ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

Vol. 74 - 2011

Facultad de Teología - Apartado 2.002 - GRANADA

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

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

Estudios **páginas**

JESÚS GINÉS GARCÍA AIZ, *Consideraciones en torno al conflicto eclesiológico ius divinum vs. ordinatio divina sobre el canon IV de la sesión XXIII del Tridentino* 5-31

IGNACIO JERICÓ BERMEJO, *Los comentarios salmantinos al artículo décimo* 33-128

ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J., *La mediación de Cristo como acto sacerdotal según San Juan de Ávila* 129-150

GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.J., *Vascuence y castellano en San Ignacio de Loyola* 151-204

Inéditos

LUIS DEL ALCÁZAR, S.J., *In Epistolam ad Romanos* 205-272

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 273-290
II. Otras obras 291-468
III. Índice de libros recensionados 469-479

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. 74 - 2011

Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

ISSN 0210-1629

Depósito legal: Gr. 184/1969

Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 5-31

Consideraciones en torno al conflicto eclesiástico «*ius divinum vs. ordinatio divina*» sobre el canon VI de la sesión XXIII del Tridentino

Jesús Ginés García Aiz

Con la promulgación solemne de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, el 21 de noviembre de 1964, el concilio Vaticano II dio a la Iglesia el documento básico para su renovación y *aggiornamento*. El capítulo III sobre la Constitución jerárquica de la Iglesia y, particularmente, sobre el episcopado, es punto central en el esfuerzo de comprensión de las estructuras visibles establecidas por Cristo, dentro del profundo misterio de la realidad compleja que es la misma Iglesia[1].

Estimulados por su lectura y estudio, quisimos conocer la fecunda reflexión teológica que con el tiempo ha llevado a la Iglesia a producir fruto tan inagotable. Y así, con especial interés y esperanza, hemos de confesarlo, nos acercamos al concilio de Trento[2]. Sabíamos que, pese a la natural diferencia de mentalidad y costumbres de aquella época, la Iglesia se encontró en una encrucijada de la vida y de la historia de la humanidad, con problemas que tienen sus puntos de contacto con los de nuestro tiempo. No quedamos defraudados en nuestro intento. Más aún, estimamos que nuestro empeño se vio premiado por avanzar en el camino seguido por el propio ministerio eclesiástico en la reflexión teológica sobre sí mismo. Nos referimos a la doctrina contenida en la sesión XXIII del Tridentino sobre el sacramento del orden y, más específicamente, a la fórmula *ordinatio divina* aplicada a los grados de la jerarquía eclesiástica.

---

[1] Cf. J. Auer – J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática*, vol. VII (Barcelona 1977) 395-400; *Id.*, *Curso de teología dogmática*, vol. VIII (Barcelona 1986) 172-173.

[2] Duró ni más ni menos que 18 años, del 1545 al 1563 bajo los pontificados de Pablo III, Julio III y Pío IV.

1. Amplitud y desarrollo de nuestra reflexión.

Al ofrecer en el presente artículo el pensamiento teológico de los obispos tridentinos, esbozaremos un estudio comparado entre la doctrina de los Padres del concilio de Trento y los del Vaticano II. Nuestra reflexión se remonta a casi cuatrocientos cincuenta años antes de este presente de la Iglesia.

No pretendemos acentuar en exceso el paralelismo histórico-doctrinal sobre el tema que nos ocupa de ambas épocas (Tridentino-Vaticano II), sin embargo resulta evidente, ya que abrigamos la esperanza de poder ofrecer al final su cotejo. La pretensión que anima este estudio estriba en querer elaborar una aproximación histórico-teológica a la fórmula del canon sexto sobre el sacramento del orden *hierarchiam divina ordinatione institutam* del concilio de Trento. Para ello, hemos intentado adentrarnos en el debate eclesiológico Tridentino del siglo XVI[3].

El eje central de esta reflexión, pues, es el concilio de Trento[4], que con su visión teológica tan amplia en tantos aspectos, solamente da un tímido giro a la eclesiología. Por ello, pretendemos presentar lo que aporta esta modesta eclesiología tridentina como un estudio elaborado y consciente, y su rica contribución al ministerio ordenado, aportación que sigue estando vigente de manera muy viva en el desarrollo del Vaticano II[5]. De ahí que trabajemos las contribuciones teológicas de distintos períodos históricos y de distintos autores, así como el conjunto de la Revelación, expresada en el binomio de sus fuentes: Escritura y Tradición.

Podemos avanzar, como introito, que pecaríamos de anacrónicos si exigiéramos al concilio de Trento la misma mentalidad misionera que se ha desarrollado en nuestras Iglesias inmersas en un ambiente secularizado y democratizado. Por eso es fácilmente comprensible que Trento no sintiera la urgencia de una coordinación colegial y sinodal de los ministerios papal, episcopal, presbiteral y laical, tal como se elabora en nuestros días. La situación de entonces exigió, sin discusión alguna, la reafirmación de la jerarquía en su sentido estricto y las relaciones de subordinación que ésta implicaba. En esta perspectiva, Trento buscó la vía media entre el papalismo

---

[3] Entre la abundante bibliografía sobre este tema citamos a H. JEDIN, *Historia del concilio de Trento,* vol. I-IV (Pamplona 1975); *Id.*, *Breve historia de los concilios* (Barcelona [3]1963); G. ALBERIGO, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», *RSCI* 18 (1964) 227-242; E. MOLINARI, «Il concilio di Trento: l'attuazione della riforma católica», *CreOg* 4 (1983) 59-75.

[4] Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana,* vol. II (Barcelona 1992); H. JEDIN, *El concilio de Trento en su última etapa, –crisis y conclusión–* (Barcelona 1965) 75-109; *Riforma cattolica o Controriforma?* (Brescia 1957) 57.

[5] Cf. LG 28: CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos* (Madrid [2]1993).

y el conciliarismo[6], por una parte, y entre tendencias «presbiterianistas» y «episcopalistas» por otra. «El episcopado, ¿es o no es de institución divina? La jurisdicción de los obispos, ¿dimana directamente de Cristo?, ¿qué papel corresponde al Papa en su transmisión?, ¿cómo se define la superioridad del episcopado sobre el sacerdocio?, ¿es o no el episcopado *verus et proprius ordo*, conferido por un *verum sacramentum*? La verdadera noción de *sacerdos*, ¿se realiza en el simple sacerdote o en el obispo? Todas estas cuestiones fueron discutidas en debates apasionados y llenos de sabiduría desde octubre de 1562 hasta julio de 1563»[7].

Es cosa sabida que Trento no se pronunció finalmente sobre la sacramentalidad propia del episcopado, como lo haría más tarde el Vaticano II. La causa de ello estuvo, al parecer, en el «presbiterianismo» latente de ciertos teólogos tomistas. En efecto, ¿no había enseñado santo Tomás que el sacerdocio de los presbíteros representa la plenitud del sacramento del orden a causa de su función principalmente eucarística, y no había considerado al episcopado, por el contrario, ante todo en la perspectiva de la regencia de Cristo sobre la Iglesia? No es extraño que un obispo dijera: «*Taceant thomistae!*»[8]. A la vista del carácter explosivo de los debates y la escisión que amenazaba entre algunos obispos y teólogos, la asamblea se contentó finalmente con especificar que el obispo pertenece *praecipue* al orden jerárquico y que es superior a los sacerdotes, correspondiéndole exclusivamente a él el poder de ordenar y confirmar[9]. Por lo cual la «cuestión candente»[10] no consiguió más que una solución provisional. Para algunos de nuestros compañeros y preceptores (sacerdotes y teólogos) el Vaticano II al elaborar una doctrina del episcopado y no formular al mismo tiempo una doctrina equivalente sobre el presbiterado, no ha conseguido establecer el equilibrio tan necesario para el buen funcionamiento de la misión. Por consiguiente, parece que la «cuestión candente» sigue abierta.

2. Articulación del conflicto eclesiológico «*ius divinum vs. ordinatio divina*».

Durante el III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico, celebrado en Salamanca el año 1983, el profesor de la Facultad Evangélica de Teología de Estrasburgo, A. Birmelé centraba uno de los tres puntos de su relación en «el Ministerio Episcopal, nudo gordiano de la Eclesiología» y consta-

[6] Cf. A. Duval, *L´Ordre au concile de Trente*, en *Études sur le Sacrements de l´Ordre* (París 1957) 304s, 307s.

[7] *Ibídem*, 305s; cf. CT IX, 71, 44, y 72, 30.

[8] CT IX, 84, 1-7, citado por A. DUVAL, *L´Ordre au concile de Trente, o.c.*, 310s.

[9] Cf. DH 1768, 1777.

[10] A. Duval, *L´Ordre au concile de Trente, o.c.*, 308.

taba que «luteranos y católicos aceptan la triple forma del ministerio (...) pero los luteranos precisan que esta distinción es de "derecho humano" y no como para los católicos *divina ordinatione*»[11]; y, en un artículo escrito el año 1987 sobre el ministerio del obispo y el «*ius divinum*», el profesor de la Universidad Católica de América, C. J. Peter, planteaba una relectura tanto del concilio de Trento como de las Confesiones Luteranas en vista al ecumenismo[12].

Pues bien, vamos a desvelar el significado de las dos concepciones en pugna ante el conflicto eclesiológico que lleva por título este artículo, «*ius divinum vs. ordinatio divina*», dilucidando así, el «*background*» (trasfondo) de las reflexiones teológicas que han suscitado los grados del ministerio eclesiástico entre el «*ius divinum*» y la «*ordinatio divina*» desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II.

2. 1. El ministerio eclesiástico en el concilio de Trento.

En la sesión XXIII del Tridentino, el 15 de julio de 1563 se concluyó el largo debate sobre la doctrina del sacramento del orden que había comenzado bastantes años antes, exactamente el 26 de abril de 1547[13]. A la pregunta sobre ¿por qué existe el sacerdocio y la jerarquía en la Iglesia? Trento responde así: en primer lugar, de acuerdo con «la ordenación de Dios» (*Dei ordinatione*) y «la institución del Señor» (*ex Domini institutione*) existe un nuevo sacerdocio visible y externo que confiere la potestad de celebrar la Eucaristía y de perdonar o retener los pecados[14]; en segundo lugar, el ministerio del sacerdocio es, pues, una «cosa divina» (*divina res*) de tal forma que «fue conveniente, a fin de que pudiera ejercerse con más dignidad y respeto, que hubiera en la estructura perfectamente ordenada de la Iglesia varias y diversas categorias de

[11] A. BIRMELÉ, *Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo internacional luterano-católico*, en A. GONZÁLEZ MONTES, *Cuestiones de Eclesiología y Teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico* (Salamanca 1984) 339-354 (especialmente p. 343 y p. 346); También se encuentran publicadas las Actas del III Congreso Luterano-Católico en *DiEc* 61-62 (1983); cf. de forma similar en su tesis doctoral, A. BIRMELÉ, *Le Salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques* (París 1986) 130s (especialmente pp. 168-170). Cf. M. M. GARIJO–GUEMBE, «El ministerio ordenado en el documento de Lima 1982», *DiEc* 60 (1983) 123-147; P. TENA – A. MATABOSCH *et alii*, «Acuerdos ecuménicos sobre ministerio», *Phase* 26 (1991) 55s; B. SESBOÜÉ, *Por una teología ecuménica* (Salamanca 1999) 229-331.

[12] Cf. C. J. PETER, «The office of bishop and ius divinum: Trent and the Lutheran Confessions: A Rereading with Ecumenical Possibilities», *CRISneSTO* 8 (1987) 93-113.

