos aborígenes, las minorías sexuales y las mujeres, puntualizando que Dios no es un dios patológico, sino el Dios de las víctimas, de manera que se lo traiciona cada vez que se permite la violencia sobre las personas y los sectores más vulnerables. Conviene no olvidar que los perpetradores de violencia son, al mismo tiempo, víctimas de la violencia que ellos mismos desatan, movidos por la vergüenza que han experimentado en su vida y que los ha movido a reaccionar impulsados por el rencor o la revancha, con lo que se convierten en personas dignas de ser compadecidas. Se subraya que la religión es totalmente incompatible con la violencia, mientras que el patriarcado viene considerado como una fuente de violencia, que solamente puede ser superada fomentando y respetando la igualdad de derechos entre los sexos. Y, respecto al papel de la religión en la sociedad, de la que se intenta desplazarla en no pocos lugares, debería ser admitida como una buena compañera de camino junto a las instituciones sociales, como una ayuda para fomentar el clima de paz, evitando las intromisiones mutuas y en un espíritu de leal colaboración y respeto. El autor cree también que, mientras no se esté dispuesto a salir del ámbito de la justicia estricta, será imposible salir de la espiral de la violencia. Es necesario el perdón para romper esa espiral fatídica, aunque siempre respetando la verdad de lo que pasó, que no deberá ser ocultado como si esa ocultación pudiera ayudar a la reconciliación, siendo así que la ocultación contribuye a enquistar el problema de la violencia. Un aspecto realmente interesante es el intento del autor de reconducir la globalización de una manera distinta al camino que lleva (la homogeneización cultural), respetando las culturas de los pueblos más pobres o menos potentes e integrándolas con carta de ciudadanía propia en la cultura mundial. Considero que este estudio sobre la violencia y la religión acierta realmente en su enfoque, así como en los remedios para evitar que la religión se convierta en

motor de violencia, aunque algunas de las exigencias que contempla el autor encontrarán, sin duda, fuertes resistencias en los creyentes más intransigentes y menos abiertos a una interpretación flexible de sus tradiciones y de sus textos sagrados. Ignacio Jiménez

MARTÍNEZ PASAMAR, C. – TABERNERO SALA, C., *Hablar en Navarra. Las lenguas de un reino (1212-1512),* Gobierno de Navarra, Pamplona 2012, 108 p. ISBN 978-84-15375-10-4.

Este trabajo mira a establecer los detalles de la variedad lingüística del territorio navarro, variedad inevitable al mirar tanto a la península ibérica como a Francia, y albergar en sí idiomas como el vasco, común también a ambos lados de los Pirineos. Entre las variedades que se dieron en el territorio de Navarra se pueden enumerar el romance propio de Navarra, el euskera, el francés y el occitano. Se estudian en primer lugar los antecedentes de la situación lingüística medieval, con el análisis de las lenguas que se hablaban en Navarra en la Edad Antigua y en la Alta Edad Media, con amplio mestizaje entre el vasco, el romance y el latín. Se constata cómo las zonas limítrofes con Aragón tienen una cierta tendencia al romance, en localidades como Sangüesa, Javier o Leire. El hecho de que la corte adoptara el romance como lengua oficial, hizo que esta lengua se extendiese hacia el centro y el oeste del territorio. Entre los siglos VI y IX parece que se produjo la nueva modalidad romance, que sustituía al latín que, por su parte, pasó a ser ininteligible. Se analiza a continuación el período de la Edad Media que se centra en los siglos XIII y XIV. En cuanto a la escritura, el vascuence aparece escasamente en la documentación medieval navarra, aunque era por ese tiempo la lengua mayoritariamente hablada en el reino. El occitano está muy relacionado con el Camino de Santiago mientras que el romance autóctono es el que aparece en la mayor parte de los documentos de la época medieval. No se conoce con certeza por qué el castellano acabó influyendo más que el aragonés en el siglo XV, aunque se sospecha que fue porque en el romance autóctono navarro había más resonancias lingüísticas del castellano que del aragonés. Por su parte el vascuence se va reduciendo progresivamente al ámbito de lo privado. El hecho de que se dé más la escritura en romance tiene que ver con el empleo de esta lengua por sectores cultos de la población. No obstante la transición hacia el castellano, se siguen conservando en esta época términos inequívocamente navarros. Por último será en el siglo XVI cuando se produzca la transición desde el romance navarro al español de Navarra. Las fuentes jurídicas son las que testimonian este cambio de una forma más fehaciente. Además de todo lo dicho este volumen cuenta con un complemento gráfico interesante, con una selección de textos significativos y con la sugerencia de lugares navarros a visitar. Antonio Navas

MCGRATH, A., *C. S. Lewis. Su biografía,* Rialp, Madrid 2014, 366 p. ISBN 978-84-321-4393-9.

C. S. Lewis es el autor de algunos de los libros del siglo XX más conocidos para niños. Posiblemente lo que más suene sea todo lo relacionado con el fabuloso mundo de Narnia. Fue un gran amigo de J. R. R. Tolkien, autor de *El señor de los anillos,* obra que contó con el apoyo de Lewis para que su autor la llevara adelante. Teniendo como referencia unas obras de tanto éxito es explicable que Alister McGrath se haya animado a componer su biografía, algo

que ayudará indudablemente a que comprendan mejor su obra los aficionados a ella. Pero el autor de esta biografía se ha interesado también por otros aspectos menos conocidos de C. S. Lewis. Por ejemplo, se sabe que fue un escritor y apologista cristiano, que intentó transmitir la visión que él tenía del poder imaginativo e intelectual de la fe cristiana. C. S. Lewis no fue un cristiano de primera hora; descubrió la fe hacia la mitad de su vida y el atractivo que percibió en ella lo quiso transmitir a los demás. Es importante constatar, según la opinión de McGrath, la gran influencia ejercida por su libro *Mero Cristianismo* durante el siglo XX. Libro que, según McGrath opina, ha incomodado a muchas personas. Cree también que es posible que la impopularidad de C. S. Lewis en determinados sectores se deba a su compromiso público a favor de la fe cristiana. Otro aspecto de su personalidad es el aspecto intelectual: sus conferencias sobre literatura inglesa llenaban las salas de público, hasta el punto de que llegó a convertirse en el primer titular de la Cátedra de literatura medieval y renacentista de la Universidad de Cambridge. Fue también miembro de la British Academy, lo que constituyó otro reconocimiento de la alta reputación de la que gozaba como intelectual. Ante estos tres aspectos tan diferentes de C. S. Lewis, Alister MacGrath intenta iniciarnos al itinerario que siguió la mente de Lewis hasta configurarse, dejándose guiar por el contenido de sus escritos. No le interesan los datos exhaustivos de una biografía completa sino las complejas y fascinantes relaciones que se dan en Lewis entre el mundo exterior y el interior. Es una biografía que se sumerge específicamente en los mundos real e imaginario de Lewis. El hecho de que muchos críticos de la década de 1960 pensaran que la fama de Lewis sería transitoria, convierte todavía en más intrigante el hecho de que siga siendo tan famoso cincuenta años después de su muerte. McGrath se inspira inicialmente, como no podía ser menos, en las primeras biografías, que fueron escritas por quienes lo conocieron personalmente. En las dos últimas décadas se han conocido nuevos datos de importancia histórica, como el papel de Lewis en la Primera Guerra Mundial, el conocimiento de diversos aspectos de su desarrollo intelectual, junto con lecturas críticas de sus obras más importantes. Todos los datos presentes en todos esos estudios sobre C. S. Lewis los ha tenido en cuenta McGrath para incorporarlos en esta biografía suya. Sabemos que su conversión al cristianismo lo pilló por sorpresa a él mismo; que era algo excéntrico en el sentido más propio del término, ya que se situaba al margen de las normas y convenciones establecidas, hasta el punto de considerarse a sí mismo como un *dinosaurio,* por el hecho de situarse al margen de las corrientes dominantes en el mundo académico. A las biografías antiguas ha venido a sumarse la publicación de la correspondencia de Lewis, que enriquece su personalidad con perspectivas nuevas, desconocidas antes. McGrath sostiene que ésta es una biografía crítica, en la que ha cuidado minuciosamente la comprobación de todos los datos sobre los que se basa. El autor evita detalles académicos eruditos, reduciendo al mínimo las notas y la bibliografía, y promete para más adelante una publicación más académica. Esta nueva biografía se publica además coincidiendo con el 50º aniversario de su muerte, acaecida en 1963. Ignacio Jiménez

MOYA, J., *Devocionario eucarístico. Con cincuenta momentos de adoración,* Ediciones Palabra, Madrid 2013, 334 p. ISBN 978-84-9840-945-1.

Los autores de la selección que se presenta en este volumen son, no solamente Juan Moya, Rector del Real Oratorio del Caballero de Gracia, de Madrid

(de tanta tradición en la adoración eucarística), sino también el sacerdote Evaristo de Vicente y el historiador Antonio Montero. Con este devocionario los autores intentan resaltar la importancia de la adoración al Señor en la vida del cristiano. Pretenden dar a conocer mejor el sacramento de la Eucaristía, para recibirlo con la mayor devoción en la comunión y para adorarlo tanto en el sagrario como expuesto en la custodia. Se incluye un breve resumen doctrinal sobre la Eucaristía, tomado del Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica. También se ofrecen unas consideraciones sobre la adoración al Santísimo, así como sobre las devociones eucarísticas más conocidas: comunión espiritual, visitas al Santísimo, aclamaciones eucarísticas, exposición y bendición con el Santísimo, rosario eucarístico o novena a la Eucaristía. Junto con todo esto se recopilan himnos y canciones eucarísticas, oraciones de preparación para la santa misa y de acción de gracias después de ella. Además se completa el contenido con los cincuenta momentos de oración ante el Santísimo Sacramento, compuestos a base de textos de la Sagrada Escritura, del Magisterio, de muchos santos y de autores espirituales. Con todo este material los autores buscan fomentar entre los fieles el *asombro eucarístico,* en frase de Juan Pablo II. El propio papa Benedicto XVI fomentó cuanto pudo la adoración perpetua al Santísimo, consciente de los frutos que puede producir esta práctica devocional. Lo mejor de la riqueza doctrinal, litúrgica y poética de la tradición eucarística puede encontrarse en estas páginas: himnos eucarísticos, canciones eucarísticas y motetes eucarísticos. Comienza el texto con un análisis ponderado del hecho de la adoración a Dios y en concreto de la adoración eucarística. Y, tras el compendio del Catecismo de la Iglesia Católica sobre la Eucaristía se ofrece una serie exhaustiva de devociones eucarísticas: fórmulas de comunión espiritual, oraciones para visitas al Santísimo, actos de desagravio y de adoración perpetua, quince minutos ante Jesús Sacramentado, exposición y bendición con el Santísimo, rosario eucarístico, letanías al Sagrado Corazón de Jesús (tan ligado por tantos motivos al misterio de la Eucaristía), letanías de la Preciosísima Sangre de Cristo, letanías del Santísimo Nombre de Jesús y hora santa del Jueves Santo. Todo un arsenal para los devotos de la Eucaristía y para los que aspiran a adorar a Dios en la Eucaristía. Miguel Gutiérrez

MTATA, K., *Religion: Help or Hindrance to Development?,* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013, 250 p. ISBN 978-3-374-03772-8.

La "Federación mundial luterana" recoge estos estudios que desde perspectivas diferentes analizan la actual situación de la religión en el mundo, el contraste entre su crisis en el norte y en Europa y la vitalidad que despliega en otras áreas geográficas y socioculturales. Tras varias reflexiones introductorias de Junge, Mtata y Hitzler, se ofrecen varios estudios sobre la relación entre religión y desarrollo (M. Martin y K. Mtata), las posibles aportaciones del luteranismo a un desarrollo holista (V. Westhelle), así como los conceptos de desarrollo del cristianismo pentescotal africano (A. Heuser). El ethos del desarrollo y su enraízamiento en la cultura local es estudiado por K. Th. August, y la coordinación de religión, misión y desarrollo por M. Biehl. Un estudio más amplio y sistemático es el de M. Orevillo Montenegro sobre "El capitalismo como religión" y T. Carino analiza la relación entre Estado, religión y desarrollo en China. El contexto multireligioso y el desarrollo es de S. Ngun Ling y de J. Mbillah, el posible papel futuro de la Iglesia en la cooperación al desarrollo de M. Masenya. Luego hay tres casos de estudio sobre la religión y

el desarrollo, la transformación de la sociedad y la religión y la paz (C. Bonilla, L. Howard-Diawara y A. Moyo). Finalmente, un estudio sobre los desafíos de la religión (R. Larson) y sobre las organizaciones inspiradas en la fe cristiana (K. Nordstkke y C. Warning). El estudio es bastante disperso y refleja más perspectivas del tercer mundo que las europeas. El peso central es el desarrollo asistencial, más que un estudio idológico sobre causas y problemas del desarrollo en el contexto de las ideologías mundiales. Juan A. Estrada

MÜLLER, J., *Francisco, el loco de Asís*, Ciudad Nueva, Madrid 2014, 365 p. ISBN 978-84-9715-295-2.

Joan Mueller, la autora, sabe muy bien lo que escribe, y lo hace bien. Doctora en Filosofía y Letras, profesora de teología y espiritualidad cristiana en la Universidad Creighton de Omaha (Nebraska, EE. UU.), esta avezada hermana franciscana de la Alegría y escritora fecunda, nos presenta en esta ocasión un delicioso libro que responde a su necesidad actual de escribir una biografía del "loco de Asís" desde una perspectiva cristiana (y añadiríamos aquí, espiritual), que pisa tierra firme al anclarse con fuerza en el relato de la experiencia de Francisco, su enamoramiento de Jesucristo y el conocimiento de amor que esta relación de intimidad provocó en aquél y, a través de él, en quienes le trataron, cambiando sus vidas para siempre. Una experiencia ante todo real, mostrada al ilustrar el camino de Francisco como un auténtico y veraz *viaje del Evangelio* (pues esa era la "regla" genuina de Francisco), y un itinerario que, según palabras de Mueller, es posible adaptar y seguir para las personas de nuestro tiempo. Por ello juegan en estas páginas un papel esencial, en primer lugar las fuentes franciscanas de las que bebe con feliz profusión este libro y, en segundo lugar, los sueños, visiones, vidas de otros santos y experiencias de oración. A Francisco se le une además en esta aventura, de una forma delicada pero segura, la experiencia de Clara, iluminándose mutuamente los dos, al tiempo que dicha experiencia se desparramaba en los primeros amigos de ambos. Desde este singular núcleo personal y entrañable, la autora se ha centrado en el amplio y original flujo de personas, hombres y mujeres, religiosos con votos y laicos que configuraron el movimiento franciscano primitivo, evitando las complejidades legales formales así como las polémicas que afectaron a las posteriores Primera, Segunda y Tercera Orden franciscana. Como erudita en el tema, la autora ha querido ser fiel a lo que parecen sugerir las fuentes, sobre todo en lo relativo a la comprensión de Clara de este movimiento y del espíritu de Francisco bajo cuya regla ella siempre quiso permanecer, luchando desesperadamente para ello hasta su muerte, especialmente tras el fallecimiento de aquél. Tal espíritu estaba menos interesado en fundar ordenes canónicas y más en seguir las huellas de Jesucristo, viviendo sin propiedades personales ni comunitarias o privilegios de ningún tipo. La obra es catalogada por la propia autora como novela histórica aunque bien podría situarse a medio camino entre ésta y la historia novelada, en cuanto que la historia es narrada a modo de novela, armonizando perfectamente por un lado el rigor que ofrece seguir las indicaciones de las fuentes históricas (de hecho y de espíritu, según Mueller) como, por otro, la inventiva y creatividad de ésta coloreando y vistiendo en muchas ocasiones personajes con rostro propio y lugares de la época, así como la vida diaria y corriente de aquel Asís y sus alrededores atrapados en un mundo burgo-medieval, con intrigas y guerras entre grupos sociales y entre Iglesia y estado. La hartura de tanta violencia y sin sentido es descrita por la autora con

el suficiente dramatismo (sin abusar de él) como para poder comprender el hondo anhelo de paz que despertó en sus gentes, sobre todo en el corazón de Francisco, quien rindió finalmente sus sueños de caballero por una Caballería mayor, al servicio de su Señor, del Amo y no del siervo, y ofreciendo de esta forma a los suyos la posibilidad de un camino alternativo. El libro se arranca directamente, sin introducción, en una narración ágil, sin aparato crítico, dividida en catorce capítulos que destilan sencillez y complejidad al mismo tiempo, leyéndose cada uno de ellos sin devorar pero con ganas, entrando poco a poco, avanzando sin prisa pero sin pausa en el propio conocimiento interno de su principal protagonista, al paso decidido de sus preguntas y desconciertos, de sus miedos y experiencias fundantes. A estos capítulos le sigue un epílogo donde se señala brevemente el proceso de canonización "no formal" de Francisco, culminado dos años después de su muerte, así como la "suerte" que deparó a sus hermanos más cercanos, incluida Clara. El libro finaliza con una "nota histórica" donde la autora explicita sus objetivos y su modo de proceder en el mismo, deteniéndose en las fuentes franciscanas utilizadas y en su valor histórico desde un abordaje histórico-crítico (lo que se viene a denominar la "cuestión franciscana") que privilegia el contexto o *Sitz im Leben* sobre la cronología. Desde aquí la autora se ha recreado en "reliquias manuscritas" de inestimable valor como son los escritos de Francisco y Clara, así como en material biográfico franciscano de los primeros compañeros de aquél o cercanos en el tiempo, anónimos o no (Celano, Buenaventura, Julián de Espira). Sanos y sabrosos ingredientes para una obra tan atractiva como su protagonista, siempre actual, quien nos recuerda por ella cómo "lo amargo se le volvió dulzura de alma y cuerpo" y cómo pervive y sigue transformando la "locura" de amor que lo hizo posible. Magdalena Peña

PARDO FERNÁNDEZ, R., *Newman y la crisis actual frente a frente,* San Pablo, Madrid 2014, 137 p. ISBN 978-84-285-4454-2.

La prolongación inesperada de la crisis que está sufriendo la sociedad actual es la razón que ha movido a Rafael Pardo a inspirarse en John Henry Newman para aprender de él coordenadas de actuación que permitan vivir en un mundo en crisis. Newman no es solamente un persona de gran capacidad intelectual y de una vida moral modélica, sino que incorpora también la cualidad de vivir en un escenario parecido al que viven nuestros contemporáneos. Siendo todavía un joven clérigo anglicano captó la realidad de un mundo burgués que había perdido la fe y que fomentaba el relativismo para justificar sus comportamientos. Esta burguesía se adhería a los planteamientos de la teología racionalista, que prescindía de hecho de los dogmas y los comportamientos morales del Evangelio. La relación entre fe y vida era prácticamente inexistente, ya que no puede llamarse fe lo que no transforma a la persona que la profesa. Ya en su tiempo Newman percibió que la opinión pública se estaba volcando en una actitud claramente contraria a la Iglesia, con las personas de más inteligencia o de mejor posición social que estaban enfocando su vida al margen de sus creencias religiosas. Por otro lado el sector más básico de las comunidades eclesiales estaba lleno de prejuicios e intolerancias. Newman se manifestó contrario al efectismo del que hacían gala los adversarios de la Iglesia, valorando por el contrario la reflexión tranquila y el estudio paciente. Junto con estas características, también presentes en la sociedad actual, el hedonismo predominaba como aspiración común de los británicos, a los que les encantaba vivir bien. En el mundo de Newman, aunque con matices diferentes, ya podían

encontrarse todas las ideas laicistas, ateas, hedonistas, relativistas y materialistas que campan hoy por sus respetos. Toda esta serie de coincidencias entre el tiempo que le tocó vivir a Newman y el nuestro es lo que ha convencido al autor de que su vida, su pensamiento y sus valores cristianos pueden servir a los creyentes de este momento, como recetas para enfrentarse al mundo caótico en que vivimos. Entre sus propuestas para mejorar la sociedad está la lucha contra el individualismo, participando en medios de comunicación y asociaciones de intelectuales. Ante el relativismo reinante propone entregarse a fondo y en serio a la búsqueda de la verdad. No aceptó nunca las críticas destructivas contra la Iglesia, sino colaborar con ella sin apuntarse al conservadurismo ni al progresismo. Se adaptó a la realidad de un mundo sin Dios, buscando nuevas maneras de evangelización, que no fueran como las tradicionales, más propias de un mundo rural que de un mundo desarrollado. Pedía que los cristianos, los clérigos en particular, fueran personas de moral intachable para que la fe no se viera desacreditada por ellos. Desconfiaba mucho del sentimentalismo y del dejarse llevar por sensaciones y postulaba hacer más caso a la razón y a sus posibilidades. En el campo eclesial consideraba que una excelente forma de luchar contra el individualismo eran la mentalidad y el comportamiento ecuménicos. John Henry Newman no brilló en el seno de la Iglesia Católica todo lo que habría sido de desear, en parte por culpa de un colega, el cardenal Manning, excesivamente conservador, que lucho por desacreditarlo. Sin embargo en este momento se pueden apreciar mejor sus cualidades y sus ideas, especialmente válidas para luchar contra la crisis generalizada que afecta a la sociedad de nuestro tiempo. Trinidad Parra

PÉREZ, M., «*…Me escribió en su Corazón». Vida Popular de Bernardo F. De Hoyos,* Monte Carmelo, Burgos 2009, 73 p. ISBN 978-84-8353-232-4.

El propio subtítulo del libro indica claramente su contenido. Máximo Pérez es autor de una biografía amplia sobre Bernardo de Hoyos, bajo el título *El poder de los débiles*. En este caso nos ofrece una biografía muy simplificada, de una vida que ya en sí fue tan simple, como para no superar apenas los años de formación de un estudiante en su preparación dentro de la Compañía de Jesús. Bernardo Francisco de Hoyos fue solicitado por un compañero jesuita mayor que él para que le ayudara en la preparación de un sermón sobre el Sagrado Corazón de Jesús. El propio Bernardo reconoce que no había oído hablar de dicha devoción en su vida y, al mismo tiempo que no encontraba el libro en el que debía instruirse sobre esa devoción. Intentando ayudar, se encomendó en la oración y se sintió internamente movido a propagar la devoción al amor de Cristo. Es sorprendente comprobar cómo Bernardo se convertiría en el apóstol de esta devoción en España, consiguiendo para ello la colaboración de jesuitas de más años y más experiencia pastoral y religiosa que él mismo. Recién ordenado sacerdote falleció de tifus y, a pesar de la expulsión de la Compañía de Jesús, de España, por orden de Carlos III, y de la posterior supresión de toda la orden, por orden del papa Clemente XIV, no se borró de los fieles su memoria, hasta el punto de ser beatificado en 2010. Para todas las personas que vivan la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, o que se interesen por esta devoción por otros motivos, es muy posible que esta breve biografía anime a profundizar más en la vida de este joven, que se suma a los otros tres santos jóvenes de la Compañía de Jesús: san Luis Gonzaga, san Estanislao de Kostka y san Juan Berchmans. Antonio Navas

PISANI, E., *Lettera a Claudia. Storia breve di una vita per Maria Valtorta,* Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (Italia) 2014, 159 p. ISBN 978-88-7987-204-1.

Estamos ante un libro de especial utilidad para todos los interesados por la persona y la obra de Maria Valtorta. Emilio Pisani dirige una carta a su esposa, ya difunta, carta que ella le había solicitado en vano durante mucho tiempo, sobre todo lo que supuso en su vida el contacto con la persona y la obra de Maria Valtorta. Por ello él mismo da testimonio de que esta *Carta a Claudia* nace de la inspiración de su esposa y no de su propia iniciativa. Emilio Pisani ha sido el editor de toda la obra de Maria, simplemente porque la Orden de Siervos de la Bienaventurada Virgen María, que deberían haber sido, según el gusto de ella, los difusores de su obra, no aceptaron el encargo de imprimir sus libros. Considera que esta carta suya debería servir de testamento para cualquier persona que desee servir a la causa de Maria Valtorta y por ello da testimonio en ella de la gran dedicación que tuvieron él y su esposa a la obra de María. Una vez fallecida su mujer, fue su hermana mayor Ángela, la que le insistió para que escribiera la carta a su esposa Claudia, hasta el punto de convertirse en la correctora animosa de todo lo que él iba escribiendo. Considera que no es un escritor que sepa adaptarse a todo tipo de composiciones. Cree que sólo sirve para contar historias vividas, mientras que se considera inútil a la hora de inventar historias. De camino está dejando bastante claro que, en el caso de Maria Valtorta, no ha inventado absolutamente nada, sino que ha sido un cronista fidedigno de su vida y de su obra. En este relato quiere responder a la curiosidad de muchos lectores, que le han preguntado con frecuencia cómo llegaron a conocer a Maria Valtorta o por qué han sido ellos precisamente (y no otras instancias o personas) los que se hicieron cargo de la publicación de sus revelaciones. En los casos en los que ha comprendido que su memoria no era suficientemente fiel, ha recurrido a personas que conservaban mejor los recuerdos necesarios para la semblanza que ha intentado reflejar en este libro. Por supuesto, además de tantos recuerdos sobre Maria Valtorta, el lector tiene la oportunidad de internarse en la intimidad de dos esposos cautivados profundamente por su persona y por su obra. Trinidad Parra

RÉVILLION, B., *Conversaciones espirituales. 20 personalidades frente a Dios,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 203 p. ISBN 978-84-8353-606-3.