[13] Cf. H. JEDIN, *Historia del concilio de Trento*, vol. IV/2 (Pamplona 1981) 18-65; *Id.*, *El concilio de Trento en su última etapa* (Barcelona 1965) 176; A. DUVAL, *L'Ordre au concile de Trente*, en *Études sur le sacrament de l'Ordre* (París 1957) 277-324; L. OTT, *El sacramento del orden*, en *Historia de los dogmas*, vol. IV/5 (Madrid 1976) 114-129; E. ROYÓN, *Sacerdocio: ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del concilio de Trento* (Madrid 1976).

[14] Cf. Capítulo I, cánones 1-3 (DH 1764; DH 1771; DH 1773).

ministros que por su función estuvieran al servicio del sacerdocio[15]»; en tercer lugar, el orden es un «verdadero y propio sacramento instituido por Cristo» (*a Christo Domino instituto*) que imprime un «carácter que no puede borrarse ni quitarse»[16]; en cuarto lugar, en la Iglesia católica la jerarquía esta «instituida por ordenación divina» (*divina ordinatione institutam*) y «consta de obispos, presbíteros y ministros[17]»: se trata de la afirmación más importante, puesto que se encuentra formulada en uno de los cánones conclusivos; en quinto lugar, el Concilio declara además, que «por encima de los otros grados eclesiásticos, pertenecen principalmente a este orden jerárquico los obispos que han sucedido en lugar de los Apóstoles (...) que son superiores a los presbíteros (*presbyteris superiores*), y que confieren el sacramento de la confirmación, ordenan a los ministros en la Iglesia y pueden realizar otras muchas funciones en cuyo desempeño no tienen ninguna potestad (*potestatem*) los otros ministros de orden inferior»[18]; finalmente, en sexto lugar, el Concilio declara que los obispos designados por la autoridad del Romano Pontífice son «legítimos y verdaderos obispos» (*legitimos et veros episcopos*)[19].

Para comprender el alcance de estas afirmaciones conciliares conviene tener presente las siguientes observaciones hermenéuticas: en primer lugar, el concilio de Trento más que una eclesiología (aunque sí subyace cierta perspectiva eclesiológica) nos presenta un enfoque directamente sacramental, ya que «en Trento no se intenta definir el cuadro teológico de los ministerios de la Iglesia, sino más bien partir del poder sacerdotal del ministerio en orden a los sacramentos[20]». En segundo lugar, las dificultades que surgieron en la larga elaboración de los decretos sobre el sacramento del orden, fueron motivadas más por la cuestión del poder de jurisdicción derivada de la ordenación. Tal cuestión intentó ser obviada y de ahí la exclusión final de la expresión «*ius divinum*» en los decretos aprobados, a pesar de que su posible inclusión fue larga y ampliamente debatida[21]. En tercer lugar, como resultado de la discusión sobre el significado del «*ius divinum*», el Concilio

[15] Cf. Capítulo II, canon 2 (DH 1765; DH 1772).

[16] Cf. Capítulo IV, canon 4 (DH 1764; DH 1773s).

[17] Cf. Canon 6 (DH 1776).

[18] Cf. Capítulo IV, canon 7 (DH 1768; DH 1777).

[19] Cf. Canon 8 (DH 1778).

[20] S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado: una interpretación eclesiológica* (Madrid 1988) 73.

[21] Conviene, aún así, constatar algunos hechos sobresalientes de la discusión sobre la comprensión del «*ius divinum*». Recordemos, como ejemplo significativo, la disquisición del eminente teólogo tridentino J. Laínez en su «*De ratione iuris divini*», que lo define así: «*Ut enim aliquid sit ius divinum, sat est, quod sit a Deo institutum, sive illa institutio nobis constet per Scripturam sive alio modo, ut per traditionem vel miraculum vel revelationem*», cf. H. Grisar, *Jacobi Laínez, Disputationes Tridentinae*, *Disputatio de origine iurisdictionis*

optó por usar unas expresiones más vagas[22]. Esta fórmula final del canon es deliberadamente imprecisa y no sinónima de «*ius divinum*», y significa que los diversos grados del sacramento del orden, más que una institución inmediata del Señor se sitúan «según el designio divino» y son una «disposición divina»[23]. Para el concilio de Trento pues, la fórmula «*divina ordinatione*» como sustituta de «*ius divinum*», comporta una significación indeterminada, es decir, que es más genérica y que no es equivalente a una institución inmediata por el Jesús histórico[24].

2. 2. El ministerio eclesiástico en el concilio Vaticano II.

Cuatro siglos después del concilio de Trento, el concilio Vaticano II (1962-1965) afrontó de nuevo la cuestión del Episcopado y su relación con el «*ius divinum*». El único Concilio que se sitúa entre los dos, el Vaticano I (1870), centró su atención sobre el papado y en este caso sí que usó la expresión explicita «*ius divinum*» en el canon final del capítulo segundo sobre la perpetuidad del Primado de San Pedro en los Pontífices romanos,

episcoporum et de romani pontificis primatu, vol. I (Ratisbona 1886) 43; en esta línea se sitúa su voto pronunciado en el Concilio el 20 de octubre de 1562, cf. CT IX, 94, 96, 98. De esta forma Laínez consideraba imposible que el episcopado fuese de «*ius divinum*» y apoyaba el origen papal de la jurisdicción episcopal. En cambio uno de los líderes de la proposición del derecho divino del episcopado, el obispo de Segovia Martín Pérez de Ayala, se oponía a la interpretación de Laínez y rehusaba la caracteristica de «inmediatez» por parte de Dios en la definición del «*ius divinum*», ya que «*eiusdem esse auctoritas instituta a Spiritu Sancto per apostolos, et instituta a Christo, sicut Christus et Spiritus Sanctus*», cf. CT IX, 141 (cita de San Cipriano); para todo este punto véase, G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale: momenti esenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Roma 1964) 11-101. De esta forma la mediación humana no desautorizaría una institución o práctica considerada «*de iure divino*». Quizá la intervención más importante a favor de esta consideración del episcopado fue la del antiguo profesor de Salamanca y arzobispo de Granada, Pedro Guerrero que urgió al Concilio que realizara estas dos afirmaciones: que los «*episcopi constituti sunt iure divino*» y que son superiores a los presbíteros «*iure divino*», cf. CT III, 443; CT IX, 48-51; cf. también J. LÓPEZ MARTÍN, *La imagen del obispo en el pensamiento teológico-pastoral de don Pedro Guerrero en Trento* (Roma 1971).

[22] *V.gr.*, *Dei ordinatio*, *Domini institutio*, *divina res*, y especialmente en el controvertido y a su vez decisivo canon VI, *divina ordinatio*.

[23] Véase esta interpretación en A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. I (Madrid 1986) 732-36; P. FRANSEN, en *LThK* 7: 1214, traduce «*nach göttlicher Fügung*»; igualmente, K. J. BECKER, *La diferencia entre obispo y presbítero en el decreto del concilio de Trento sobre el sacramento del orden y en la Constitucion sobre la Iglesia del concilio Vaticano II*, en *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978) 261-97, interpreta «disposición (*Fügung*) divina» (p. 279); C. J. PETER, «The office of bishop and ius divinum», *CRISneSTO* 8 (1987) 109, dice: «*an act of arranging or ordering which is divine and providencial*».

[24] Hay que notar que la expresión «*divina ordinatione*» no es sinónima de «*a Christo instituta*», cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (París 1971) 31-49; J. FINKENZELLER, *Zur Diskussion über das geistliche Amt in der katholischen Theologie*, en J. BAUR (ed.), *Das Amt im ökumenischen Kontext* (Stuttgart 1980) 51-82 (especialmente la p. 70); y sobre todo H. M. LEGRAND, *Ministerios de la Iglesia local*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, vol. III (Madrid 1985) 175-267 (especialmente la p. 194).

equivalente a «*Christi Domini institutio*»[25]. Esta última fórmula se repite en el canon del capítulo anterior sobre la institución del Primado apostólico en San Pedro con la expresión «*a Christo Domino constitutum* (…) *ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse*»[26]. Sobre el canon segundo en su redacción definitiva se «distingue muy claramente la ley de sucesión que es de derecho divino (...). En cambio, no está definido que sea de derecho divino este determinado modo de sucesión a través de la línea de obispos romanos[27]». Dado que el concilio Vaticano I no terminó su tarea, el tema del episcopado no pudo ser tratado de forma conclusiva, pero sí que conocemos el esquema II sobre la Iglesia que enseñaba que el episcopado era «*ex institutione divina*»[28].

Ya en el concilio Vaticano II y particularmente en la constitución sobre la Iglesia al referirse al episcopado, vemos como nunca se usa la expresión «*ius divinum*». Estas son, en síntesis, sus afirmaciones centrales: en primer lugar, «los obispos por institución divina (*institutione divina*) han sucedido en el lugar de los Apóstoles como pastores de la Iglesia»[29]. En segundo lugar, el colegio apostólico fue constituido «por disposición del Señor[30]». Esta afirmación fue confirmadnava por un voto explícito de la Pontificia Comisión Bíblica, recogido en la relación oficial del texto que afirma que «el mismo Señor constituyó a Pedro y a los otros Apóstoles como un único colegio apostólico»[31]. En tercer lugar, la misión de predicar la fe apostólica es la base de la necesidad de la sucesión del ministerio. «Entre aquellos diversos ministerios que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la Iglesia, según el testimonio de la Tradición, ocupa el principal lugar el oficio de aquellos que, establecidos en el episcopado por una sucesión que mana desde el principio, conservan la semilla apostólica»[32]. Sin embargo, la misión apostólica de los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, «presidiendo en lugar de Dios a la grey de la que son pastores» la realizan mediante un triple ministerio:

---

[25] Cf. DH 3058.

[26] Cf. DH 3055.

[27] Comenta J. Collantes, en *La Fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1995) 475 (nota 148).

[28] Texto en *Lumen Gentium*: *Synopsis Historica* (Bolonia 1975) 350; cf. J. P. Torrell, *La théologie de l'episcopat au premier concile du Vatican* (París 1961) 256-58.

[29] LG 20c; también cf. CD 20a: «*Cum apostolicum episcoporum munus sit a Christo Domino institutum*».

[30] Cf. *Statuente Domino*: LG 22a.

[31] *Lumen Gentium*: *Synopsis Historica,* 431 (observaciones del Papa al Secretario General: «*statuente Domino; si desidera una conveniente documentazione –dalla S. Scritura e dalla Tradizione– di quanto asserito. L'affermazione e di importanza fondamentale*); p. 432 (*votum*); p. 454 (*relatio*): «*In Scriptura fundamentum habet* (...) *ut "collegium apostolicum" a se fundatum, maneat*».

[32] LG 20b.

«como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado, y ministros de gobierno[33]», que recuerda tanto la triple función salvífica de Cristo, profeta, sacerdote y rey, como la triple misión apostólica de la Iglesia, mediante la *μαρτυρία*, la *λειτουργία* y la *διακονία*. La *Lumen Gentium* especifica cada uno de estos ministerios aplicados al obispo, como maestro[34], como sacerdote[35], y como pastor, cuya potestad «ha sido constituida por Cristo Señor (*constitutam a Christo Domino*) en su Iglesia[36]». En cuarto lugar, para realizar esta misión del Señor, los Apóstoles escogieron colaboradores en su ministerio, especialmente «por la imposición de las manos[37]». Según la relación oficial, la sucesión del colegio apostólico surge de la naturaleza misma de la Iglesia y de la voluntad explícita de los Apóstoles[38]. Con todo, la necesidad de la sucesión del colegio apostólico no puede probarse de forma estricta por algún texto bíblico. El voto de la Pontificia Comisión Bíblica, resumido en la relación oficial, lo afirma claramente al negar que baste la sola Escritura para su realización concreta[39]. En quinto lugar, a partir de las afirmaciones anteriores se llega a un aserto central sobre nuestro tema de *Lumen Gentium* 28a, claramente paralelo al canon sexto del Tridentino[40], antes analizado. Para descubrir su importancia, realizaremos un breve inciso, con el fin de aprehender la siguiente perspectiva sinóptica[41]:

---

[33] LG 20c

[34] Cf. LG 25.