Ante un título tan general como el que preside este libro, se nos orienta sobre su contenido en un breve prólogo explicativo. Porque lo primero que llama la atención es que las 20 personalidades entrevistadas en estas páginas son todas ellas francesas y pertenecen a distintos mundos artísticos. Se trata de una colección de entrevistas realizadas entre los años 2003 y 2010. Al hablar de conversaciones espirituales, se utiliza este adjetivo en un sentido hondo y universal, de tal manera que todos los entrevistados se enfrentan con la realidad del Absoluto, sea éste el Dios cristiano, o algo universal o la belleza u otras realidades trascendentes. Entre los protagonistas se encuentran varios miembros de la academia de la lengua de Francia. Para hacerse una idea de la variedad extraordinaria que existe en estas 20 personas, hay una pianista muy joven de fama mundial, un enamorado de la figura de san Pablo, un padre atribulado por haber perdido a dos hijas suyas, varios ejemplares del mundo del cine, entre otros. En todos los casos la atención no está puesta en la trayectoria personal,

artística o no, de cada cual, sino más bien en el trasfondo de sus personas, examinando la transformación interior que han experimentado, buscando la médula de su ser más íntimo y secreto. Hay, por supuesto, protagonistas de especial relieve religioso, como un jesuita ciudadano indio con más de sesenta años en aquel país, una religiosa centenaria y apóstol de los basureros de El Cairo, al igual que un monje que iba para músico y acabó como abad de un monasterio cercano a la ciudad francesa de Limoges. Contamos también con un filósofo agnóstico que, curiosamente, vivió en los mismos ambientes en los que Charles de Foucauld encontró el mejor ambiente para vivir su fe. Se incluye también un renovador de la pintura contemporánea y un hombre aquejado de una enfermedad cancerosa y terminal, incapaz de rendirse ante el desafío que le plantea, y que ejerce también como marino o embajador en zonas conflictivas como el Líbano o Afganistán. Las sensaciones que dejan estas páginas en el lector son de lo más variado: visión interior sobre la realidad de los personajes entrevistados, la contemplación de su realidad circundante, las fluctuaciones que experimentaron en asuntos vitales, con fe o con dudas frente a la existencia de Dios, o con experiencias polivalentes de oración. La conclusión del autor del libro es que Dios se manifiesta en el fondo de toda existencia humana, porque Él es la verdad, la bondad y la belleza de todo ser viviente y considera poco relevantes las diferencias de razas, lenguas o incluso religiones. Cuando se leen estos testimonios se tiene la impresión de que sus protagonistas se desnudan ante el lector y de que lo hacen conscientemente porque vale la pena hacerlo, sea por un impulso de honestidad interna o por ayudar a quien pueda beneficiarse de sus experiencias. El autor ha hecho alarde de mucha paciencia y de mucha delicadeza, para poder ofrecer finalmente este conjunto de testimonios de la vida espiritual de las personas, si se tiene en cuenta que hay culturas, como las islandesa, que no concibe el que se hable de Dios por puro respeto a Él. Todos los entrevistados han sido conscientes de que su testimonio podría ser contemplado con respeto o aprecio, pero conscientes también de que podría ser rechazado. Porque ese riesgo se corre cuando se sacan a la luz realidades tan hondas como las realidades místicas que se producen en el fondo del corazón humano, frecuentemente veladas por el pudor o la discreción. Ignacio Jiménez

RICCARDI, A., *La santidad de Juan Pablo II,* San Pablo, Madrid 2014, 109 p. ISBN 978-84-285-4441-2.

El autor pone de relieve que Juan Pablo II fue un papa de marcas únicas, grande, pionero, adelantado, precursor, en la presentación Pablo Cervera llega a llamarlo un papa *guinness*. Entre las marcas alcanzadas por Juan Pablo II, se citan las más llamativas: el tercer pontificado más largo de toda la historia de la Iglesia; recorrió 3,24 veces la distancia de la Tierra a la Luna, en sus viajes apostólicos; utilizó una gran variedad de idiomas: italiano, francés, alemán, inglés, español, portugués, ucraniano, ruso, croata, esperanto, griego antiguo, latín y polaco (se defendía también en checo, lituano, húngaro, japonés y alguna que otra lengua africana); esto lo supo compaginar con 301 visitas realizadas a las parroquias de Roma; pronunció más de 20.000 discursos y publicó más de 100 documentos importantes, incluyendo encíclicas, cartas apostólicas, exhortaciones apostólicas, constituciones apostólicas y otros del tipo *motu proprio;* recibió en audiencia a un millón y medio de personas, repartidas entre las audiencias generales de los miércoles, las audiencias particulares, las ceremonias litúrgicas y el Angelus de los domingos. Juan Pablo II se tomó en serio la voca-

ción universal a la santidad, algo que intentó transmitir también a través de sus beatificaciones y canonizaciones, entre las cuales es fácil encontrar cualquier tipo de modelo para la santidad en cualquier tipo de vida. El autor hace notar también que fue el primer papa en visitar una sinagoga o una mezquita. Fue el inventor y gran propulsor de las Jornadas de la Juventud. Publicó durante su pontificado cinco libros de carácter personal, que no pertenecen al acervo doctrinal propio del sumo pontífice. El autor subraya, como no podía ser menos, la rapidez con que ha sido elevado a los altares. En parte se debió esta velocidad a la campaña realizada en este sentido por los focolares, así como a la intercesión de los cardenales ante el papa Benedicto XVI que, aunque no secundó estas iniciativas tan rápidamente como habrían deseado sus promotores, dispensó de algunos de los plazos establecidos para abrir la causa de su canonización. El autor subraya tres períodos fundamentales en la vida de Karol Wojtyla: los años que van desde su elección (1978) a la caída del muro (1989), completamente impregnados por el clima de la guerra fría; luego vive los tiempos de la globalización, lo que le hizo interesarse profundamente por la historia; a partir del Jubileo del Año 2000 se desarrolla el culmen de su pontificado. Con este Jubileo el papa buscaba el inicio de una reforma espiritual de la Iglesia, basada en la espiritualidad de la comunión. En estas páginas se presenta una figura dotada, según su autor, de un gran atractivo evocador, comparable incluso con una figura como la de Moisés. Esta semblanza del papa está realizada desde una óptica de admiración indudable, por parte del autor, hacia la figura de Juan Pablo II. Ignacio Jiménez

RICCARDI, A., *La sorpresa del papa Francisco. Crisis y futuro de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2014, 460 p. ISBN 978-84-285-4446-7.

Andrea Riccardi, catedrático de Historia Contemporánea en la Tercera Universidad de Roma, fundador de la Comunidad de San Egidio y actual Ministro "sin cartera" de Cooperación Internacional y de Integración del Gobierno italiano, nos trae en estas páginas publicadas por San Pablo, una reflexión cuyo fin es, según él mismo expresa en ellas, intentar comprender la "propuesta" (no manifestada aún en ningún documento programático) del papa Francisco siguiendo su pensamiento y su historia antes de su elección, para descubrir, finalmente, que tal "propuesta" viene de lejos, es decir, que los años fueron madurando en J. M. Bergoglio una reflexión articulada en torno a temas centrales de la vida de la Iglesia y de su posición en la sociedad contemporánea, con preguntas sobre cuál es el espacio y la misión de la Iglesia en el mundo de hoy. Todo ello dentro del "laboratorio" de su Argentina natal, en conexión con toda América Latina y teniendo como referencia al Concilio Vaticano II y los años posconciliares. Maduración realizada sobre una personalidad que, como se va conociendo, es por un lado reflexiva sin ser académica y, por otro, apasionada y fuertemente comunicativa, con gusto por el encuentro con los otros y el diálogo con ellos sin rodeos; sostenida al mismo tiempo por una profunda dimensión interior marcada por la oración, la confrontación bíblica y la espiritualidad ignaciana en su base, y franciscana. Tal "amalgama" tan atractiva hace de este hombre un creyente auténtico que no cede al pesimismo y se nutre de una fuerte esperanza hacia el futuro, dando lugar y sentido a un "sueño" de Iglesia que ahora, como papa y obispo de Roma, pretende acompañar con determinación aun sin ignorar los límites y contradicciones del mundo y de la propia Iglesia, o incluso, poniendo éstas de relieve con una transparencia y naturalidad desa-

costumbradas. Esta reflexión sobre los primeros meses del pontificado del papa Francisco, desde esta mirada retrospectiva de los años previos a su elección, y también desde un contexto mundial y eclesial complicado, podría decirse que gira, a juzgar por estas páginas, en torno a tres aspectos o situaciones: un clima o un tiempo de incertidumbre y crisis interna manifestado especialmente, según Riccardi, por la renuncia de Benedicto XVI (crisis que, por otro lado, es condición permanente en la vida y la historia de la Iglesia) la cual da paso a otro tiempo dominado por la sorpresa por la elección del papa Francisco y por el impacto feliz e inmediato que causó su personalidad en todos, algo que ha despertado a una esperanza de futuro en la Iglesia Católica **y**, con ella, en el mundo. El libro desarrolla todo este recorrido en seis capítulos. Más concretamente: a partir del "shock" de la noticia de la *renuncia* de Benedicto XVI en contexto de crisis eclesial (y del mundo occidental), se llega a la *sorpresa* de la elección de un hombre que es, lejos del populismo que algunos le adjudican, ante todo pastor que se siente "obispo" en medio de un pueblo complejo; que privilegia los valores del corazón sobre los del entendimiento por su valor integrador; que aboga por la "cultura del encuentro" (que no aperturismo vago) en clave de amistad, mansedumbre, audacia y esperanza (que no fácil optimismo), tanto "ad intra" como "ad extra" de la Iglesia, la cual es entrañablemente deseada por aquél como "Iglesia de los pobres" y "madre", en el centro y sobre todo en las periferias. Iglesia como comunidad abierta a todos, no clerical ni autorreferencial, que bajo el estilo del nuevo papa y su deseo, "simpatiza" desde el "pathos de Dios", con el "pathos" de cada hombre y cada mujer, creyentes o no, acogiéndolo como propio. E Iglesia a la altura de su misión, con "visión" de futuro, tal es el "sueño" de este papa, pues está convencido de que aquélla posee recursos humanos y espirituales, itinerarios y energías que ofrecer, como motor humanizador de cambio en el mundo contemporáneo, fuertemente globalizado y plural. Se trata, en definitiva, según señala el último capítulo del libro, de creer en "la revuelta del Espíritu" que transforma desde el interior, en profundidad, y sacude la realidad para bien de todos. Una apuesta del papa Francisco y de todo cristiano y cristiana que aquél invita a vivir. Los diferentes capítulos vienen apoyados por un sugestivo aparato crítico y un útil índice onomástico final que facilita las búsquedas. Interesante y a veces densa reflexión pues la de Andrea Riccardi, para todas aquellas personas que deseen atisbar y seguir el hilo de los acontecimientos desde la impronta que va dejando por doquier un hombre como el papa Francisco que, sin idealismos, tal como es, lleva con el Espíritu la "barca de Pedro" bajo la bandera del "Sumo Capitán" en clave de servicio, y desde la sencillez, la alegría y la cercanía, la paz y pobreza del "Poverello" de Asís hacia todas las criaturas. Felicidad Prieto

RODRÍGUEZ, Mª . I. (DIR.), *La experiencia mística,* Monte Carmelo, Burgos 2013, 297 p. ISBN 978-84-8353-547-9.