[35] Cf. LG 26.

[36] Cf. LG 27; Cf. J. ALFARO, *Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote, en Mysterium Salutis*, vol. III/l (Madrid 1969) 671-753; J. LECUYER, *La triple potestad del obispo*, en G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, vol. II (Barcelona 1966) 871-892; L. SCHICK, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche* (Francfort 1982); A. FERNÁNDEZ, *Munera Christi et munera Ecclesiae* (Pamplona 1982); es sabido que el redescubrimiento de tal fórmula ternaria se debe a la teología protestante y especialmente a Calvino, que hizo de los tres oficios de Cristo el marco de su teología de la obra del Salvador, cf. *Institución Cristiana*, cap. XV; Catecismo, nº. 34-36; W. PANNENBERG ha subrayado con fuerza que «el esquema de las tres funciones tiene un sentido tipológico», en *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) 263-279 (especialmente la p. 279).

[37] Cf. LG 21.

[38] «*Quod ex natura institutionis societatis hierarchiae requiritur et ex voluntante expressa Apostolorum apparet*»; cf. *Lumen Gentium*: *Synopsis Historica*, 451, que añade: «*Hoc iam aliquo modo patet ex Act 20, 25-27, praesertim ex Ep. ad Tim. et Tit* (...) *Factum successionis etiam patet ex testimonio S. Clemente Rom 44, 3*».

[39] Cf. *Lumen Gentium*: *Synopsis Historica*, 432 (*votum*): «*In S. Scriptura non dicitur, sed eruendum est e doctrina Ecclesiae, quae Spiritu Sancto duce, hanc voluntatem interpretata est*»; cf. también p. 454 (*relatio*): «*Ex sola Scriptura modus exsecutionis no absolute constare dicitur*».

[40] Cf. DH 1776.

[41] Para profundizar en la evolución del esquema inicial, textos modificados y resultado final de LG 28, remitimos a S. DEL CURA ELENA, *La sacramentalidad del ministerio episcopal: sentido, implicaciones y recepción de la doctrina del Vaticano II (LG 21)*, en S. DEL CURA – E. ROMERO *et alii*, *Teología del sacerdocio. El ministerio episcopal* (Burgos 2001) 61-71.

TRENTO (CANON VI):	VATICANO II (LG 28a):
a) «In Ecclesia Catholica esse hierarchiam----------	«Ministerium ecclesiasticum
b) divina ordinatione institutam----------	divinitus institutum
c) quae constat ----------	diversis ordinibus exercetur
d) ----------	ab illis qui iam ab antiquo
e) ex episcopis, presbyteris et ministris».---	episcopi, presbyteri, diaconi vocantur».

Habría que notar aquí la similitud y a su vez las matizaciones que tal comparación manifiesta[42]. El Vaticano II prefiere la expresión «ministerio eclesiástico», más bíblica que la palabra «jerarquía» (a). Ambos coinciden en su origen: se trata de una «institución divina» (b). Trento constata puramente la existencia de «obispos, presbíteros y ministros» (c) y (e). El Vaticano II, en cambio, explicita esta constatación con una referencia histórica genérica a «aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos» –este último suple la expresión tridentina de «ministros»– (c), (d) y (e). En una nota oficial que acompañaba el esquema, se usaba la expresión «*ius divinum*» y se advertía que éste se podía referir al ministerio como tal, pero que se evitaba aplicarlo a los diferentes grados[43]. Así pues, ambos textos afirman la «institución divina» del ministerio jerárquico en la Iglesia, pero «ambos prescinden de una cuestión posterior: si los grados de esta jerarquía están instituidos inmediatamente por Cristo o no lo están»[44]; en sexto y último lugar, el Vaticano II, pues, al preferir la expresión *divina institutio* se muestra cauteloso ante una comprensión excesivamente restringida del «*ius divinum*» vista como sinónimo de institución fundada directamente por el Jesús histórico[45].

En efecto, las palabras inaugurales del artículo 28 de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia recapitulan nuestras reflexiones precedentes, dejando aflorar tanto la idea del sacerdocio del Nuevo Testamento como el mi-

---

[42] Cf. R. POU, «Ministerium Ecclesiasticum Divinitus Institutum», *RCT* 3 (1977) 415-436, con sinopsis de Trento y Vaticano II en p. 425.

[43] Cf. *Lumen Gentium*: *Synopsis Historica*, 155: «*Schema evicat accuratiores quaestiones, quomodo historice orti sunt presbyteratus, diaconatus, alii ordines inferiores; quinam ex eis sint iuris divini immediate a Christo condidi, quinam non ita censendi sint. Statuitur tantum norma* (...)».

[44] Comenta J. COLLANTES, en *La Fe de la Iglesia Católica, o.c.*, 761 (nota 134).

[45] Por esto nos parece excesivo ver en los textos citados una afirmación del «*ius divinum*» tal como hace C. J. PETER, «Dimensions of ius divinum in roman catholic theology», *ThStu* 34 (1973) 227-250 (especialmente la p. 240), nº. 40; cf. las justas observaciones de Y. CONGAR, «Ius Divinum», *RDC* 28 (1978) 117, nº. 46.

nisterio de la comunión eclesial confiado a los obispos en la doble clave de la «consagración» y de la «misión»: «Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (cf. Jn. 10, 36), hizo a los obispos partícipes de su propia consagración y misión por mediación de los Apóstoles, de los cuales son sucesores. Estos han confiado legítimamente la función de su ministerio en diversos grados a diversos sujetos en la Iglesia. Así, el ministerio eclesiástico, instituido por Dios, está ejercido en diversos órdenes que ya desde antiguo recibían los nombres de obispos, presbíteros y diáconos». En estas afirmaciones queda formulado el presupuesto fundamental desde el que trabaja el Vaticano II: de la misión de Cristo a la misión apostólica, y de la misión apostólica a la misión episcopal, presbiteral y diaconal[46]. Si reparamos en estas últimas afirmaciones relativas a la institución divina del ministerio eclesial, podremos observar que el concilio Vaticano II somete las afirmaciones correspondientes del concilio de Trento a una leve pero importante matización.

El canon VI de Trento[47] afirma: «Si alguno dijere que en la Iglesia católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y diáconos, sea anatema»[48]. Frente a esta afirmación el texto del Vaticano II, que ha sustituido la expresión «jerarquía» por la de «ministerio eclesiástico», dice que lo que es de institución divina es el ministerio eclesiástico como tal, no los diversos órdenes; y añade con una cláusula temporal decisiva que ese ministerio se viene ejerciendo, iam ab antiquo, por los diversos órdenes del episcopado, presbiterado y diaconado. Por confesión de H. Küng, sabemos que la formulación de esta matización histórica se debería a K. Rahner, K. Lehmann, O. Semmelroth, y a él mismo[49]:

> «(...) Karl Rahner se muestra dispuesto a elaborar conmigo, (...) con el estudiante Karl Lehmann, quien, doctor ya en filosofía, se prepara para el doctorado en teología, trabaja de bibliotecario principal y más tarde será asistente de Rahner, (...) y con el P. Otto Semmelroth, un buen eclesiólogo, creador de la tesis de la Iglesia como «sacramento originario» (...) una intervención sobre la doctrina tradicional de los tres ministerios tendente a corregir la definición correspondiente de Trento (...). El anatema del concilio de Trento que queremos corregir dice así: "Quien afirme que en la Iglesia católica no hay una jerarquía puesta por disposición divina, que consta de obispos, presbíteros y diáconos, sea anatema" (DH 1776). Nuestra enmienda se refiere a tres puntos:
>
> Donde Trento dice "jerarquía", nosotros decimos "ministerio eclesiástico" ("*ministerium ecclesiasticum*").

---

[46] Cf. T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *Presbiterado y Vaticano II* (Madrid 1969).

[47] Sesión XXIII, de 15-VII-1563.

[48] DH 1776.

[49] Véase: S. MADRIGAL TERRAZAS, *La historia "oficiosa" y "alternativa" de H. Küng*, en *Id.*, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II* (Bilbao-Madrid 2005) 147.

Donde Trento dice "disposición divina" refiriéndose a la división de los ministerios en obispos, presbíteros y diáconos, nosotros hablamos de "disposición divina" poniéndola en relación sólo con el ministerio eclesial en cuanto tal.

Donde Trento dice "jerarquía que consta de ('*constat*') obispos, presbíteros y diáconos", nosotros decimos: "El servicio eclesial dispuesto por Dios es ejercido ('*exercetur*') en órdenes diferentes por quienes ya desde antiguo ('*ab antiquo*'; ¡y no 'desde el principio'!) han sido llamados obispos, presbíteros y diáconos".

Difícil de captar para quien no sea teólogo, pero muy importante. ¿Por qué? A diferencia del dogma tridentino, que presupone que los tres ministerios existieron y funcionaron así ya desde el principio, nuestra nueva formulación evita afirmaciones que históricamente no son ciertas. Sólo así puede estar amparada por la investigación exegética e histórica en el punto en el que actualmente se halla y, llegado el caso, provocar una reordenación. En los mismos términos en que ha sido preparada, será presentada finalmente en el aula conciliar, en nombre del episcopado alemán, por el obispo auxiliar de Fulda, Eduard Schick, él mismo exégeta, y aceptada, sin apenas variaciones, por la Comisión Teológica en el número 28 de la Constitución sobre la Iglesia.

En este punto queda inconfundiblemente claro que lo que el Vaticano II resalta en su capítulo sobre la jerarquía no es ofrecer una exposición congruente desde su origen, sólidamente fundamentada desde el punto de vista histórico y exegético. Lo que la Comisión Teológica escribe sobre la frase que hemos enmendado nosotros puede aplicarse sin más a todo el capítulo III sobre la jerarquía: "Sea cual sea el origen de presbíteros, diáconos u otros ministerios y el sentido exacto de los términos que en el Nuevo Testamento se han utilizado para designarlos". Es decir, con claridad el Concilio no hizo más que exponer una figura de los ministerios muy determinada históricamente; o sea, una descripción de la naturaleza, ordenación y función de los diferentes ministerios de carácter teológico-pastoral, fijándose no en el origen sino en el orden presente de la Iglesia. Consecuencia: dicha descripción no tiene por qué ser vinculante para siempre. ¿Han sacado los teólogos de la época postconciliar todas las consecuencias de esta forma de ver las cosas?»[50].

Esta pequeña corrección tiene evidentes repercusiones ecuménicas, en la línea de que católicos y protestantes podemos confesar juntos la existencia de un ministerio eclesial que se remonta a Cristo, como formuló el documento «El ministerio espiritual en la Iglesia» (1981): «La presencia del ministerio eclesial en la comunidad es "signo de la prioridad de la iniciativa y autoridad divinas en la vida de la Iglesia". Así pues, no se trata de una mera delegación "desde abajo", sino de una "*institutio*" de Jesucristo»[51]. Por otro lado, la formulación del artículo 28 nos hace más conscientes de que la tripleta clásica, episcopado, presbiterado, diaconado, que se deja remontar a

[50] Cf. H. Küng, *Libertad conquistada. Memorias* (Madrid 2003) 464-466.

[51] A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I (Salamanca 1986) 367. Véase la reflexión del Círculo Ecuménico de Trabajo de Teólogos Evangélicos y Católicos de Alemania, «El Ministerio ordenado. Sobre las contraposiciones confesionales en la doctrina del Ministerio espiritual», DiEc 98 (1995) 391-407.