La experiencia mística es uno de esos temas que atraen perennemente a quien se interesa por las interioridades del ser humano. Esto es lo que ha movido a la Universidad de la Mística de Ávila (CITeS) a organizar un congreso en Septiembre de 2012, congreso enfocado hacia la antropología, psicología y espiritualidad, relacionadas con la mística. El título del congreso indica la intención de profundizar interdisciplinarmente en la experiencia mística, de manera que pueda resultar de ayuda para comprender los aspectos más relevantes de la misma, con apertura y profundidad. La directora de la Cátedra

Edith Stein, editora de esta publicación, reconoce que, al mismo tiempo que se pueden decir muchas cosas de la experiencia mística, todo lo que se diga puede resultar insuficiente y limitado, por el simple hecho de que la mística es una de esas realidades que pertenecen al mundo de lo inexpresable o difícilmente comunicable. Hay incluso quien opina que, frente a la experiencia mística, lo mejor es permanecer en silencio, ya que lo contrario equivaldría a adulterar la realidad que se pretende comunicar. Lo más razonable en este tema es lo que ha hecho el congreso: enfocar el asunto desde un punto de vista multidisciplinar, que ayude a atisbar la realidad de mística a través de la aportación de testimonios de índole muy diversa. Así los autores que participaron en este congreso nos introducen en la problemática que los ocupó, fijándose en aspectos diferentes que tienen la pretensión de ser complementarios. Entre los títulos de sus ponencias nos encontramos con formulaciones realmente sugerentes: el saber místico como meta de toda ciencia; el silencio místico como el no-lugar de los mil nombres; relaciones entre psicología y espiritualidad según la óptica sufí; la mística y el autoconocimiento; la sinfonía interior; aproximación a la mística desde el psicoanálisis; intento de distinguir entre mística y locura; el fenómeno visionario tal como se dio en tres casos paradigmáticos de estas manifestaciones; ensayo fenomenológico sobre el hecho místico; interrogantes sobre las experiencias místicas de san Ignacio de Loyola, para dilucidar sobre su posible relación con un método psicoterapéutico; la experiencia mística en relación con el proceso de individuación. Como puede verse, todo un conjunto de enfoques interesantes y sugerentes, capaces de arrojar luz (al menos algo de luz) sobre un fenómeno humano con tantas facetas desconcertantes. Se deduce de algunas de las intervenciones que no tendría que producirse siempre el fenómeno místico en contexto religioso, aunque es en el seno de las diferentes religiones donde es posible encontrar más textos producidos por quienes han tenido este tipo de experiencias. De todo lo que se aportó en este congreso quizás habría que concluir al menos, que la experiencia mística es tal vez la experiencia vital más profunda que se pueda tener, por aquello de que llega hasta las raíces más hondas del espíritu humano. Eso sí, suele escasear la uniformidad en las manifestaciones de la mística, que se producen con una enorme pluralidad de enfoques y de vivencias. Por eso no es extraño que los trabajos aportados por los expertos en este congreso hayan tenido un contenido tan variado como el que hemos indicado más arriba. La responsable de la publicación concede, con razón, especial relevancia al ensayo sobre fenomenología de la mística del profesor Juan Martín Velasco. Con todo lo dicho queda claro el gran interés de un volumen como éste, que ahonda en un aspecto tan sublime de la persona, y que lo hace de manera que sus conclusiones puedan ayudar tanto a comprender mejor el fenómeno de la experiencia mística, como a iniciarse en esta forma de vivir, que llega hasta trascender lo religioso para formar parte del sustrato más genuino del ser humano. Miguel Gutiérrez

ROS, C., *Edith Stein. Mártir en Auschwitz,* Monte Carmelo, Burgos 2013, 532 p. ISBN 978-84-8353-575-2.

Después de haber escrito no pocas biografías de santos, dedicando especialmente estos últimos años al estudio de figuras del Carmelo descalzo, el presbítero, periodista y escritor Carlos Ros pretende cerrar este ciclo con otra gran figura y santa carmelita como es Edith Stein o Santa Teresa Benedicta de la Cruz, nombre que aquélla escogió cuando toma el hábito en el Carmelo de

Colonia en 1933, once años después de su conversión. Nacida en el seno de una familia judía devota, la última de once hermanos, en la entonces ciudad alemana de Breslau (hoy Wroklaw, en Polonia), el 12 de octubre de 1891, esta filósofa, religiosa carmelita y mística, fue una de las víctimas de la gran redada de judíos católicos realizada por los nazis en represalia por la lectura de una carta pastoral de los obispos holandeses en los templos de Holanda. Fue detenida en el Carmelo holandés de Echt, donde ella y su hermana Rosa (también carmelita) se habían refugiado, y deportadas ambas recalando finalmente en el tristemente conocido campo de concentración de Auschwitz-Birkenau (Polonia), de donde no saldrán al ser gaseadas prácticamente recién llegadas, el 9 de agosto de 1942. Juan Pablo II la canonizó el 11 de octubre de 1998, como mártir cristiana, convirtiéndose en la primera persona reconocida como santa de origen judío en el mundo moderno. Esto no gustó en ámbitos hebreos, viendo a Edith Stein, bien sólo como una víctima más, judía, de los seis millones de judíos que perecieron en la Shoah ("catástrofe"), bien como una especie de "traidora" por renunciar a su judaísmo y renegar de su fe, rechazándola así como judía, de manera que, según ellos, su testimonio no podía servir para fortalecer "el puente de comprensión recíproca entre judíos y cristianos", como Juan Pablo II expresaba en la homilía de canonización. Por otro lado, también había un problema interno eclesial, pues esta "causa" obligaba a redefinir el concepto tradicional de martirio, el cual se aplicaba en la Iglesia Primitiva a quienes testimoniaban su fe con la muerte a causa del *odio de la fe* por parte del tirano, generalmente derramando aquellos su sangre. Aquí el tirano era Hitler pero no mataba por odio a la fe sino por odio a la raza judía. Por todo el autor del libro califica en su breve prefacio a esta mujer como una "santa incómoda". Una "incomodidad" que expresaba en uno de sus libros Susanne M. Batzdorff, sobrina de la santa, al preguntarse si E. Stein era realmente "una figura de reconciliación" o más bien "una figura de controversia en el diálogo católico-judío", así como "un impedimento en los esfuerzos de aproximación". De esta mujer ha tomado precisamente Carlos Ros el título, aunque con la intención de aunar ambos términos ("mártir" y "Auschwitz") en un "deseo de reconciliación", aun sabiendo las dificultades que puede plantear, como se ha señalado. Efectivamente en estas páginas que repasan de forma ágil y sugestiva su biografía, se deja ver cómo realmente Edith Stein fue deportada por ser católica y muere al mismo tiempo en solidaridad con su pueblo que sufre persecución, interpretando aquélla este sacrificio como una honda participación en la Cruz de Cristo, a semejanza del sacrificio relatado en el *libro de Esther*, cuando ésta intercede por su pueblo ante el rey. Según palabras de Edith, se sentía "hija del Pueblo elegido", perteneciendo a Cristo "no sólo espiritualmente sino también según la descendencia"; y por tanto también, "por la gracia de Dios", "hija de la Iglesia católica", emulando en esto último a lo que la propia Santa Teresa de Jesús decía de sí. El autor apunta que tal vez hoy no pueda ayudar a esa reconciliación la idea, manifestada por Edith en su testamento (9 de junio de 1939) de ofrecer su vida "en expiación por la incredulidad del pueblo judío", según la espiritualidad teológica propia de la época de "expiación de los pecados del mundo" (que ella heredó en gran parte de sus mentores tras su conversión). Algo a comprender y situar en su contexto. Sin embargo, es acertado concluir que lo decisivo en la odisea que vivió esta gran mujer es la autenticidad viva de su entrega por amor de principio a fin. Teresa Benedicta de la Cruz tiene claro que "quien pertenece a Cristo, debe vivir *toda* la vida de Cristo", amparada por el amor infinito de Dios que acoge a todos sin distinción. No extraña pues que

los veintitrés capítulos que recorren esta biografía, de generosa letra, despierten el interés por el atractivo que en sí representa esta gran figura. Incluye en su parte central algunas fotografías de ella y su entorno más cercano, así como una bibliografía y un epílogo final en el cual se recrean los dos últimos días de E. Stein hasta llegar a Auschwitz, el "Gólgota del mundo moderno". Aunque, como ella dejara escrito en su escritorio, en un estudio inconcluso sobre San Juan de la Cruz, "después de la noche oscura resplandece la viva llama del amor". Magdalena Peña

ROS, C., *Jerónimo Gracián. El amigo de Teresa de Jesús,* Monte Carmelo, Burgos 2014, 434 p. ISBN 978-84-8353-611-7.

Esta biografía de Jerónimo Gracián es seguro que resultará apasionante para el lector, siempre que se sienta interesado por alguno de los capítulos que tienen que ver con el personaje al que está dedicada: santa Teresa de Jesús, reformadora del Carmelo, tanto de monjas como de frailes, que fue una entrañable amiga suya; la evolución que sufrió la rama masculina a partir de la intervención de Nicolás Doria; la resistencia ofrecida a los nuevos aires por parte de Jerónimo Gracián y san Juan de la Cruz; la mayor o menor importancia de santa Teresa en todo lo que supuso la reforma carmelitana; la intervención del poder civil (en este caso, sobre todo del rey Felipe II) en los asuntos religiosos y de reforma. Todo el sesgo que tomó la reforma entre los frailes, por la influencia de Nicolás Doria y sus colaboradores, puso un acento especial en dejar de lado la realidad indiscutible, que era que santa Teresa de Jesús había sido la verdadera reformadora del Carmelo, de todo él, y que importaba mucho que la reforma entre los frailes tuviera en cuenta siempre el espíritu que animó a la santa, a la hora de llevar adelante la reforma. Dos frailes descalzos alzaron la voz para indicar que la reforma entre ellos se estaba desarrollando de una manera distinta a lo que había pretendido santa Teresa de Jesús, con lo que se estaba traicionando lo que había sido inspirado por Dios a la santa. Estos dos frailes eminentes fueron fray Jerónimo Gracián y san Juan de la Cruz. Este último fue objeto de una sañuda persecución por parte del fraile Diego Evangelista, que montó todo un proceso para expulsarlo de la orden, expulsión que no consiguió llevar a cabo porque el santo murió cuando todavía este remedo de inquisidor seguía intentando acumular testimonios contra su persona. Jerónimo Gracián vivió más tiempo que san Juan de la Cruz y su lealtad a la inspiración fundacional de santa Teresa de Jesús, tan aborrecida por Nicolás Doria y sus colaboradores, le granjeó un juicio totalmente injusto y su expulsión de la orden. En uno de sus viajes su navío fue apresado por turcos, con lo que vivió en cautiverio en Túnez, experiencia que le dio oportunidad de mostrar la firmeza de su fe y su amor a Jesucristo. Más adelante volvió a África en misión de paz, que no lograría culminar y vino a terminar sus días en un convento de carmelitas calzados en la ciudad de Bruselas. Esta biografía tiene una actualidad especial porque la orden de los Carmelitas Descalzos tomó hace unos años dos resoluciones de gran importancia respecto a Jerónimo Gracián: el Definitorio General de la orden juzgó conveniente, en 1999, hacer una declaración oficial revocando la sentencia de expulsión de la orden que se pronunció contra él; y un año después el mismo Definitorio General, en la Navidad de 2000, instruyó la causa de beatificación del padre Jerónimo Gracián, cuatrocientos años después de su muerte. Como afirma con razón el autor de esta biografía, todo en ella resulta apasionante, hasta el punto de que interesará al lector posiblemente

mucho más de lo que podría haber supuesto al principio de su lectura. Todo el relato está basado en una sólida bibliografía así como en documentos originales.

Ignacio Jiménez

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de Amor Viva. Primera redacción (LlA),* Edición crítica por Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos 2014, 638 p. ISBN 978-84-8353-622-3.

En la transmisión de las obras de san Juan de la Cruz se ha producido un fenómeno similar en dos de sus obras, el Cántico Espiritual y la Llama de Amor Viva: que han llegado a nosotros a través de dos versiones. En el caso del Cántico Espiritual los autores han llegado a las conclusión de que las dos versiones proceden de la pluma de san Juan de la Cruz, tras haberse dado a la luz ediciones críticas de ambos textos. Esto no obsta para que cualquiera, a la vista de los dos textos, pueda pronunciarse de manera diversa a lo que ha hecho la mayoría. Lo mismo ha pasado con la Llama de Amor Viva, cuya segunda redacción ha dejado dudas en algunos expertos sobre la autoría de san Juan de la Cruz. Eulogio Pacho colabora en este volumen a superar las discrepancias que pueda haber respecto a los dos textos, realizando esta cuidada edición crítica de la primera e incorporando la de la segunda, añadiendo además los argumentos en pro y en contra de la paternidad sanjuanista de los mismos. Dentro de lo que es una edición crítica se ha modernizado el texto respetando la ortografía del santo para no perder el valor lingüístico de la obra. En el apartado dedicado a las Abreviaturas y Siglas se puede comprobar la excelente labor archivística llevada a cabo por el autor, y que ha hecho posible esta edición, así como los testimonios textuales sobre manuscritos y ediciones, junto con una relación de manuscritos perdidos o desaparecidos. La bibliografía puede calificarse al mismo tiempo de amplia y selecta, con un contenido de gran calidad. En la introducción se analiza la composición de la Llama, se continúa con la trayectoria histórica del texto y se termina con la reconstrucción del mismo. Esta introducción sirve de pórtico pedagógico adecuado a la edición crítica del texto de la primera Llama. Hasta aquí la primera parte del libro. La segunda parte está organizada de la misma manera que la primera. En la introducción que sigue a la segunda redacción de la Llama se analizan las modificaciones que aparecen en el texto segundo de la Llama (LlB). En este apartado se deja constancia de gran número de correcciones menudas, retoques estilísticos, supresiones, ligeras modificaciones, añadiduras y revisiones doctrinales, que buscan siempre matizar o atenuar algunas afirmaciones más contundentes, más propias de la primera redacción. De todas maneras, estas correcciones encajan tan perfectamente en el texto que no se reconocen razones de peso para aventurar que fuera otra persona la que retocó el texto en lugar del propio santo. A continuación se dedica un capítulo al autor, la fecha y el lugar de la revisión. El siguiente capítulo hace acopio de los testimonios textuales de la segunda Llama y el último de la introducción está dedicado a la reconstrucción del texto. Tras esta introducción se ofrece al lector el texto crítico de la segunda versión de la Llama de Amor Viva, con la misma calidad científica de la primera. Varios índices (lingüístico, bíblico y de nombres) completan el volumen, como ayuda excelente tanto para el lector como para el investigador. Todo lo dicho nos lleva a la conclusión de que estamos ante una obra de mucho calado, realizada con criterios científicos de gran calidad, que servirá en el futuro para intentar solventar definitivamente las pequeñas dudas que puedan quedar sobre la autoría de ambos textos, que

presentan una transmisión textual semejante a la del Cántico Espiritual y que acabará confirmando, con la mayor probabilidad y ya sin dudas razonables, la autoría de san Juan de la Cruz en ambos casos. Trinidad Parra

SÁNCHEZ MÁRTÍNEZ, J., *Kénôsis-Diakonía en el itinerario espiritual de san Juan de Dios*, Archivo-Museo San Juan de Dios, Granada 2014, 541 p. ISBN 978-84-88756-04-6.

San Juan de Dios es un santo en el que su dedicación a los más pobres y la intensidad de su actividad caritativa han provocado que quedara en la penumbra su itinerario interior espiritual, verdadero motor de todo lo que llevó a cabo y por lo que es admirado como uno de los santos más extraordinarios de todos los tiempos. Nuestro autor ha querido rastrear ese itinerario interior para darnos a conocer el camino de santidad por el que Dios llevó al santo, para ponerlo luego al servicio de los más necesitados de este mundo. En todas las biografías anteriores faltaba esta conexión espiritual que se pone de relieve en este estudio y que da razón del porqué del tipo de entrega a los demás que vivió san Juan de Dios. Este camino se sintetiza en las dos palabras que figuran en el título del libro: kénosis (despojo) y diakonía (servicio). San Juan de Dios se vio invitado interiormente a seguir el despojo interior al que impulsa Dios a toda persona que desea entregarse de veras a Él. Despojo que tiene siempre una similitud con el que Jesús sufrió, llegando hasta la muerte en la cruz. A partir de ese despojo interior vendrá la sugerencia de cómo llevar a cabo el servicio a los demás. Lo que en unos santos se concreta en predicación, estudio, acompañamiento espiritual u otras actividades de ayuda al prójimo, en san Juan de Dios se acaba concretando en su dedicación a los menesterosos de este mundo. Dedicación en la que se va a transparentar esa evolución interior que se ha producido en él a partir del sermón que escucha a san Juan de Ávila, y del que se sirve Dios para darle un vuelco total a la orientación de su vida. A fin de descubrir este venero del que brota la espiritualidad del santo nuestro autor ha procedido por etapas. Primero ha analizado la historiografía del santo en el contexto renacentista, a la luz de la mentalidad barroca, desde el punto de vista de la psiquiatría y el psicoanálisis, desde la óptica de un humanismo que excluye lo sobrenatural, siguiendo los principios de la teología espiritual, retrocediendo una vez más hasta las fuentes históricas, para acabar con una síntesis al margen de las tendencias historiográficas. A continuación se adentra el autor en el itinerario espiritual de san Juan de Dios buceando en sus fuentes históricas. Aquí aparecen las cartas de san Juan de Dios (con la evolución espiritual que se puede comprobar en sus páginas), las declaraciones del pleito entre los hermanos del Hospital y los monjes de san Jerónimo, el proceso de beatificación de san Juan de Dios, para concluir con que en las fuentes históricas y en los estudios sobre san Juan de Dios se da un itinerario espiritual único y complementario. Esta parte del estudio finaliza con el examen del episodio de la *locura* de san Juan de Dios, episodio espiritual de gran impacto para él y que lo moverá luego a volcarse en la atención a los desgraciados. Luego el autor se adentra en el discernimiento espiritual, relacionándolo con el itinerario espiritual del santo, que culmina en la kénosis (manifestada en su supuesta locura) que acaba marcando el resto de su vida. El libro concluye con un apéndice en el que hallamos tres documentos de gran interés relacionados con el contenido del estudio. En conjunto merece la pena destacar la contribución que este estudio aporta a la historia de la espiritualidad, de tanto mayor interés cuanto

que son muchos los casos en los que no se presta la atención debida a la verdad incuestionable de que las grandes acciones que acometieron los santos estaban basadas y motivadas en una profunda conversión espiritual. Antonio Navas

SAND, SH., *Comment j´ai cessé d´être juif. Un regard israélien,* Flammarion, [Mayenne 2013, 140 p. ISBN 978-2-0812-7836-3.

Desde las primeras líneas de este libro el autor logra interesar al lector con elementos conocidos por muchas personas, pero desconocidos por otras. Por ejemplo, que se es judío, si uno es hijo de madre judía y que, por eso mismo, uno no puede dejar de ser judío, más que utilizando el medio de convertirse a otra religión. Y aquí es donde el autor nos plantea su problema: él no quiere ser judío por el hecho de tener madre judía, pero tampoco piensa convertirse a otra religión, ya que, por no creer, no cree ni en la existencia de Dios. Aparte de que él sitúa el centro del mundo en el hombre y no en Dios, porque considera que no ha sido Dios quien ha creado al hombre sino que ha sido el hombre quien ha creado a Dios. El autor está convencido de que por parte de los *nuevos judíos* existe una auténtica mezcla de miedos, de mala conciencia y, sobre todo, de ignorancia, que favorece el victimismo, el narcisismo y otros fenómenos que no esconden otra cosa que una crasa ignorancia. Este tipo de planteamiento esencialista supone la perpetuación de las posiciones etnocéntricas y racistas, que justificarían el rechazo o el mal trato hacia quienes no pertenecen a esa etnia privilegiada. Shlomo Sand cree que la gran tragedia vivida por el pueblo judío en la primera mitad del siglo XX no justifica de ningún modo la política actual del Estado de Israel, que es una política de segregación indisolublemente unida a su misma definición como estado, y al régimen de ocupación prolongada y de colonización que sigue llevando a cabo en los territorios conquistados en 1967. No cree que este ensayo convenza a los racistas más eruditos ni tampoco a los antisemitas. Aspira solamente a ayudar a quienes se cuestionan sobre los orígenes y las metamorfosis de la identidad judía, sobre sus formas modernas de presentarse, así como sobre las repercusiones políticas inducidas por definiciones diversas. Por muchas razones, también por razones familiares, el autor se siente en la obligación moral de romper definitivamente con el judeocentrismo de carácter tribal, sin por ello adscribirse al judaísmo laico, del que no reconoce siquiera la existencia. Confiesa que no desea formar parte en adelante de esa especie de club de elegidos que denominamos judaísmo, y al que otros hombres no tienen la menor posibilidad (o tampoco la vocación) de pertenecer. Se considera por ello algo así como una especie en trance de desaparición, que se sitúa en oposición abierta al etnocentrismo judío. El hecho de vivir en Israel lo hace consciente de vivir en una de las sociedades más racistas del mundo occidental. Afirma que el racismo es allí omnipresente, porque se encuentra incluso en el espíritu de las leyes, se lo enseña en las escuelas y es difundido por los medios de comunicación. Con el agravante de que los racistas de este estado ignoran que lo son y no sienten la menor tentación ni siquiera de disculparse por serlo. Y, si piensa en vivir fuera de Israel, esto no le supone ninguna ventaja, dado lo impregnadas que están las naciones occidentales de los principios del sionismo, que trata despiadadamente a los débiles y gentes sin defensa que no forman parte del pueblo elegido. Su pretensión de que en Israel todos los ciudadanos sean tratados con la misma vara de medir, sabe muy bien que los sionistas y sus partidarios la consideran un atentado al carácter judío del estado de Israel, ganándose en seguida la acusación de antisemitismo. También

ve con claridad que el carácter étnico del Estado de Israel le impide buscar una solución de verdad al establecimiento de dos estados en la zona: el israelí y el palestino. Pero, a pesar de todas estas dificultades casi insuperables, el autor piensa seguir contribuyendo con libros como éste a que el Estado de Israel pueda dejar de ser un estado judío para convertirse en un estado israelí en el que se pueda ser ciudadano de dos lenguas o de religiones diferentes de la judía. Es una pena que los responsables del Estado de Israel no tengan la oportunidad de leer un libro como éste. Les serviría de gran inspiración para resolver los graves problemas que siguen aquejando al Oriente Próximo. Antonio Navas

SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia. La otra autobiografía (1560-1581),* Texto crítico y comentario a cargo de Manuel Diego Sánchez OCD y Secundino Castro Sánchez OCD, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, LXXXII+209 p. ISBN 978-84-7068-434-0.

Los editores de estos escritos de santa Teresa de Jesús nos reconocen en la introducción que nos encontramos ante un conjunto de escritos de difícil clasificación, ya que han sino denominados (y lo siguen siendo) de diferentes maneras: *relaciones, mercedes* o *cuentas de conciencia*. El mayor mérito de la conservación de estos escritos menores lo tiene Fray Luis de León, que los incluyó en la primera edición de las obras de la santa, preparada por él mismo. Estos *papeles* tienen también contenido autobiográfico y parece que la santa se inspiró en modelos medievales como santa Gertrudis de Hefta, Hildegarda de Bingen o Ángela de Foligno. Los autores no descartan las posibilidad (imposible de probar, al menos en el momento actual de las investigaciones sobre santa Teresa) de que estos escritos estuvieran siendo producidos por la santa con vistas a una posible prolongación espiritual del Libro de la Vida. Son, en todo caso, escritos que pueden considerarse en su conjunto como de carácter estrictamente místico. Todos estos textos están fechados en los 20 últimos años de su vida y tienen también un marcado tinte litúrgico. La mayor parte de estos escritos, por su condición de papeles sueltos, no son escritos autógrafos sino que son copias muy cercanas en el tiempo. Esta edición está enriquecida con introducciones históricas y doctrinales, notas a pie de página e índices (bíblico, teresiano y analítico) para aprovechar mejor el contenido de unos textos que, con toda razón, consideran los editores muy valiosos para el mejor conocimiento de santa Teresa y de su espiritualidad. Tras la introducción histórica se añade una introducción teológico-espiritual, que sintetiza de una manera acertada los pensamientos que se encuentran más desorganizados en los textos de referencia, como es natural en textos de este tipo. Antes de entrar en la edición propiamente dicha de las Cuentas de Conciencia se presenta una bibliografía temática muy iluminadora de los medios de que se han servido los editores para esta publicación. El texto de las Cuentas de Conciencia propiamente dicho está agrupado en cinco partes, al frente de cada una de las cuales se hace una introducción, concreta y sintética, al grupo de cuentas de conciencia de referencia; introducción que viene enmarcada en un recuadro. El volumen se cierra con un apéndice que lleva un título muy orientador: *Esquemas para leer, estudiar y meditar las cuentas de conciencia*. En resumen, hay que señalar la conveniencia y la valía de una publicación como ésta que presenta la Editorial de Espiritualidad, que tendrá una gran acogida tanto entre los expertos de temas sobre santa Teresa de Jesús, como entre los devotos y admiradores de la santa.
Antonio Navas

SPADARO, A. (A CURA DI), *Pietro Favre. Servitore della consolazione,* Ancora Editrice, Milano 2013, 141 p. ISBN 978-88-514-1330-9.