Ignacio de Antioquía, forma parte de una decisión histórica de la Iglesia, tal y como declara el Documento de Lima (1982)[52].

3. Aspectos transversales a precisar en torno a nuestro objeto de estudio.

Hemos expuesto que lo definido en Trento consiste en que el sacramento del orden es de institución divina, es decir, fundado por Cristo; sin embargo, el triple grado del sacramento del orden, que nosotros entendemos como la jerarquía eclesiástica, no está definido como instituido por derecho divino, o sea, «*de iure divino*», sino por «*ordinatione divina*», entendiendo el término «*ordinatione*» por «providencia» o «disposición»[53], haciendo así alusión a su devenir histórico asistido por el Espíritu Santo.

Para profundizar en estos aspectos, remitimos a nuestra tesis doctoral «El conflicto eclesiológico Tridentino "*ius divinum vs. ordinatio divina*". La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiástico, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad»[54]; donde, en primer lugar, hemos mostrado las dos posiciones eclesiológicas del origen de la *hierarchia ecclesiastica* en el siglo XVI: ¿*ius divinum* (concepción católica) o *ius humanum* (concepción protestante)?; en segundo lugar, hemos examinado la discusión tridentina en torno al derecho divino de la jerarquía eclesiástica, retomando algunas de las discusiones conciliares de los obispos tridentinos[55]; en tercer lugar, hemos analizado el crítico debate de la sesión XXIII del concilio de Trento y la aportación de los legados como solución a la crisis: *divina ordinatione*, un concepto dogmático ambiguo, indeterminado, discutido…, y sin embargo sensato y apropiado; y, en cuarto lugar, hemos estudiado su compleja significación como una fórmula

[52] Ver el nº. 22 de «Bautismo, Eucaristía, Ministerio», en A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum, o.c.*, vol. I, 920-921: «Aunque no hay un modelo único en el Nuevo Testamento, aunque el Espíritu ha conducido a la Iglesia muchas veces a una adaptación de sus ministros a las necesidades concretas, y aunque han sido bendecidas otras formas del ministerio ordenado con los dones del Espíritu Santo; sin embargo, el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla. Hay que decir que, históricamente, el triple ministerio llegó a ser el modelo aceptado generalmente en la Iglesia en los primeros siglos y que aún permanece hoy en muchas Iglesias».

[53] Cf. COD 744, 8-9.

[54] Defendida recientemente (7-3-2011) en la Facultad de Teología de Granada.

[55] Cf. CT II/2, 633-719; CT VI/1, 70, 671-692; CT IX, 622; H. GRISAR, *Jacobi Laínez, Disputationes Tridentinae*, vol. I (Ratisbona 1886) 371-512; P. S. PALLAVICINO, *Historia del concilio di Trento*, *con alcunae annotationi state aggiunte di F. Zaccaria* (Roma 1848); *Id.*, *Compendio de la historia del santo concilio de Trento extractado de la que publicó en latín*, vol. I-II (Barcelona 1851); J. SUSTA, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, vol. II (Viena 1904-1914); A. THEINER, *Acta genuina concilii Tridentini*, vol. II (Zagreb 1874); E. BALUCE – G. D. MANSI, *Miscellanea, novo ordine digesta et non parvis inedistis aucta*, vol. IV (Lucae 1761-1764); A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente*, en *Histoire*

eclesiológica-jurídica de la jerarquía eclesiástica aún abierta a una posible clarificación más precisa por parte del Magisterio de la Iglesia, donde la investigación histórico-dogmática y el debate discursivo teológico deben situarse, de momento, como lugar de interpretación y fundamentación de su significado[56]. Pues bien, ahora nos resta el empeño de ofrecer unas precisiones con los tres aspectos colaterales más relevantes de nuestra investigación:

a) En primer lugar, el concilio de Trento[57] no quiso definir si la superioridad de los obispos sobre los presbíteros, en el aspecto del orden, era o no de institución divina[58]. No obstante, los Padres afirmaron solemnemente,

---

des conciles, vol. VI (París 1938) 485, 491-493; L. Cristiani, *Historia de la Iglesia*, *Trento*, en A. Fliche – V. Martín, vol. XIX (Valencia 1976) 7-281; R. García Villoslada – B. Llorca, *Historia de la Iglesia Católica,* vol. III, *Edad Nueva, la Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica* (Madrid [3]1987) 771-837; L. Pastor, *Historia de los Papas, en la época de la reforma y restauración católica,* vol. XV (Barcelona 1958) 287-320; E. de Moreau – E. Jourda – P. Janelle, *Historia de la Iglesia*, *la crisis religiosa del siglo XVI*, en A. Fliche – V. Martín, vol. XVIII, (Valencia 1978) 21-153; R. Burgos, *España en Trento* (Madrid 1941) 140; C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, *Corpus Tridentinum Hispanicum* (CTH I) (Valladolid 1951); *Id.*, *Un Concilio para la unión, Fuentes y Estudio, Corpus Tridentinum Hispanicum* (CTH II-IV) (Madrid 1981); *Id.*, *Trento, un problema: la última convocación del Concilio (1552-1562) Estudio y Fuentes, Corpus Tridentinum Hispanicum* (CTH V-IX) (Madrid 1995-2000); R. García Villoslada, «La cristiandad pide un Concilio», *RF* 131 (1945) 13-50; *Id.*, «La reforma española en Trento», *EstEcl* 148 (1964) 167-170; *Id.*, *Pedro Guerrero representante de la reforma española, en Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina,* vol. I (Roma 1965); J. M. Laboa – F. Pierini – G. Zagheni, *Historia de la Iglesia, Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, y la Iglesia en España* (Madrid 2005) 206-214; J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,* vol. II*, Edad Moderna y Contemporánea* (Madrid 1982) 96-216; *Id.*, *Manual de Historia Eclesiástica* (Barcelona [2]1946) 569-574, 606-614; *Id.*, *Participación de España en el concilio de Trento*, en *Historia de la Iglesia en España,* vol. III/1*, la Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Madrid 1979) 385-513; H. Jedin, *Historia del concilio de Trento,* vol. I-IV (Pamplona 1975); *Id.*, *Breve historia de los concilios* (Barcelona [3]1963); *Id.*, *Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte. Ausgewätze und Vorträge,* vol. 2*, Konzil und Kirchenreform* (Friburgo 1966) 213-223; M. Venard, *El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)*, en G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1999) 279-284, 285-310; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana,* vol. II, *Prerreformas, Reformas, Contrarreforma* (Barcelona 1992); G. Alberigo, «Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario», *Concilium* 7 (1965) 78-99; *Id.*, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», *RSCI* 18 (1964) 227-242; M. Bendiscioli, *La riforma cattolica* (Roma 1973) 85; M. Chappin, *Introducción a la Historia de la Iglesia* (Estella 1996) 49-82; R. García Cárcel – J. Palau i Orta, *Reforma y contrarreforma católicas*, en *Historia del cristianismo,* vol. III, *El mundo moderno* (Madrid 2006) 187-225.

[56] Cf. T. Schneider, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1996) 700-702, 723-726.

[57] Cf. H. Jedin, *El concilio de Trento en su última etapa, crisis y conclusión* (Barcelona 1965) 75-109; *Id.*, *Riforma cattolica o Controriforma?* (Brescia 1957) 57.

[58] Cf. S. Pié i Ninot, *Introducción a la Eclesiología* (Estella 1995) 49-75. Para ampliar más datos sobre la institución divina remitimos a J. Galot, *Sacerdote en nombre de Cristo* (Bilbao 2002); P. Fernández Rodríguez, *Sacramento del Orden, estudio teológico, vida y santidad del sacerdote ordenado* (Salamanca 2007); J. C. R. García Paredes, *Teología de las formas de vida cristiana,* vol. I*, perspectiva histórico-teológica* (Madrid 1996); *Id.*, *Teología de las formas de vida cristiana,* vol. II*, perspectiva sistemático-teológica* (Madrid 1999); J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino* (Madrid 2005).

en la sesión XXIII sobre el sacramento del orden, que los obispos no sólo pertenecen a un grado especial de la jerarquía del orden, sino que, en este mismo plano, son superiores a los presbíteros[59]. No obstante, al margen de la declaración conciliar, puede reflejar cierto interés el hecho de observar que el episcopado como orden[60] superior al presbiterado había alcanzado un punto de doctrina casi corriente entre los teólogos de aquella época, aun cuando fuesen bastante diversas las explicaciones del hecho[61]. El CIC de 1917, en el canon 108§3[62], va más lejos que el concilio de Trento al afirmar que, en virtud de una institución divina, la jerarquía sagrada, desde el punto de vista del orden, admite obispos, sacerdotes y ministros, mientras que otros grados fueron añadidos por institución de la Iglesia[63].

b) En segundo lugar, aunque el Vaticano II no utiliza nunca la fórmula «*ius divinum*», emplea, sin duda, expresiones equivalentes: a la Iglesia católica «por divino mandato (mandato divino) incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura»[64]; «el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro (...) tiene por institución divina (*ex divina institutione*) potestad suprema, plena, inmediata y universal para el cuidado de las almas»[65]; «por institución divina (*ex divina institutione*) los obispos han sucedido a los Apóstoles»[66]; «en cuanto miembros del colegio episcopal (...) todos y cada uno, en virtud de la institución y precepto de Cristo (*ex Christi institutione et praecepto*) están obligados a tener solicitud por la Iglesia universal»[67]; «por designio divino (*ex divina institutione*), la santa Iglesia está organizada y se gobierna sobre la base de una admirable variedad»[68]. El Concilio, delicadamente, tamiza sus afirmaciones sobre la cuestión, históricamente difícil, del origen del ministerio: Cristo estableció que los Apóstoles y sus sucesores, los obispos, compartieran su misión, y estos últimos

[59] Cf. DH 1768 y 1777.

[60] Cf. P. FRANSEN, *Órdenes Sagradas*, en *Sacramentum Mundi,* vol. V (Barcelona 1976) 22-69.

[61] Cf. B. DUPUY, «La théologie de l'épiscopat», *RSPhTh* 49 (1965) 288-342. R. GARCÍA VILLOSLADA *et alii*, «El concilio de Trento, exposiciones e investigaciones», *RF* nº. extraordinario (1945) 9-547; CH. JOURNET, *Teología de la Iglesia* (Bilbao ^{3}1966) 121-196.

[62] CIC, *pars prima, de clericis, sectio* I*, de clericis in genere* (Roma 1917).

[63] Cf. J. LÉCUYER, *Sacerdotes de Cristo, el sacramento del orden* (Andorra 1958) 10.

[64] CD 2

[65] Cita del concilio Vaticano I en la Constitución Dogmática «*Pastor Aeternus*» sobre la Iglesia de Cristo, cf. DH 3064; también lo cita el concilio Vaticano II en el Decreto sobre la función Pastoral de los Obispos en la Iglesia, cf. CD 2.

[66] LG 20.

[67] LG 23.

[68] LG 32.

transmitieron el ministerio a otros en distintos grados[69]: «Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina (*ministerium ecclesiasticum divinitus institutum*), es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos»[70].