La mayor parte de los artículos que se reproducen en este volumen han sido publicados previamente en la revista *La Civiltà Cattolica*. Como afirma muy acertadamente el coordinador Antonio Spadaro, Pedro Fabro ha sido el primero de los compañeros de Ignacio de Loyola en la Universidad de París, o mejor habría que decir, su primer amigo. Y, con todo, siempre permaneció en la sombra cuando, de no haber sido por esa amistad suya, es probable que la Compañía de Jesús no hubiera existido. Pedro Fabro siempre mantuvo hacia Ignacio una profunda veneración y un gran agradecimiento, puesto que fue él quien lo inició de verdad en la vida espiritual y en cómo encontrar la voluntad de Dios sobre la propia persona. Su gran corazón lo define ese pasaje de su Memorial, en el que ruega por ocho personas, sin detenerse a considerar sus defectos, teniendo en cuenta quiénes eran esas personas: el Sumo Pontífice, el Emperador, el Rey de Francia, el Rey de Inglaterra, Lutero, el Turco, Bucero y Felipe Melanchton. Antonio Spadaro opina (no sin razón) que, de haberse tenido en cuenta algunas de sus propuestas en cuestiones ecuménicas, la historia religiosa de Europa habría sido diferente. Aunque familiarizado con los místicos renanos, su vida discurre en una completa familiaridad con Dios a través de las vicisitudes que le van saliendo al paso. Fue un maestro del discernimiento espiritual, con especial capacidad para encontrar la voluntad de Dios en la vida propia y en la ajena. En su personalidad se funden sus orígenes campesinos y de devociones populares con las exigencias de la sociedad burguesa y refinada con la que entró en contacto durante su misión. De entre los aspectos más atrayentes de su personalidad vale la pena destacar aquéllos que parecen más opuestos entre sí: era dulce y firme; lleno de dudas pero decidido; aldeano y refinado; docto y popular; erudito y piadoso; fascinado por los cartujos y sumergido en los caminos polvorientos del mundo; siempre de viaje, lleno de nostalgia y sufriendo los continuos desarraigos que le proporcionaron las misiones que llevó a cabo. La idea expresada por Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales, de *sentir y gustar de las cosas interiormente,* la hizo tan suya, que experimentó de esa manera lo dulce y lo amargo, la consolación y la desolación, todo ello vivido desde lo más profundo de su alma. Todo el mundo que lo rodeaba le proporcionaba mociones espirituales constantes, mientras llevaba una vida de peregrino constante, algo así como un caminante nato. Fue un ejemplo increíble de unión profunda con Dios a lo largo de una vida llena de una actividad extraordinaria. Antonio Spadaro ha tenido la oportunidad de dialogar con el papa Francisco acerca de su predilección espiritual por Pedro Fabro, hombre que transmite como pocos esa realidad de Dios que se desborda sobre toda su creación. Es curioso el detalle de que San Francisco Javier, por propia iniciativa, como alguien que compartió con él y con Ignacio de Loyola la misma habitación del Colegio Mayor Santa Bárbara de París, añadiera el nombre de San Pedro Fabro a las letanías de los santos. En estas páginas se intenta introducir al lector en el perfil humano y en la visión espiritual de Pedro Fabro. En los artículos que se reproducen aquí se puede constatar la relevancia y la modernidad de su figura, que tiene las mejores características para hacer de él todo un modelo cristiano y presbiteral. Quien se asome a estos artículos quedará prendado sin duda de una figura tan importante como modesta, y tan capaz de servir de estímulo a quienes quieran servir a Dios desde la plataforma de una sólida vida espiritual, capaz de ser vivida

entre los avatares de la sociedad de nuestro tiempo, quizás no más ajetreado que el que le tocó vivir. Antonio Navas

ŠPIDLÍK, T., *La Madre de Dios,* Ciudad Nueva, Madrid 2014, 110 p. ISBN 978-84-9715-300-3.

El autor compuso esta breve obra a petición de un alumno del Pontificio Instituto Oriental de Roma, extrañado de que nunca hubiera escrito una obra dedicada a María, la madre de Jesús. Siguiendo su sensibilidad oriental, no se ha inclinado por componer una mariología al estilo occidental. Esta breve mariología ha sido compuesta a base de comentar las oraciones marianas más comunes entre el pueblo cristiano: el Ave María, el Magníficat y la Salve Regina. Compone esta obra convencido de que la luz del mundo que supone Cristo para los creyentes no se ofusca por tributar culto a su madre, sino que cobra todavía mayor esplendor y mayor fuerza. Su enfoque fundamental presenta a María como la imagen de la persona humana perfectamente redimida por Cristo. Y, puesto que la redención nos aporta la gracia, nadie mejor que la llena de gracia para ayudarnos a atisbar lo que esta gracia divina puede hacer con hombres y mujeres. Considera que la vida de María es la biografía de más bella lectura espiritual que puede encontrarse entre las vidas de los santos. Tiene especial mérito acometer la empresa de un relato hagiográfico sobre María, cuando los datos que nos aportan los evangelios se reducen a unas cuantas líneas. Pero nuestro autor considera que esas líneas están llenas de significado interior y que cada acontecimiento (de los pocos que conservamos de la vida de María) expresa un dogma misterioso digno de consideración. En este pequeño tratado nos la presenta como la Virgen Sapientísima, tan llena de sabiduría que la convierte en una guía segura en el camino hacia la eternidad. Debido a la escasez de documentos sobre María ha decidido comentar las oraciones con las que los fieles se dirigen a ella en sus devociones. Al comentarlas intenta (y consigue) transmitir la enseñanza eclesial sobre María, utilizando como soporte las tres oraciones principales ya mencionadas. Termina el libro con la transcripción del himno oriental *Akáthistos,* dedicado a María, una especie de Salve Regina oriental, con detalles propios de una letanía en su honor. Todo el texto está lleno de unción y de devoción hacia la Madre de Dios. Miguel Gutiérrez

TORELLÓ, J. B., *Él nos amó primero,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2014, 238 p. ISBN 978-84-7057-597-6.

En estas páginas se refleja lo mejor de la labor sacerdotal de Juan Bautista Torelló, que dejó a su paso incontables reflexiones sobre asuntos de fe, exigencias morales cristianas y encuentro personal con Dios. Como puede comprobarse al leerlas, su auditorio abarcaba a todo tipo de personas, tanto jóvenes como ancianos, hombres, mujeres, sacerdotes o religiosos. Se han seleccionado algunas charlas de los tres años que precedieron a la celebración del segundo milenio del nacimiento de Cristo. Sus destinatarios se sentían atraídos por su palabra, en su deseo de vivir una vida de santidad en medio del mundo. Su dedicación a fomentar la santidad de la vida de los laicos la tomó de Josemaría Escrivá, añadiendo a su doctrina la expresividad de su propio lenguaje personal. Por tanto, todo su mensaje está impregnado de la doctrina espiritual del Opus Dei. A sus conocimientos de vida espiritual añadió los propios de su especialidad como psiquiatra, siempre buscando a Dios en los acontecimientos

terrenales ordinarios. En algunas de sus consideraciones hay algunas repeticiones en las que se mezclan la confianza, pensamientos fundamentales que toma una y otra vez, y también nuevas ideas frescas. Todo ello enfocado a abrir las puertas de la santidad a todas las personas que no están insertas en ningún tipo específico de vida consagrada. Miguel Gutiérrez

VALTORTA, Mª., *La tomba di San Pietro,* Centro Editoriale Valtortiano, Isola dei Liri 2013, 45 p. ISBN 978-88-7987-178-5.

Este libro es prácticamente un folleto en el que se cuentan las visiones que tuvo Maria Valtorta a propósito del lugar donde podrían reposar los restos de San Pedro. Sus declaraciones son especialmente interesantes porque se están produciendo al mismo tiempo que se estaban haciendo excavaciones bajo la Basílica de San Pedro por encargo del papa Pío XII. Como todo el mundo sabe, las excavaciones acabaron felizmente con el hallazgo del lugar en el que fue enterrado San Pedro, bajo una incisión, en forma de ángulo, en un muro de color rojizo (*il muro rosso)*. Otro problema distinto es el de los restos hallados con ocasión del descubrimiento de la tumba, ya que ésta fue profanada por lo menos en dos ocasiones por los musulmanes en sus invasiones en la península italiana durante la Edad Media. Quizás lo más llamativo de los testimonios de Maria Valtorta es que ella está convencida (dando fe a sus revelaciones particulares) de que San Pedro no fue enterrado en la colina vaticana sino cerca de la Vía Salaria, en una calle con el nombre de Via Ostriana, en unas catacumbas que se encuentran en ese lugar y que llevan el mismo nombre que la calle. Dichas catacumbas se encuentran muy cerca de las catacumbas de Priscila. En cualquier caso, revelaciones como las de Maria Valtorta siempre van a suscitar el debate sobre si tenerlas en cuenta o, simplemente, respetarlas como manifestaciones piadosas de una persona sincera y devota. Antonio Navas

VALTORTA, Mª., *Lettere a Madre Teresa Maria. Volume Secondo. Anni 1947-1957,* Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri 2013, 361 p. ISBN 978-88-7987-177-8.

Con anterioridad hemos dado cuenta de la publicación del primer volumen del epistolario entre Maria Valtorta y la monja carmelita Madre Teresa María. Faltan cartas que la propia Maria Valtorta pidió a Madre María Teresa que las quemara, siguiendo indicaciones divinas. También se han perdido algunas que no ha sido posible encontrar. Los editores han procurado datar las cartas cuya fecha no constaba con claridad, consiguiéndolo en la mayor parte de los casos. Se repiten al final de este volumen las notas del primero que se referían sobre todo a las personas nombradas en las cartas, para comodidad del lector. En estas cartas es posible rastrear la espiritualidad de las dos protagonistas, como un complemento valioso de las revelaciones recibidas por Maria Valtorta. Trinidad Parra

VALTORTA, Mª., *Libro de Azarías,* Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (Italia) 2014, 379 p. ISBN 978-88-7987-179-2.

El título original que puso Maria Valtorta a su libro no fue el que tiene aquí. Ella lo tituló *Misas Angélicas. Direcciones*. Los editores han considerado que el título original podría mover a engaño y por eso se lo han cambiado, explicando las razones del cambio. Según Maria Valtorta su ángel de la guarda se llama Azarías. Y es este ángel el que le va comentando los textos litúrgicos

que se desarrollan a lo largo de un año, desde el domingo 24 de Febrero de 1946 al domingo 2 de Febrero de 1947. Se añaden los comentarios a siete fiestas que durante ese tiempo coincidieron con otros tantos domingos: Santísima Trinidad, Conmemoración de san Pablo, Natividad de la Virgen María, Cristo Rey, Inmaculada Concepción, Santísimo Nombre de Jesús y Sagrada Familia. Por supuesto los textos litúrgicos de este período son los que corresponden al Misal Romano de san Pío V, nacido de la obra del Concilio de Trento, y no al actual Misal Romano, profundamente renovado tras el Concilio Vaticano II. El ángel Azarías se dirige a Maria Valtorta considerándola como altavoz autorizado suyo para la transmisión del mensaje que quiere enviar al mundo. Aunque hay quien piensa que su alusión al ángel Azarías podría ser de índole simbólica, correspondiendo a un tipo de inspiración interior de tipo más general, la impresión que nos produce el texto de Maria Valtorta es de que su propio ángel de la guarda le dictó los comentarios que encontramos en este volumen. Los editores, con todo, han procurado una edición crítica y ajustada al original, sin pronunciarse sobre el fondo de tales escritos, ni sobre la mayor o menor validez de su contenido. Todo lo expresado en estas páginas se mueve en términos de espiritualidad cristiana, pero con alusiones constantes a los fundamentos teológicos en los que se apoya esta espiritualidad. En casos de videntes como ella es natural que se dividan las posturas a la hora de enjuiciar lo que supuestamente reciben para que lo transmitan. Lo que sí resulta evidente es que los consejos espirituales transmitidos por Maria Valtorta están inspirados por la ascética cristiana tradicional, siempre enfocada a dejarse llevar por Dios hacia donde quiera y para lo que quiera. Trinidad Parra

ZELLENTIN, H. M., *The Qur´ân´s Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure,* Mohr Siebeck, Tübingen 2013, XXV+287 p. ISBN 978-3-16-152720-3.

En estas páginas no se intenta demostrar la dependencia literaria del Corán respecto a la Didascalia Apostolorum. Así como se puede observar un fondo legal común, del que ambas obras participan, las diferencias entre ambos textos son notables, como corresponde al público al que cada una de ellas iba destinada. En todo caso lo que resulta evidente es que ambas obras participan de una tradición oral de la que son tributarias en alguna manera. A la Didascalia Apostolorum se la ha llamado en algunas ocasiones Talmud cristiano, para hacer ver las similitudes que tiene con los textos hebreos. El Corán, por el contrario, se parece más a la Biblia Hebrea que al Talmud. Entra también en juego, para la comparación, un tercer texto: el de las Homilías Pseudoclementinas. Con todo el autor no descarta que el Corán haya sufrido influencias de otros textos, unos judíos y otros cristianos, que abarcan desde el Talmud a los sermones y relatos de muchos padres de la Iglesia Siria. No obstante queda claro que, en punto de influencias sobre el Corán, la Didascalia Apostolorum ocupa un lugar de especial importancia. Muchas de las semejanzas entre ambos textos se explican por el hecho de haber sido compuestos en el mismo medio cultural y en lenguas semíticas afines. Con todo, el autor confiesa que su estudio tiene algo de rudimentario, ya que no le ha sido posible, hasta la fecha, estudiar los incontables paralelismos que se encuentran también en la literatura antigua judía y cristiana. Aun en el caso de que el lector no estuviera demasiado de acuerdo con el método seguido y sus conclusiones, el autor se consideraría satisfecho si hubiera nuevos investigadores que profundizaran en el evidente parentesco que

existe entre la Didascalia Apostolorum y el Corán. En sus conclusiones mantiene su afirmación de que la Didascalia Apostolorum, como texto de cultura judeocristiana, constituye un punto de partida para la estructura legal del Corán, mientras que en el epílogo ofrece una visión del Corán, como la de un texto a mitad de camino entre el cristianismo y el rabinismo judío. Siempre queda abierto el problema de entendimiento con los expertos religiosos en el Corán, que no admiten en este libro revelado ningún tipo de influencias externas, ni siquiera de origen religioso. Pero este estudio contribuirá a aclarar numerosos aspectos del marco legal en que se mueve el Corán, mostrando las influencias que recibió de textos como el judeocristiano de la Didascalia Apostolorum o el de las Homilías Pseudoclementinas.

Trinidad Parra

Índice de libros recensionados

Alfieri, F., *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell´individualità* 474

Alfieri, F., *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein. Uma nova fundaçâo da antropología filosófica* 475

Angela da Foligno, *Memoriale* 507

Arocha Herrera, A., *C. G. Jung y la tradición hermética* 476

Aroztegui Esnaola, M. (ed.), *Palabra, sacramento y derecho. Homenaje al Cardenal Antonio Mª Rouco Varela* 357

Astorga, C. A., *Catholic Moral Theology & Social Ethics* 402

Attias, J.- Ch., *Les Juifs et la Bible* 331

Auletta, G. – Pons, J. S. (a cura di), *Si può parlare di una finalità dell´evoluzione? Riflessioni filosofiche e teologiche alla luce della scienza contemporánea* 357

Aveline, J.-M. (dir.), *Humanismes et religions: Albert Camus et Paul Ricoeur* 477

Aya, A., *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús* 508

Barbiero, G., *«Tu mi hai sedotto, Signore». Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica* 331

Baroffio, G., *Missale Monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae. Editio Princeps (1503)* 398

Baviera Puig, T., *Pensar con Chesterton. Fe, razón y alegría* 509

Beato Domingo Barberi, *El gemido de la paloma* 510

Becking, B. *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity* 333

Beinert, W., *Was Christen glauben* 358

Bengoechea Garín, P., *Tras los pasos de un laicismo hostil. Reflexiones bioéticas de actualidad* 403

Bergoglio, J. M., *Meditaciones para religiosos* 404

Bermúdez, A., *Francisco, nuestro hermano, nuestro amigo* 511

Bernier, M. A. – Donato, C. – Lüsebrink, H.-J. (eds.), *Jesuit accounts of the colonial Americas. Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities* 429

Bisconti, F., *Primi cristiani. Le storie, i monumento, le figure* 430

Blanco Sarto, P., *Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Nuevos Estudios* 359

Bodei, R., *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos* 479

Boni, G., *La canonizzazione dei santi combattenti nella storia della Chiesa* 405

Bourgeois, H., *La théologie française au seuil du XXIème siècle. Situations et enjeux* 360

BRACCI, M., *Ascese al cielo. Per un eccesso del dono che va oltre la misura dell´amore* 361

BREITENSTEIN, U. (HG.), *Emotionen. Leib-Seele-Problem. Spiritualität* 478

BREUER, R., *Das Buch Josua übersetzt und erläutert* 334

BRINGELAND, H., *Religion und Welt: Martin Dibelius (1883-1947). Band 3: Dibelius im dritten Reich und in der Nachkriegszeit* 431

BULLIVANT, St. *The salvation of atheists and catholic dogmatic theology* 362

BURGER, CH., *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren* 432

BURKHART, E. – LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de Teología Espiritual,* Volumen II 363

BURKHART, E. – LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de Teología Espiritual,* Volumen III 363

BYUNG-CHUL HAN, *En el enjambre* 480

BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del Eros* 481

BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolítica, Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* 482

CARDÓ SORIA, D., *La Fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Un estudio desde Introducción al Cristianismo* 365

CARO BAROJA, J., *Una vida en tres actos* 511

CASAS, S., *León XIII, un papado entre modernidad y tradición* 433

CASTELLI, M., *Juan Pablo II. Maestro y testigo* 512

CAZEAUX, J., *Les silences de l'Apocalipse. Une église appelée Babel* 335

CEJAS, J. M., *Álvaro del Portillo. Al servicio de la Iglesia* 513

CERDÀ I BALLESTER, J. - PÉREZ GIMÉNEZ, J. I. - SERRA ESTELLÉS, X., *Inventari dels Arxius parroquials de la Costera* 434

CHIODI, M., *Teologia morale fondamentale* 406

CHOCARRO HUESA, M. – SEGURA URRA, F., *Inventario de la documentación de Juan Rena. Archivo Real y General de Navarra* 497

CLAVERIE, P., *Le livre de nos passages: la Bible* 336

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, «Alegraos». *Carta a los consagrados y consagradas. Palabras del Magisterio del Papa Francisco* 366

COPPA, F. J., *The Life & Pontificate of Pope Pius XII. Between history & controversy* 434

CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO, A. – POMPILI, A., *Manuale di Araldica ecclesiastica nella Chiesa Cattolica* 436

DAOU, F. – TABBARA, N., *L´hospitalité divine. L´autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane* 366

DE JONG-KUMRU, W., *Postcolonial Feminist Theology. Enacting Cultural, Religious, Gender and Sexual Differences in Theologica Reflection* 367

DE LUBAC, H., *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia* 368

DE MARCHIA, F., *Quaestiones super Metaphysicam* 484

DE PABLO MAROTO, D., *Espiritualidad española del siglo XVI. II: Época del emperador Carlos V (1519-1558)* 327

DE PABLO MAROTO, D., *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía (Escritora, fundadora, maestra)* 514

DE SANTIAGO RODRÍGUEZ, M., *Francisco Blanco de Salcedo. Un preclaro padre conciliar en Trento, nacido en Capillas hace cinco siglos* 325

DECLERCQ, L., *Inventaire des archives personnelles du Cardinal J. Willebrands Secrétaire (1960-1969) et Président (1969-1989) du Secrétariat pour l´Unité des Chrétiens, Archevêque d´Utrecht (1975-1983)* 436

DEPOORTERE, F. – HAERS, J., *To discern creation in a scattering world* 370

DESCHNER, K., *Kriminalgeschichte des Christentums. Bd. 10: 18 Jahrhundert und Ausblick auf die Folgezeit* 438

DIGNAS, B. – PARKER, R. – STROUMSA, G. G., *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians* 499

DODARO, R., (ED.), *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y Comunión en la Iglesia Católica* 407

DOSSETTI, G., *«Non abbiate paura dello stato!». Funzioni e ordinamento dello stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto* 515

DUBOVSKY, P. – SONNET, J. P., (eds.), *Ogni Scrittura è ispirata* 337

DURAND, E., *Évangile et Providence. Une théologie de l´action de Dieu* 338

DURIEZ, C., *J. R. R. Tolkien. Génesis de una leyenda* 516

ESPÍN, O. O., *Idol and Grace. On Traditioning and Subversive Hope* 371

ESTEBAN BAYO, Mª. J., *Arrebatos del Espíritu. Antología poética* 516

Estudios Marianos, Vol. LXXIX*: La Mariología en el Post-Concilio Vaticano II* 372

FATTORINI, E. (A CURA DI), *Diplomazia senza eserciti. Le relazioni internazionali della Chiesa di Pio XI* 438

FÉDOU, M., *Les théologiens jésuites. Un courant uniforme?* 373

FEAR, A. – FERNÁNDEZ UBIÑA, J. – MARCOS, M. (ED.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise* 439

FERNÁNDEZ, V. M. – RODARI, P., *La Iglesia del Papa Francisco. Los desafíos desde "Evangelii gaudium"* 374

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Mª .C. – SUÁREZ FERNÁNDEZ, M. – VEIGA, A. (EDS.), *Oh lux Iberiae. En torno a las letras en la España medieval* 500

FERRARA, A., *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político* 485
FERRARIO, F., *Bonhoeffer* 517
FERRONI PALACIOS, J. L., *The Fusion of the Spanish and Italian Congregations of the Discalced Carmelite Friars (1868-1881)* 441
FISCHER, A. A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament* 339
FRANCISCO, PAPA, *La fe de la Iglesia. Las catequesis del Papa* 375
FRANCISCO, PAPA, *Los sacramentos y los dones del Espíritu. La catequesis del Papa* 376
FRAY JOSÉ DE SIGÜENZA, *Declaración del salmo 50, Miserere mei, Deus* 340

GARCÍA MACHO, P., *Diario espiritual, propósitos y promesas de Santa Gema Galgani* 518
GARCÍA UREÑA, L., *El Apocalipsis. Pautas literarias de lectura* 340
GERL-FALKOVITZ, H.-B., *Romano Guardini (1885-1968). Sa vie et son oeuvre* 519
GEROSA, L. (A CURA DI), *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e apertura* 442
GHIA, F. – MEROI, F. (A CURA DI), *Francesco Panigarola. Predicazione, filosofia e teologia nel secondo Cinquecento* 326
GIGLIOTTI, V., *La tiara deposta. La renuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa* 443
GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Avelino Rodríguez Alonso, de Santiagomillas. Mártir agustino leonés. Diócesis de Astorga* 520
GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Gerardo Gil Leal (1871-1936). Mártir agustino, apóstol de El Escorial* 521
GONZÁLEZ-BALADO, J. L. – PALYFOOT PAIGE, J. N., *Beato Pablo VI. Un gran Papa largamente incomprendido* 522
GOVEKAR, N., *El rojo de la plaza de oro. Entrevista a Marko Ivan Rupnik sobre arte, fe y evangelización* 523
GRANDI, N., *Fondamenti di tipología lingüística* 524
GRANT, D. , *Divine Anger in the Hebrew Bible* 341
GRONDIN, J., *A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc-Antoine Vallée* 486
GUARDINI, R., *La sabiduría de los salmos. Meditaciones* 342
GUASCO, A., *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana del Regime (1919-1925)* 446
GUIBERT, J. Mª., *Diccionario de liderazgo ignaciano* 408
GUIDUCCI, P. L., *Il Terzo Reich contro Pio XII. Papa Pacelli nei documenti nazisti* 447
GUTIÉRREZ CARRERAS, P. – ABRADELO DE USERA, Mª. I. (ED.), *Chesterton de pie* 525
GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L., *Apuntes para una historia de la Biblioteca de Autores Cristianos* 448

GUYON, G., *Plaidoyer pour une peine capitale. Essai* 409

GÜZELMANSUR, T. (HG.), *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrif) durch Juden und Christen. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen* 526

HABITO, R.L.F., *Zen and the Spiritual Exercises. Paths of Awakening and Transformation* 409

HALÍK, T., *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos* 410

HASQUENOPH, S., *Louis Bourdaloue (1632-1704). Le prédicateur de Louis XIV* 449

HENDRY, J., *Ethics and Finance. An Introduction* 412

HIMMELFARB, M., *Between Temple and Torah* 343

HURTUBISE, P., *Chroniques conciliaires. Vatican II tel que je l'ai expliqué aux lecteurs et lectrices du journal Le Droit 1962-1965* 450

ITURBE SAÍZ, A. – TOLLO, R. (COORD.), *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte, Tomo I: Estudios y láminas* 527