Como cita significativa se puede constatar la ausencia de la expresión *ius divinum* referida directamente al episcopado en los concilios de Trento[71] y del Vaticano II[72], pero por otro lado, todo el contexto y las fórmulas que sustituyen intencionadamente tal expresión, especialmente divina *ordinatio/ institutio*, apuntan a una comprensión diversa del *ius divinum*. En cambio esta expresión se usa también en el Vaticano I al hablar de la perpetuidad en la sucesión de Pedro calificada como *de iure divino*[73]. Es claro pues aquí que la lectura de la Escritura interpretada por la Iglesia[74] es un camino legítimo para reconocer que una institución es de *ius divinum*. Así, pues, no debe identificarse ni la paráfrasis «institución-ordenación divina» de Trento y del Vaticano II, ni el *ius divinum* del Vaticano I, con una exclusiva fundación explícita del Señor, ya que diversas estructuras pueden ser instituidas por la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu Santo, como atestiguan las Escrituras, o por la providencia divina que dirigía la Iglesia post-apostólica[75].

c) En tercer lugar, lo cierto es que el Vaticano II ha adoptado un punto de vista distinto, nuevo, con referencia a la cuestión que nos planteamos[76]. Respecto a la constitución de la Iglesia en general, y por lo que hace al ministerio eclesiástico en particular, el concilio Vaticano II se remite al Nuevo Testamento y a

[69] Cf. Y. Congar, *Hechos, problemas y reflexiones a propósito del poder de Orden y de las reacciones entre el presbiterado y el episcopado*, en *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 245-270; E. Sauras, «El carácter sagrado de los poderes de la Iglesia», *IusCa* 15 (1975) 15-43; P. A. Bonet, «Diritto e potere nel momento originario della potestas hierarchica nella Chiesa, stato della dottrina in una questione canonisticamente disputata», *IusCa* 15 (1975) 76-157.

[70] LG 28: «*Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur*».

[71] Cf. DH 1776.

[72] Cf. LG 28.

[73] Cf. DH 3058.

[74] Cf. DH 3054, «Esta doctrina tan clara de las Escrituras, tal como ha sido siempre entendida por la Iglesia católica».

[75] Esta es la conclusión del estudio detallado sobre el «*ius divinum*» de J. M. Miller, *The divine right of the Papacy in recent ecumenical theology* (Roma 1980) 65s. Para superar estas ambigüedades, J. M. Miller ha propuesto, refiriéndose de manera específica al ministerio petrino, que se reserve la expresión *ius divinum* para los estudios históricos, y se distinga entre la fórmula *institutio divina* para la función petrina y la de *ordinatio divina* para la realización histórica del papado, cf. *Ibídem,* 286. En este contexto resulta también significativo el uso de la expresión *divina providentia* en LG 23, formulación de alto valor teológico, ya que subraya el carácter no puramente humano del desarrollo eclesial, cf. S. Pié i Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca 2007) 104-106.

[76] Cf. J. Rigal, *Descubrir los ministerios* (Salamanca 2002) 99-130.

la Tradición antigua más bien que a los textos conciliares de los últimos siglos[77]. Efectivamente, baste recordar sus tomas de posición fundamentales acerca de la Iglesia como Pueblo de Dios, el sacerdocio de los fieles, el aspecto carismático de la Iglesia, la Iglesia como comunión de Iglesias locales, el ministerio como servicio. Mientras que Trento hablaba esencialmente de jerarquía, y atribuía a una ordenación divina la determinación de un triple ministerio de obispos, presbíteros y diáconos, el Vaticano II, sin negar lo anterior (se remite al texto de Trento), pero pronunciándose de forma más prudente, dice: «El ministerio eclesiástico, divinamente instituido, se ejerce en diversos órdenes por quienes son llamados, ya desde la antigüedad, obispos, presbíteros, diáconos»[78].

En una palabra: Trento sostiene una afirmación fundada en la Tradición; sin embargo, el Vaticano II ha querido, además, mostrarse atento a los datos de la historia y a la realidad ecuménica[79]. Las afirmaciones de Trento son, en cierto sentido, un toque de atención. Las del Vaticano II, por el contrario, tienen en cuenta el contexto histórico, como lo demuestran muchas notas de la Comisión Teológica anejas al texto. Es más, aun careciendo de la forma imperativa que tenían los cánones de Trento, los textos del Vaticano II tienen, sin embargo, un alcance dogmático aún mayor, por el hecho de referirse a la institución eclesial en toda su continuidad, desde los orígenes, y por el hecho de tener a la vista la actual situación de la Iglesia en el mundo[80].

Sin duda algo que se puede suponer, pero al mismo tiempo es preciso constatar, es que ni Cristo ni los Apóstoles han fijado expresamente, de

---

[77] Cf. Las notas sobre la LG 18-29, en el capítulo III sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado.

[78] LG 28: «*Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur*».

[79] Cf. ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII VATICANI II, vol. I-V (Ciudad del Vaticano 1970-1991); C. POZO *et alii*, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*. *Comentario por profesores de la Facultad de Teología de Granada* (Madrid 1967) 145-225; G. ALBERIGO, *Historia del concilio Vaticano II*, vol. I-V (Salamanca 1999-2008); U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II* (Roma 1968); A. TORRES CALVO, *Diccionario de los textos conciliares (Vaticano II)*, vol. I y II (Madrid 1968); M. USEROS CARRETERO, «Esquemas preconciliares y opiniones personales», *ReCul* 7 (1962) nota 24; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio* (Madrid 1997); G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* vol. I y II (Lima 2002); C. POZO, «La teología del Episcopado en el capítulo III de la constitución De Ecclesia», *Estudios Eclesiásticos* 40 (1965) 139-161; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El Diaconado: evolución y perspectivas* (Madrid 2003) 61-80; Y. CONGAR, *De la comunión de las Iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal,* en CONGAR, Y. – DUPUY, B. D. (dir.), *El episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona 1966); J. FEINER – M. LÖHRER, *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana,* en *Mysterium Salutis,* vol. IV/II (Madrid ^{2}1984) 167-172, 499-506; E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Madrid ^{2}1983).

[80] Cf. M. USEROS CARRETERO, «Eclesiologia del Episcopado a la hora del Concilio», *Sal* 9 (1962) 208-212; J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem konzil von Trient. Ausgeblendeter*

una vez para siempre, las formas, la estructura, los límites del ministerio. El Nuevo Testamento no ofrece ninguna regla del ministerio fundada sobre una determinación precisa de carácter institucional[81]. Llegamos así a esta conclusión, que se admite cada día más ampliamente en la discusión ecuménica, y es que el ministerio eclesiástico no está totalmente determinado por las expresiones del Nuevo Testamento. Este nos da testimonio de la existencia de distintos ministerios. Pero no se puede hablar del ministerio, solamente desde los datos neotestamentarios, sin recurrir también a la Tradición. La cuestión del ministerio no es un asunto puramente escriturístico, ni siquiera para el teólogo protestante; hay que tener en cuenta que si bien todas las denominaciones cristianas apelan a la Escritura al tratar este punto, sus concepciones acerca del ministerio dependen igualmente de factores históricos y de sus particulares puntos de vista confesionales[82].

Así, la estructura del ministerio eclesiástico, y en particular su triple forma, es decir, episcopado, presbiterado, diaconado, puede considerarse, lo mismo que el canon de las Escrituras y el septenario sacramental[83], como un hecho resultante del desarrollo de la Iglesia. Esta estructura fundamental elaborada puede muy bien no haber sido teológicamente formulada y vivida sino durante la transición de la Iglesia apostólica a la Iglesia del siglo II. Repitámoslo, en el Nuevo Testamento no aparece una estructura normativa del ministerio, fijada para toda la vida de la Iglesia, a la que todas las comuniones cristianas pudieran ser invitadas a conformarse a partir de ahora. La razón es que el único ministerio que nosotros conocemos, el que nos es transmitido por la Tradición, es ya el resultado de un desarrollo[84]. La Iglesia católica es la Iglesia histórica querida por Jesucristo, pero no en el sentido que su ministerio actual sea la única forma histórica del ministerio querido por Jesucristo. El ministerio de la Iglesia católica es, ciertamente, testimonio

dissens und erreichter konsens (Innsbruck 1991) 12-24, 27-28, 126-129, 132-134, 144-145, 148-151, 157-163, 175-199, 209-213, 221-225, 226-249, 269-275, 287-290, 314, 329-333, 347-350, 368-385, 388-389, 390-392; *Id., Sakramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis*, en *Informationszentrum Berufe der Kirche* (Friburgo/Br. 1990); *Id.*, «Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem "Sacramentum ordinis" auf dem konzil von Trient», *ZkatTh* 113 (1991) 39-51.

[81] Cf. S. Pié i Ninot, *Introducción a la Eclesiología*, *o.c.*, 49-75; *Id.*, *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca [3]1996) 433-440; J. M. Castillo, *Para comprender los Ministerios en la Iglesia* (Estella 1993) 28-96.

[82] Cf. S. Pié i Ninot, *Introducción a la Eclesiología, o.c.*, 49-75.

[83] Cf. R. Arnau García, *Orden y Ministerios* (Madrid 1995) 173: «A partir de la palabra de Cristo vivida por la Iglesia, se puede comprender que Jesucristo no instituyó en concreto el rito del sacramento del Orden». Es decir, Cristo instituye los sacramentos pero no el modo de realizarlos, esto lo hace la Iglesia.

[84] Cf. R. Pou, «Ministerium Ecclesiasticum Divinitus Institutum», *RCT* 2 (1977) 415-436.

de un dato esencial –la trilogía episcopado, presbiterado, diaconado (retenida por Trento y por el Vaticano II)[85]–, pero su estructura actual no es la única forma posible.

Se comprende entonces que el Vaticano II, habida cuenta de la historia y más aún de las exigencias ecuménicas, haya querido abstenerse de dogmatizar una estructura particular[86], evitando así el crear nuevas dificultades en el plano ecuménico, en un momento en que muchas Iglesias han emprendido negociaciones con vistas a la unión. Pero sobre todo ha rehusado adoptar una posición dogmática solemne sobre un punto en que la doctrina dista mucho de estar absolutamente fija[87]. Ahora, habiendo dado respuesta a la cuestión anterior, nos resta examinar las consecuencias que esta reserva implica con relación al sacramento del orden.

El concilio de Trento fundamentó su exposición acerca del orden sobre la epístola a los Hebreos, y enseña que los Apóstoles fueron constituidos sacerdotes por el Señor en la Cena, al tiempo que instituía la eucaristía. Por este motivo, el orden es un sacramento instituido por el Señor[88]. Por lo demás, hay órdenes diversos, a cada uno de los cuales se accede por ordenación[89]. En lugar de fundar toda la jerarquía de orden sobre la institución, como hace el concilio de Trento, parece que está más en conformidad con la Escritura el partir de la Iglesia, «sacramento original», como lo hacen O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx. De esta forma no se separan orden e Iglesia histórica, colocando al primero, en cierto sentido, por encima de ella. El orden es una dimensión de la Iglesia. La Iglesia es la representación, la manifestación visible de la presencia, activa y en misterio, de Cristo; ella es el sacramento primordial y cada uno de los sacramentos es un aspecto de esta

[85] Cf. DH 1776; LG 28.

[86] Después de declarar que el episcopado monárquico es la cumbre del ministerio, el Concilio rehusó concretar más al respecto, –*v.gr.*, la fórmula primitiva: «*Quare soli episcopi per sacramentum ordinis novos electos in corpus episcopale assumere possunt*», fue reemplazada por una simple afirmación de hecho: «*Episcoporum est per sacramentum ordinis novos electos in corpus episcopale assumere*» («son los obispos los que acogen, en el cuerpo episcopal, por medio del sacramento del orden, a los nuevos elegidos»)–. Cf. LG 21. En efecto, se elimina el término «*soli*», para indicar que en la historia eclesiástica, animada por el Espíritu Santo, se han sucedido casos en los que el ministro de algunas ordenaciones sacerdotales no ha sido el Obispo, como es el caso de la Iglesia de Alejandría, abades mitrados autorizados y delegados por el Papa; de ahí que se reformule la afirmación de «*soli episcopi*» por «*episcopi*». De esta forma, el Concilio ha preservado la posibilidad de un juicio libre acerca de los hechos históricos (caso de la iglesia de Alejandría, donde parece ser que el colegio de presbíteros elegía su propio obispo durante muchos decenios).

[87] Cf. M. USEROS CARRETERO, *Eclesiologia del Episcopado..., o.c.,* 208-212.

[88] Cf. DH 1764, sesión XXIII, capítulo I.

[89] Cf. DH 1765, capítulo II.

manifestación. Un sacramento es un acto fundamental de la Iglesia, esencial a su existencia, aun a pesar de que la reflexión en cuanto a la especificidad sacramental derivada del ser de la Iglesia sólo haya sido tardía. Puede un sacramento haber sido directamente instituido por Cristo. Pero puede también, y éste es el caso para la mayoría de ellos, no estar referido a una palabra explícita de institución por parte de Jesús. Este es el caso por lo que respecta al orden. «Jesús ha instituido en la Iglesia el ministerio. Pero no nos ha dejado ninguna palabra expresa acerca de su carácter sacramental»[90]. Sin embargo, el orden forma parte de la esencia misma de la Iglesia. Es un acto por el que ésta realiza su propio ser, y es en este sentido hablando propiamente, como puede decirse que es un sacramento.

4. Resultados conclusivos a modo de epílogo.

Llegado ya el momento de poner punto final a esta reflexión, presentamos unas conclusiones con las que pretendemos concretar, al menos, los puntos más relevantes que han sido objeto de la exposición realizada[91].

Pues bien, hemos visto en el Tridentino que en el canon VI sobre el sacramento del orden se afirma que en la Iglesia existe una jerarquía por institución divina, la cual consta de obispos, presbíteros y ministros[92]. La primera parte del canon no ofrece ninguna dificultad a la hora de interpretarla, pues enseña la existencia de la jerarquía en la Iglesia. La segunda parte, aquella que se refiere a la ordenación divina para sustentar los tres grados ministeriales, comenzó a ser conflictiva en las mismas sesiones conciliares.

A la hora de interpretar este canon es preciso recordar que su redacción fue el resultado del encuentro quizá más duro con el que tuvo que enfrentarse el Concilio. Y todo por las dos tendencias opuestas sostenidas por los Padres y teólogos conciliares (los españoles y el grupo mayoritario o curialista, como comúnmente se les apellida, o «el partido de los *zelanti*»)[93], cuya presión se dejó sentir fuertemente en las discusiones sobre el sacramento del orden, pues se oponían quienes defendían que la jurisdicción del obispo era de derecho divino, y se recibía directamente de Dios en la consagración episcopal, contra quienes sostenían que el obispo recibía del Papa la jurisdicción

[90] K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964) 44; R. Arnau García, *Tratado general de los Sacramentos* (Madrid ²1998) 213-231.

[91] Para tener una visión detallada de este tema ver J. G. García Aiz, «La fórmula eclesiológica tridentina *'divina ordinatione*', ¿ambigüedad dialéctica o precisión dogmática?», *Almeriensis* I/2 (2007) 199-234.

[92] Cf. DH 1776.

[93] Expresión acuñada por Hubert Jedin, haciendo referencia a los obispos italianos. Cf. H. Jedin, *El concilio de Trento en su última etapa* (Barcelona 1965) 32.

que ejercía en su diócesis. Los trabajos que esta discusión acarreó fueron arduos y duraron casi un año[94], hasta que por fin se encontró como fórmula de compromiso la expresión «*divina ordinatione*»[95].

Para medir la indeterminación que acompaña a esta fórmula, bastará con recurrir al testimonio de Pedro González de Mendoza[96], obispo de Salamanca y Padre conciliar en Trento, quien escribe lo siguiente en sus «Memorias de lo sucedido en el concilio de Trento»[97]: «Sobre aquella palabra *institutione divina* hubo algunas contradicciones por parecerles que aquella palabra es muy general y que de ella no se podía argumentar ser instituidos los obispos de Cristo, porque reyes y magistrados y otras cosas *dicuntur fieri in Ecclesia ordinatione divina* (...) aquella palabra *ordinatione divina* es tan universal que se puede tomar en muchos sentidos, y así los unos aprobaban aquel decreto con persuasión, que quería decir que los obispos son instituidos de Cristo, y otros con creer que del Papa les viene la dignidad cuanto a la jurisdicción, porque todo lo que el Papa hace con la autoridad que Dios le dio se dice hecho *ordinatione divina*; de suerte que no parece que todos pretenden una cosa ni es el mismo espíritu el de todos, que es harto inconveniente para hacer decreto *sub nomine anathematis*»[98]. Si a las palabras de González de Mendoza se añade el hecho de que el Concilio se resistió a cambiar *divina ordinatione* por *institutione divina*, tal y como pedían los teólogos españoles, aparece clara la incertidumbre del canon VI de Trento a la hora de fijar como doctrina de derecho divino (*ius divinum*) la distinción entre los obispos y los presbíteros por razón del sacramento del orden[99].

---

[94] *Id.*, «*Estallido de la lucha eclesiológica*» y «*La gran crisis*», en *Historia del concilio de Trento, tercer periodo: conclusión (Francia y la reanudación del Concilio),* vol. IV/1 (Pamplona 1975) 367-451; *Id.*, «*El punto de viraje: sesión XXIII*», en *Historia del concilio de Trento, tercer periodo: conclusión (Superación de la crisis. Conclusión y ratificación),* vol. IV/2 (Pamplona 1975) 81-123.

[95] *Id., «El punto de viraje: sesión XXIII»*, en *Historia del concilio de Trento, tercer periodo: conclusión..., o.c.*, vol. IV/2, 109 (nota 10). Ofrece un breve resumen de las fuentes donde se refleja la indeterminación de esta fórmula.

[96] Para consultar biografía sobre este Obispo salmantino, véase C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, *Corpus Tridentinum Hispanicum,* vol. I (CTH I)*,* (Valencia 1951) 934-946.

[97] P. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Fragmentos de la memoria de lo sucedido en el concilio de Trento*, en M. SERRANO Y SANZ, *Autobiografías y memorias* (Madrid 1905) 239-270; cf. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, «El obispo de Salamanca D. Pedro González de Mendoza, sus cartas desde Trento y otros documentos», *Sal* 48 (2001) 293-309.

[98] P. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Fragmentos de la memoria de lo sucedido en el concilio de Trento, o.c.*, 256-257.

[99] G. FAHRNBERGER, *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient*, (Austria 1970) 116. Piensa de manera muy distinta cuando escribe: «*Nicht der Priester, sondern der Bischof steht im can. 6 an der Spitze der Weihehierarchie; seine Würde steht nicht mehr ausserhalb des Bereichtes des Weihesakramentes*».

Por lo que respecta al contenido de este canon VI del sacramento del orden, hay que distinguir entre la afirmación dogmática de la institución divina del sacramento del orden y la distinción tripartita de grados, no precisada en su razón de origen divino. Interpretar este canon como un refrendo por parte del Concilio a la distinción por derecho divino entre el episcopado y el presbiterado, sería tanto como proyectar sobre el Concilio doctrina no enseñada por él mismo, y establecer una contradicción entre los decretos y los cánones del mismo Concilio al tratar sobre la misma materia.

Respecto al valor que en el concilio de Trento se le confirió a la fórmula «*divina ordinatione*», hoy día, en primer lugar, con conocimiento directo de lo sucedido, es común aceptar que en el Concilio no se la equiparaba a una proposición de derecho divino; y en segundo lugar, los teólogos contemporáneos, por regla general, son conscientes del valor relativo que tiene dicha expresión[100]. Con esta fomulación y por su ambigua significación, se llegó a una redacción de compromiso, capaz de aunar los pareceres más diversos, según la expresa noticia del obispo González de Mendoza[101]. A tenor de cuanto consta en las actas conciliares, suelen concluir que la correcta traducción conceptual y literal de la expresión *divina ordinatione* no sobrepasa a la de providencia divina[102], apta para expresar que Dios actúa por medio de causas segundas «porque reyes y magistrados y otras cosas *dicuntur fieri in Ecclesia ordinatione divina*», según el expreso parecer, ya aducido, del obispo de Salamanca y Padre conciliar en Trento Pedro González de Mendoza[103]. Para llegar a la redacción del canon VI sobre el sacramento del orden,

---

[100] K. J. Becker, *Der priesterliche Dienst,* vol. II*, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (Friburgo 1970) 102. No tiene inconveniente en escribir sobre la fórmula «*divina ordinatione*» que fue aceptada por todos, aunque también confesada por todos su falta de claridad: «*Die formel "divina ordinatione" wurde zwar allgemein angenommen, aber ebenso algemein als unklar empfunden*».

[101] Cf. CT II, *Diariorum pars secunda, Lo sucedido en el concilio de Trento, por Don Pedro González de Mendoza*, 686.

[102] Sobre la historia de la fórmula «*divina ordinatione*», en Trento, véase E. Royón, *Sacerdocio: ¿culto o ministerio?, una reinterpretación del concilio de Trento* (Madrid 1976) 78-92. La teología alemana ha propuesto distintas traducciones posibles: «*göttliche Plan*» (Karl Joseph Becker) «*göttliche Fügung*» (Piet Fransen). Por las razones aducidas parece que la versión más correcta en castellano sea «providencia divina». A este respecto, sería interesante consultar la propuesta del Cardenal V. A. Dechamps en sus «*Entretiens sur la demonstration catholique de la révélation chrétienne* (1856)» donde propone el «método de la Providencia», para ello, cf. S. Pié i Ninot, *El método de la Providencia del Cardenal V. A. Dechamps*, en *La teología fundamental. Dar razón de la esperanza –1Pe 3, 15–* (Salamanca ^{6}2006) 556-558.

[103] Cf. R. Arnau García, *Orden y ministerios* (Madrid 1995) 155. Aunque esta afirmación, hoy en día, resulta ser problemática, ya que toda actuación de Dios, sea por *ius divinum*, *providentia divina*, *dispositio divina*, *ordinatione divina*, acontece a través de causas segundas,

el Concilio se vio sometido a astutas presiones. Como dijo K. J. Becker[104], conseguir la redacción de este canon fue una obra maestra de la hábil diplomacia del Cardenal Juan Morone ayudado por el Cardenal de Lorena Carlos de Guisa, lo cual hace que, desde el punto de vista teológico, la proposición de este canon resulte confusa y poco clara[105]. Sería demasiado simple ver en esa expresión únicamente la afirmación de la existencia en la Iglesia de una diferencia fundada por Dios entre laicos y clérigos[106]. Tal interpretación, puramente gramatical, no corresponde a las intervenciones reales en la discusión del Concilio. En aquellas intervenciones conocidas por nosotros, la expresión *ordinatio divina* se trató solamente en relación con los obispos, y en las conclusiones finales se introdujo la referencia no a un único grado ministerial, sino a tres[107] (obispos, presbíteros y ministros). Se puede, por lo mismo, traducir *ordinatio divina* por «disposición divina», «plano divino», «decreto divino». Los Padres conciliares eran conscientes de haber aprobado un texto que no contenía ninguna falsedad, pero que tampoco era del todo claro y daba pie a malentendidos. ¿Puede, quizá, ser diversa una traducción fiel? Suponiendo que sea posible una traducción, parece que la propuesta realizada por Piet Fransen, es decir, «disposición divina (*Fügung göttliche*)», «plan divino (*göttliche plan*)» responde mejor a esta situación[108]. Es por todo

entre otros motivos porque Dios no puede situarse en el mismo plano que las criaturas. La afirmación «por medio de causas segundas», trataba de tener en cuenta el dinamismo de la providencia divina sobre el elemento histórico. Sin embargo, hay que recordar que en el siglo XVI, la cosmovisión teológica de la época concebía de forma muy arraigada este recurso casuístico de acción divina inmediata o mediata, directa o indirecta, por mediación de causas segundas, etc. Por eso, lo que querían expresar aquellos Padres conciliares que apoyaban la fórmula *ordinatio divina* era subrayar la afirmación sobre la contingencia, la reversibilidad o la capacidad de la Iglesia para modificar algún aspecto no esencial. En efecto, la constante creatividad del Espíritu en lo contingente, no debiera incluirse en un concepto tan hermético, rígido e irreversible como es el de *ius divinum*, entendido desde la comprensión que se tenía de este concepto en aquella época. Por ello, esta providencia divina no debe ser cosificable.