ITURBE SAÍZ, A. – TOLLO, R. (COORD.), *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte, Tomo II: Corpus iconográfico* 527

KAUFMANN, M. & AICHELE A., (ED.), *A Companion to Luis de Molina* 376

KELLER, CH., *Die politische Kanzel. Politisches aus der Sicht der Bibel* 344

KÖRTNER, U. H. J., *Gottesglaube und Religionskrikik* 378

KÜHN, R., *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart* 487

KÜHN, R., *Religio und passio. Texte zur neueren französische Religionsphilosophie* 489

JAKOB, J., *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* 451

JOHNSON, J. T., *Sovereignty. Moral and Historical Perspectives* 413

KROBATH, TH. – RITZER, G. (HG.), *Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell-kooperativ-interreligiös-pluralitätsfähig* 414

La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia. XL Semana de Estudios Medievales 501

La validez de las Ordenaciones Anglicanas. Los documentos de la Comisión Preparatoria de la Bula «Apostolicae curae». Tomo II: Los documentos de 1896 452

LADARIA, L. F., *Jesús y el Espíritu: la unción* 378

LAHOZ, L, *El intercambio artístico en el gótico: la circulación de obras, de artistas y de modelos* 502
LAMET, P. M., *El caballero de las dos banderas. Ignacio de Loyola* 528
LANDMESSER, CH.. – KLEIN, A. (HRSG.), *Normative Erinnerung. Die bibliche Kanon zwischen Tradition und Konstruktion* 345
LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos* 328
LÄTZEL, M., *Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen* 353
LÉCRIVAIN, PH., *Des jésuites en quête d´identité. Suppression, survie et rétablissement de la province de France (1750-1850)* 454
LEUZE, R., *Theologie der Religionsgeschichte* 379
LLIGADAS, J., *Los mártires de Barbastro, en el verano de 1936* 456
LOHFINK, G., *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue* 380
LÜDKE, F. – SCHMIDT, N. (HG.), *Evangelium und Erfahrung. 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung* 456

MAISANO, R., *Filologia del Nuovo Testamento. La tradizione e la trasmissione dei testi* 346
MANGANARO, P. – NODARI, F., *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti* 489
MARRODÁN, J. (DIR.) – ARALUCE, G. – GARCÍA DE LEÁNIZ, R. – JIMÉNEZ Mª., *Relatos de plomo. Historia del terrorismo en Navarra 1960-1986* 503
MARTELET, G., *Évolution et création. II. Mortalité de l´homme, messianité de Dieu* 346
MARTÍNEZ DE PISÓN, R., *From violence to Peace. Dismantling the Manipulation of Religion* 529
MARTÍNEZ ESTEBAN, A., *El Cardenal Sancha en la encrucijada de la Iglesia española* 457
MARTÍNEZ PASAMAR, C. – TABERNERO SALA, C., *Hablar en Navarra. Las lenguas de un reino (1212-1512)* 530
MARTÍNEZ SISTACH, LL., CARD., *Gaudí. El hombre, el artista, el cristiano* 415
MARTINI, C. Mª., *Los Ejercicios Ignacianos a la luz del Evangelio de Juan* 347
MAYORGA MANRIQUE, A., *Visión personal de un Propagandista. La Asociación Católica de Propagandistas, una institución centenaria* 458
MCCRACKEN, V. (edited by), *Christian Faith and Social Justice: Five Views* 416
MCGRATH, A., *C. S. Lewis. Su biografía* 530
MÈLICH, J.-C., *Lógica de la crueldad* 490
MICCOLI, G., *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté* 549

MONASTERO DI BOSE, *Innario di Bose* 399
MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)* 460
MOYA, J., *Devocionario eucarístico. Con cincuenta momentos de adoración* 531
MTATA, K., *Religion: Help or Hindrance to Development?* 532
MÜLLER, D., *Convocation et provocation de l'éthique. Dialogues philosophiques et théologiques* 417
MÜLLER, J., *Francisco, el loco de Asís* 533
MÜLLER, J., *Freude und Stress des Predigers. Kritisches und Selbstkritisches nach 30 Jahren Predigtdienst im Nebenamt* 418
MURZAKU, I. A. (ED.), *Monastic tradition in Eastern Christianity and the outside world* 561

NEUDECKER, R. *I molteplici Volti del Dio único. Dialogo ebraic.-cristiano: una sfida all'esegesi,alla teologia e alla spiritualità* 381
NGUYÊN VAN THUÂN, F.-X., *La alegría de vivir la fe* 383
NIKOLADOPOULOS, K., *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament* 349

O'MALLEY, J. W., *Historia de los jesuitas. Desde Ignacio hasta el presente* 462

PANIKKAR, R., *La religión, el mundo y el cuerpo* 384
PAPA FRANCISCO, *La Iglesia de la misericordia* 420
PARDO FERNÁNDEZ, R., *Newman y la crisis actual frente a frente* 534
PECKLERS, K., *Atlas histórico de la Liturgia* 400
PELLEGRINO, M., *Le peuple de Dieu et ses pasteurs dans la patristique latine* 356
PEÑALBA SOTORRÍO, M., *Entre la boina roja y la camisa azul. La integración del carlismo en Falange Española Tradicionalista y de las JONS (1936-1942)* 504
PÉREZ, M., «*…Me escribió en su Corazón*». *Vida Popular de Bernardo F. De Hoyos* 535
PIANA, G., *In novità di vita - III: Morale socioeconomica e politica* 421
PISANI, E., *Lettera a Claudia. Storia breve di una vita per Maria Valtorta* 536
PLANELLAS I BARNOSELL, J., *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II* 385
POLLEFEYT, D. – BOUWENS, J., *Identity in dialogue. Assessing and enhancing Catholic school identity. Research methodology and research results in Catholic schools in Victoria, Australia* 422

RACHEL S. M., *Midrash vaYosha. A Medieval Midrash on the Song at the Sea* 350
RAHNER, K., *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio* 423

RAMING, IDA, *Römisch-katholische Priesterinnen* 386
REDONDO, V., *El viaje de san Francisco a España* 463
REES, W. (HG.), *Ökumene. Kirchenrechtliche Aspekte* 386
RÉVILLION, B., *Conversaciones espirituales. 20 personalidades frente a Dios* 536
Reyes sin trono. Los pretendientes carlistas de 1833 a 1936 506
RICCARDI, A., *La santidad de Juan Pablo II* 537
RICCARDI, A., *La sorpresa del papa Francisco. Crisis y futuro de la Iglesia* 538
RIGATO, Mª. L., *I genitori de Gesù. Una rilettura di Matteo e Luca* 350
RODRÍGUEZ, Mª . I. (DIR.), *La experiencia mística* 539
ROSIQUE NAVARRO, F. (ED.), *Historia de la Institución Teresiana (1911-1936)* 464
ROS, C., *Edith Stein. Mártir en Auschwitz* 540
ROS, C., *Jerónimo Gracián. El amigo de Teresa de Jesús* 542
ROSSI, B., *L´intercessione nel tempo della fine. Studio dell´intercessione profetica nel libro di Geremia* 351
ROSSI, M. M. – ROSSI, T., *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso ne temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro* 387
ROSSINI, C. – SCIADINI, P. (EDS.), *Enciclopedia de la oración* 388
ROSZAK, P., *Credibilidad e identidad. En torno a la teología de la fe en santo Tomás de Aquino* 389
ROY-LYSENCOURT, PH., *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste de signataires d'occasion et des théologiens* 465
RUIZ DE GOPEGUI, J. A., *Eucharistía. Verdad y camino de la Iglesia* 401
RUSCONI, R. – SARACO, A. – SODI, M., (A CURA DI), *La Penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia –Pastorale – Istituzioni* 390

SALVARANI, R. (A CURA DI), *I Gonzaga e i Papi. Roma e le corti padane fra Umanesimo e Rinascimento (1418-1620)* 466
SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de Amor Viva. Primera redacción (LlA)* 543
SAN LUIS Mª GRIGNION DE MONTFORT, *Escritos marianos selectos. El secreto de María. Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen María* 391
SÁNCHEZ MÁRTÍNEZ, J., *Kénôsis-Diakonía en el itinerario espiritual de san Juan de Dios* 544
SAND, SH., *Comment j´ai cessé d´être juif. Un regard israélien* 545
SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia. La otra autobiografía (1560-1581)* 546
SARMIENTO, A. – MOLINA, E. – TRIGO, T., *Teología Moral Fundamental* 424

SCHELKENS, K. – DICK, J. A. – METTEPENNINGEN, J., *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI* 467
SCHÖNBORN, CH., *La escuela de vida de Jesús. Estímulos para ser sus discípulos* 424
SEGURA MORALES, M., *Para reír y rezar* 425
SELLIER, PH., *Pascal e Port-Royal* 468
SEQUERI, P., *Contra los ídolos posmodernos* 426
SODI, M. – BAROFFIO, G. – TONIOLO, A. (A CURA DI), *Sacramentarium Veronense. Concordantia* 402
SPADARO, A., *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red* 392
SPADARO, A., *El sueño del papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia* 427
SPADARO, A. (A CURA DI), *Pietro Favre. Servitore della consolazione* 547
ŠPIDLÍK, T., *La Madre de Dios* 548
Staaten und Kirchen im Norden und Osten Europas. Nations and Churches in Europe´s North and East 469
STAGLIANÒ, A., *L'abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teológico della storia in Gioacchino da Fiore* 393
STETTBERGER, H. (HG.), *Ein Papst der Glück bringt* 428
SZABÓ, F., *Jésuites hongrois sous le pouvoir communiste. Témoignages recueillis par Ferenc Szabó s.j.* 470
TANABE HAJIME, *Filosofía como metanoética* 492
TORELLÓ, J. B., *Él nos amó primero* 548
TRIPLET-HITOTO, V., *Mystères et connaissances cachées à Qumrân. Dt 29,28 à la lumière des manuscrits de la mer Morte* 352

VALADIER, P., *L´intelligence de croire. Entretiens avec Marc Leboucher* 394
VALDECANTOS, A., *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores* 495
VALERO AGÚNDEZ, U., (ED.), *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos* 471
VALTORTA, Mª., *La tomba di San Pietro* 549
VALTORTA, Mª., *Lettere a Madre Teresa Maria. Volume Secondo. Anni 1947-1957* 549
VALTORTA, Mª., *Libro de Azarías* 549
VARELA VÁZQUEZ, D., *Cristo, centro de la historia, en la obra cristológica de Marcello Bordoni y Olegario González de Cardedal* 395
VERMEYLEN, J., *Le livre d´Isaïe. Une cathédrale littéraire* 353
VERWEYEN, H., *Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition* 396
VIVIANO O.P., B. TH., *Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machlegitimation* 398

WEBER, CH. (HG.), *L´horreur des Jésuites. Denkschriften, Dekrete, diplomatische Depeschen sowie journalistische Lettres de Rome aus der Zeit von Clementes XIII, Clemens XIV und Pius VI (1767-1780)* 472

WILLIAMS, P. - TRIBE, A. - WYNNE, A., *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición india* 496

WILLMANN, H. – WILLMANN, A., *Das verborgene Gewebe von TeNakh und Miqra. Aufgezeigt nach Versen, Kapiteln und Büchern der Hebräo-Aramäischen Bibel* 353

WOJTYŁA, K. – JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte. Ejercicios espirituales para artistas* 428

YACOUB, J., *Qui s´en souviendra? 1915: Le génocide assyro-chaldéen-syriaque* 473

ZANARDI, Z. (A CURA DI), *Bononia manifesta. Supplemento al Catalogo dei bandi, editti, costituzioni e provvedimenti diversi, stampati nel XVI secolo per Bologna e il suo territorio* 506

ZELLENTIN, H. M., *The Qur´ân´s Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* 550

ZSENGELLÉR, J. (ED.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* 354

ÍNDICE GENERAL

Estudios ..... **páginas**

Gabriel María Verd Conradi, sj, *Fray Miguel de Guevara (osa), Alberto María Carreño y el Soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»* 5-91

Wenceslao Soto Artuñedo, sj, *Coordenadas de los jesuitas en Andalucía* 93-161

Ignacio Jericó Bermejo, *Sobre los comentarios salmantinos al artículo Décimo. 4. La infalibilidad del Sumo Pontífice* 163-254

Inéditos

Luis del Alcázar, sj, *In proverbia salomonis commentaria* 255-323

Bibliografía
+
I. Boletín de Historia de la Teología 325-329

II. Otras obras 331-551

III. Índice de libros recensionados 553-562

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.