[104] Karl Joseph Becker, Sacerdote Jesuita, fue Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma y Consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

[105] Cf. K. J. BECKER, *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehamt, o.c.,* 101: «*Das diplomatische Geschick Morones brachte, nicht ohne die Mitthilfe des Kardinals von Lothringen, das Meisterstück fertig. Es war ein diplomatisches Meisterstück, und darum sind die entsprechenden Stellen des Dekretes teils theologisch wenig bedeutsam, teils verschwommen und unklar*».

[106] Como realiza tanto el CIC de 1917 como el de 1983.

[107] Por fin, se llegó al acuerdo de no zanjar cuestiones aún controvertidas entre católicos. El 6 de julio de 1563, insistían todavía los españoles en que se afirmara en el canon sexto que la jerarquía era de «institución divina», a lo cual se resistían otros muchos Padres. Por eso se adoptó la fórmula «*divina ordinatione*». Cf. E. ROYÓN, *Sacerdocio: ¿culto o ministerio?..., o.c.,* 80-92.

[108] La estructura jerárquica de la Iglesia, formulada primero mediante la expresión «institución divina» (*divina institutione*), fue atenuada en la redacción final con una simple «ordenación divina» (*divina ordinatione*). Y todo esto, debido a que Dios en su providencia ha permitido que las cosas hayan transcurrido históricamente así. Cf. P. FRANSEN, «Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio», *Concilium* 80 (1972) 537-549.

lo expuesto en este análisis de la fórmula *ordinatione divina* del canon VI, por lo que afirmamos que el valor que el concilio de Trento confirió a la fórmula «*divina ordinatione*», consistía en la no equiparación a una proposición de derecho divino (*ius divinum*), y todo ello, por la profunda carga juridicista que esta expresión soportaba[109].

Para finalizar, y sin entrar en la consideración del período neotestamentario, partimos de la tesis, hoy fundamentalmente admitida, de que el ministerio eclesiástico sufrió una evolución lenta y desigual durante

[109] No obstante, desde la segunda mitad del siglo XX, existe una línea de comprensión amplia del «*ius divinum*» donde se encuentran diversos teólogos católicos citados en este trabajo, (*v.gr.*, K. Rahner, A. Dulles, C. J. Peter, J. M. Miller, T. I. Jiménez Urresti, Y. Congar, S. Pié i Ninot, A. Antón, L. Ott, R. Arnau García, J. Ratzinger, S. Dianich, E. Royón, K. J. Becker, J. Collantes, ..., entre otros), entre los que sobresale K. Rahner, que así escribe: «la cuestión de un *ius divinum* en cuanto decisión irreversible, de índole conforme para con la esencia de la Iglesia del tiempo post-apostólico, no debe ser designada *a priori* y con seguridad como imposible», [cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica,* en, *Escritos de Teología*, vol. V (Madrid 1964) 247-273 (especialmente la p. 270); esta postura de Rahner anterior al Concilio, como en *LThK* 8 (1963) 1033, se ha mantenido igual después del Vaticano II, cf. sobre nuestro tema, *Id.*, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtverstädnis* (Friburgo 1977) 33s.)]. Más aún, citando la cuestión del episcopado afirma: «tales estructuras (*v.gr.*, una constitución monárquico-episcopal y un permanente ministerio de Pedro) pueden entenderse como procedentes de Jesús y "*iuris divini*", aunque no puedan reducirse a una palabra propia de Jesús inequívocamente aprehensible para nosotros en el plano histórico. Se presupone solamente que pueda hacerse comprensible que tales decisiones (tales actos de la Iglesia creadores de una constitución) se hallen dentro de las auténticas posibilidades dadas por Jesús y la fe en Él. También tales actos pueden ser irreversiblemente obligatorios y en este sentido "*iuris divini*" para las generaciones posteriores bajo los presupuestos ya mencionados», [cf. *Id.*, *Curso Fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979) 385s. También cf. T. I. Jiménez Urresti, «El "ius divinum" I», *Sal* 39 (1992) 35-77; *Id.*, «El "ius divinum" II», *Sal* 40 (1993) 299-342; *Id.*, *De la teología a la canonística* (Salamanca 1993) 277-342]. A. Antón centrándose en esta cuestión concluye: «no vemos existan razones teológicas que impidan considerar como conformes con la revelación declaraciones de "derecho divino" hechas por la Iglesia "post-apostólica"», [cf. A. Antón, *La Iglesia de Cristo* (Madrid 1977) 745-749 (especialmente la p. 749)]. Y. Congar tratando la apostolicidad de la Iglesia subraya que estamos ante «una noción amplia y elástica del "derecho divino"», [cf. Y. Congar, *La Iglesia es apostólica*, en *Mysterium Salutis*, vol. IV/1 (Madrid 1973) 549; en cuanto a la apostolicidad de la Iglesia, ver la actual obra de A. González Montes, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica* (Madrid 2008) 447-474. En esta línea, entre los más significados cf. A. Dulles, «Ius divinum as an Ecumenical Problem», *ThStu* 38 (1977) 681-708; W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, en J. Ratzinger, *Dienst an der Einheit: Zum Wesen und Auftnag des Petrusamt* (Dusseldorf 1978) 85; *Id.*, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (Santander 2010) 107-115; G. Thils, *La primauté pontificale* (Gembloux 1972) 218; H. Wagner, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems* (Francfort 1973) 319s; M. Kehl, *Kirche als Institution* (Francfort ^{2}1978) 106-113 y 318s, donde analiza H. Küng, K. Rahner, H. U. Von Balthasar; otra síntesis en, W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, *Kirche als Institution*, *HDF* 3 (Friburgo 1986) 176-197]. Esta comprensión amplia del *ius divinum* puede abordar temas esenciales como irreversibles, y otras cuestiones accidentales como mutables (donde se tenga en cuenta la reversibilidad o la capacidad de la Iglesia para modificarlas). Naturalmente, esta concepción, así explicada del *ius divinum*, en ningún caso podría haberse planteado ni en Trento ni en el Vaticano I. Es más, incluso hoy, al utilizar dicha expresión hay que guardar cierta cautela, dado que su sentido técnico está muy presente en definiciones dogmáticas del Magisterio, e incluso, esta

los dos primeros siglos[110]. Particularmente, elegimos la feliz fórmula de Trento, que prefirió *ordinatio divina* a *ius divinum*, aun cuando sus motivos fueron diversos de los nuestros[111]. Con esta fórmula se expresa con más claridad que las opciones humanas concretas coinciden con una disposición y una providencia divinas, es decir, con la voluntad de Dios pero acaecida coyunturalmente (no de forma definitiva o irreversible). El ministerio es de suyo una realidad que, por muy íntimamente vinculada que esté con el gesto salvífico de Dios en Cristo y en el Espíritu de ambos, ha de expresarse en relaciones comunitarias observables y, por tanto, ligadas a su tiempo. Por esta misma razón están también limitadas en la medida en que la intencionalidad divina (si puede emplearse dicha palabra en este contexto) es siempre más rica de lo que podemos deducir de un nexo cultural dado[112].

---

expresión pertenece al lenguaje jurídico propio del derecho canónico. En efecto, consideramos que esta expresión resulta «viciada» al estar impregnada de inmutabilidad e irreversibilidad jurídica en el Magisterio y en el derecho de la Iglesia, ya que siempre tuvo un significado restrictivo. Por ello, aunque desearíamos unirnos a este bello postulado teológico, no podemos compartir la tesis de Rahner de una concepción amplia del *ius divinum* que intenta dulcificar la expresión, porque la entendemos utópica en la práctica, ya que, ¿qué valoraría su sentido amplio o restrictivo?, ¿el contexto histórico donde se aplique?, ¿la corriente teológica del momento? En última instancia, si tocara a una cuestión de fe y se suscitara un debate intraeclesial enfrentado, tendría que definirlo el Magisterio de la Iglesia, y ¿no nos suena esto a algo similar a lo sucedido en Trento? Quizás sea más prudente dejar que la *ordinatio divina* siga siendo lo que expresa: providencia divina indeterminada, y que el *ius divinum* siga siendo lo que significa: normatividad divina irreversible.

[110] Por ello resulta, en la actualidad, delicado hablar de un *ius divinum* a propósito de la estructura jerárquica del ministerio, a no ser que se acepte que este *ius divinum* (calificado por K. Rahner de «irreversible») se encuentra sumergido de una manera muy real en una historia compleja, cf. *Id.*, *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica..., o.c.,* 247-273; Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973) 32.

[111] Cf. P. FRANSEN, *Le Concile de Trente et le sacerdoce*, en A. DESCAMPS, *Le Prétre, Foi et contestation* (Gembloux 1970) 106-142; K. LEHMANN, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtpriestertums*, en F. HENRICH, *Existenzprobleme des Priesters heute* (Munich 1969) 121-175. Ver también, a este respecto, las aportaciones de las obras (sobre todo de la tesis doctoral) de J. Freitag comentadas por J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad. Repensando el ministerio eclesial* (Miami 2010) 145 (nota 72); G. GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal* (Salamanca ^{2}1995) 218-219; *Id.*, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad* (Salamanca 2003) 35-37.

[112] Queremos añadir ante esto la siguiente consideración: el proceso de dogmatización se sirve principalmente del lenguaje. Nuestro problema es, por tanto, ante todo, un problema de lenguaje, sin olvidar que todo lenguaje concreto incluye o excluye determinadas formas de pensamiento. Por lo demás, es evidente que el fenómeno del lenguaje en su relación con el pensamiento no puede aislarse de la vida. No sólo expresa el lenguaje lo que el hombre hace, sino que la acción es ya un lenguaje. Es evidente que lenguaje y pensamiento ejercen a su vez influencia sobre la acción posterior. Todo esto forma una realidad complejísima. Sin embargo, ¿cómo nos atrevemos entonces a aplicar unos criterios determinados no sólo para conocer el modo de manifestarse del pensamiento y el lenguaje en una época determinada, sino también para decidir, hermenéutica y dogmáticamente, si esta evolución significó una profundización,

Así, pues, la diferencia entre episcopado y presbiterado, ¿habrá de considerarse, en definitiva, de derecho divino[113] o de derecho eclesiástico? Así formulada, la distinción parece demasiado absoluta e inadecuada; la verdad es que se apoya en ambos registros jurídicos, sin pertenecer exclusivamente a ninguno de ellos. Al reconocer el Vaticano II que el orden ocupa una posición compleja dentro de la Iglesia, parece que se nos invita a no considerar la distinción entre obispo y sacerdote como simplemente de derecho divino, sino a que, más bien, prestemos atención a las raíces históricas y eclesiásticas del ministerio. La regla del ministerio en la Iglesia y, en particular, la regla de la sucesión apostólica y del ministerio episcopal no han sido determinadas, en sí y por sí, por el Nuevo Testamento; es una regla que se funda en el Nuevo Testamento y en la Tradición, puesto que así ha sido transmitido y determinado por la Iglesia[114]. De ahí que los concilios Tridentino y Vaticano II eviten utilizar el término *ius divinum* bajo una significación restrictiva, estática y juridicista, y empleen las fórmulas *divina ordinatione*/*divinitus institutum* como expresión dogmática referida a la divina providencia existencial de la jerarquía eclesiástica[115].

De hecho, la clave que resuelve el conflicto eclesiológico «*ius divinum vs. ordinatio divina*» sobre la jerarquía eclesiástica en el concilio de Trento, la hemos encontrado en la sensatez y prudencia de la definición del Magisterio conciliar «*ordinatio divina*» sobre la jerarquía eclesiástica por un lado, y por otro, en la carga de ambigüedad, indeterminación y pluralidad que posee, frente al nivel de precisión determinada, uniforme e inmutable que ostenta el concepto teológico «*ius divinum*». De ahí que, ante esta dialéctica *ius divi-*

---

un paso adelante o acaso un retroceso o incluso una desviación? Nuestros criterios siguen siendo los de la teología clásica: la Escritura y la vida concreta de la Iglesia como expresión siempre renovada de su fe. En ningún momento, pues, podemos olvidar que la dirección interior del Espíritu Santo en la Iglesia, incluso ahora (por supuesto, dentro de la *communio fidei*) nos ayuda a juzgar y a considerar los llamados criterios «externos».

[113] Cf. P. J. Viladrich, «El "ius divinum" como criterio de autenticidad en el derecho de la Iglesia», *IusCa* 16 (1976) 91-144; E. Molano, «Precisiones en torno al "ius divinum"», *IusCa* 22 (1982) 783-796; T. I. Jiménez Urresti, «El "ius divinum". Noción, grados y lógica de su estudio», *Sal* 39 (1992) 35-76; *Id.*, «El "ius divinum": II. Su naturaleza e identificación por la lógica formal», *Sal* 40 (1993) 299-342.

[114] Cf. J. Rigal, *Descubrir los ministerios*, *o.c.*, 99-130; S. Pié i Ninot, *Introducción a la Eclesiología* (Estella 1995) 49-75; *Id.*, *Eclesiología, la sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca 2007) 371-375 (especialmente la nota 2); R. Pou, «Ministerium Ecclesiasticum Divinitus Institutum», *RCT* 2 (1977) 415-436; J. Freitag, *Sacramentum ordinis auf dem konzil von Trient, o.c.*, 12-24, 27-28, 126-129; *Id., Sakramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis*, en *Informationszentrum Berufe der Kirche* (Friburgo/Br. 1990); *Id.*, «Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem "Sacramentum ordinis" auf dem konzil von Trient», *ZkatTh* 113 (1991) 39-51.

[115] Para ampliar esta visión, remitimos al artículo de R. Pou, «Ministerium Ecclesiasticum Divinitus Institutum», *RCT* 2 (1977) 415-436.

num/ius humanum surja el dinámico término *ordinatio divina*, que subyace, sin duda, del concepto integrador *ius ecclesiasticum*, resolviendo así la dialéctica anteriormente planteada del *ius divinum/ius humanum*[116].

Hemos intentado, a la par, aportar una visión justa y exactamente revalorizada de aquellos obispos y teólogos que tan sinceramente se preocuparon en Trento[117] de una auténtica reforma de la Iglesia así como del acierto de un aspecto muy importante de su teología: la eclesiología sacramental del ministerio eclesiástico[118]. Queda patente pues, que el acontecer progresivo y la evolución en la historia no están exentos de la presencia del Espíritu Santo que anima y dirige a la Iglesia de Cristo. De hecho, por esta razón expuesta, podemos afirmar el axioma *Ecclesia semper reformanda*[119]. Disfrutaremos si los lectores de este artículo encuentran otros valores y otros frutos, que no creemos necesario detallar. Nuestro principal fruto personal ha sido descubrir la gran personalidad teológica de los obispos tridentinos y la satisfacción

[116] El eclesiólogo Garijo–Guembe comparte esta tesis expuesta cuando afirma: «Este reparto de responsabilidades descansa, al menos en parte, en un derecho humano, puesto que el derecho divino siempre va ligado a una forma humana», cf. M. M. GARIJO–GUEMBE, *La comunión de los Santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (Barcelona 1991) 234.

[117] Entre la abundante bibliografía sobre este tema remitimos a E. MOLINARI, «Il Concilio di Trento: l'attuazione della riforma católica», *CreOg* 4 (1983) 59-75; R. GARCÍA CÁRCEL – J. PALAU Y ORTA, *Reforma y contrarreforma católicas*, en *Historia del cristianismo,* vol. III, *el mundo moderno* (Madrid 2006) 187-225; G. BÉDOUELLE, *La Reforma del Catolicismo (1480-1620)* (Madrid 2005) 19-83; M. CHAPPIN, *Introducción a la Historia de la Iglesia* (Estella 1996) 49-82; F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La Iglesia en la historia,* vol. II (Madrid [2]1992) 102-114; J. LÓPEZ MARTÍN, «Don Pedro Guerrero, como obispo del tiempo de la contrarreforma», *Archivo Teológico Granadino* 31 (1968) 193-231; *Id.*, *Don Pedro Guerrero: Epistolario y Documentación* (Roma 1974) 73-76; *Id.*, *La Iglesia en Almería y sus obispos,* vol. I (Almería 1999) 241-245; *Id.*, *La imagen del obispo en el pensamiento teológico-pastoral de don Pedro Guerrero en Trento* (Roma 1971) 19-24, 31-46, 52-103, 123-126, 185-200, 333-334; M. ROCA CABANELLAS, *Diego Laínez en la última etapa del Concilio,* vol. I (Roma 1965) 85-114; F. GARCÍA GUERRERO, *El decreto sobre la residencia de los obispos en la tercera asamblea del concilio Tridentino* (Cádiz 1943) 33; M. BENDISCIOLI, *La riforma cattolica* (Roma 1973) 85; J. BERNHARD, «El concilio de Trento y la elección de obispos», *Concilium* 157 (1980) 41-52; H. TÜCHLE, *Nueva historia de la Iglesia, Reforma y Contrarreforma,* vol. III (Madrid [2]1987) 61-230.

[118] Para una interesante reflexión crítica sobre la doctrina del sacramento del Orden en el concilio de Trento y su contexto sobre los ministerios, cf. A. GANOCZY, «Grandeza y miseria de la doctrina tridentina sobre los ministerios», *Concilium* 80 (1972) 525-526.

[119] A continuación, ofrecemos una variada (pero seleccionada) bibliografía que ha hecho posible construir esta reflexión reflejada en la redacción de estas conclusiones, para ello véase F. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, «La superioridad del derecho divino en el pensamiento pregraciano: una visión de las colecciones canónicas medievales», *IusCa* 45 (2005) 183-231; E. DE LA LAMA, «¿Vocación divina o vocación eclesiástica?, Una dialéctica superada para explicar la naturaleza de la vocación sacerdotal», *IusCa* 31 (1991) 13-56, 431-507; T. JIMÉNEZ URRESTI, «Ontología de la comunión y estructuras colegiales en la Iglesia», *Concilium* 8 (1965) 7-18; A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo, el Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* (Madrid 1977) 740-749; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Revelación, la revelación divina en la realización*

de constatar la realidad fecunda de lo que en un primer momento no fue objetivo de búsqueda: la inmensa reserva que es nuestra escuela teológica del siglo XVI[120].

humana (Madrid 2008); A. M. Rouco Varela, *Teología y derecho* (Madrid 2003); J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios, esquemas para una eclesiología* (Barcelona 2005); K. Rahner – J. Ratzinger, *Episcopado y Primado* (Barcelona 2005); S. Dianich, *Iglesia extrovertida* (Salamanca 1991); B. Forte, *La Iglesia, Icono de la Trinidad, breve eclesiología* (Salamanca [3]2003); J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra I* (Madrid 1972) 452-480; J. I. González Faus, *La autoridad de la verdad, momentos oscuros del Magisterio eclesiástico* (Santander [2]2006); Conferencia Episcopal Española, *Subsistit in Ecclesia Catholica (LG 8), precisiones sobre la eclesiología del concilio Vaticano II, Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe y comentarios* (Madrid 2007); G. Uríbarri, *Fundamentos de Teología sistemática* (Madrid 2003) 179-225; M. Guerra y Gómez, *Episcopos y presbyteros. Evolución semántica de los términos ἐπίσκοπος-πρεσβύτερος desde Homero hasta el siglo segundo después de Jesucristo* (Burgos 1962); B. Sesboüé, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables* (Madrid 2010) 329-383 (especialmente las pp. 368-374.

[120] Para apreciar y valorar de manera fundamental y sintética (o incluso descubrir) esta gran riqueza teológica del siglo XVI fruto del esfuerzo y de la preparación de aquellos obispos y teólogos españoles remitimos a M. Andrés, *Historia de la teología española* vol. I-II (Madrid 1983); J. L. González Novalín, *Historia de la Iglesia en España, la Iglesia en la España de los siglos XV y XVI,* vol. III/1 y III/2 (Madrid 1979).

Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 33-128

Sobre los comentarios salmantinos al artículo Décimo

Ignacio Jericó Bermejo

2. EL PRIMADO DEL SUMO PONTÍFICE*

Desde Roma definió el concilio Vaticano I un 18 de julio de 1870 dos verdades de fe referentes al Papa, su primado y su infalibilidad. La primera quedó expresada con estas palabras: "*[Canon.] Así, pues, si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema*" [1].

Y así se definió a su vez la infalibilidad del Sumo Pontífice: "*Así, pues, Nos, siguiendo la tradición recogida fielmente desde el principio de la fe cristiana, para gloria de Dios Salvador nuestro, para exaltación de la fe católica y salvación de todos los pueblos cristianos, con aprobación del sagrado Concilio, enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: Que el Romano Pontífice cuando habla* ex cathedra […] *por la asistencia*

* Sobre el artículo anterior, cf. *Archivo Teológico Granadino* 73 (2010) pp. 5-90.

[1] Denzinger, H. – Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcinone 1976) 1831.

divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista la Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia. [Canon.] Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema" [2].

Los historiadores comentan especialmente el ambiente que rodeó a ambas definiciondes. Escribió Ludwig Hertling que, "*en la votación decisiva de 13 de julio de 1870, votaron* sí *cuatrocientos cincuenta y un padres,* sí con reserva (placet juxta modum) *sesenta y dos*, no *ochenta y ocho*. *Ketteler conjuró de rodillas al papa a que se abstuviera de la proclamación. Pero llegadas ya las cosas a este punto, el papa no podía ya abstenerse. Hubo luego cincuenta y cinco obispos que pidieron permiso para no asistir a la sesión solemne, y se marcharon. Así la proclamación del dogma de la infalibilidad tuvo efecto el 18 de julio con quinientos treinta y tres votos a favor y dos en contra*"[3].

De interés resulta aquí la cita de este historiador alemán. Ketteler pidió al Papa ciertamente que no procediera a la proclamación de lo aprobado ya por el concilio. Y aquí surge la pregunta de si podía hacer esto el Papa. El mismo historiador alemán señala que él no podía abstenerse. ¿Tenía que aprobar aquello entonces el Sumo Pontífice? Aquí se entra en una cuestión discutida ciertamente en el siglo XVI, también en la Escuela de Salamanca. La misma era presentada así. El Papa, ¿tenía que ratificar necesariamente lo que ya había aprobado por mayoría el concilio? Y los salmantinos distinguían en este caso el hecho de que se hubiera procedido de veras en armonía con el Sumo Pontífice y el de que se hubiera realizado la definición sin tener en cuenta las instrucciones del Papa. Así las cosas, se respondía que, si se había procedido del modo indicado por el Papa, no existía duda alguna de que no había más remedio que proceder a continuación a la ratificación.

Aparecía ahí una pregunta todavía más sutil, la de si era firme lo decidido por el concilio antes de la proclamación del Papa. Así lo era en verdad. Tal era la expuesta; pero aparecía de inmediato otra pregunta, la de por qué nada tenía firmeza de lo ya realizado por el concilio general ante los fieles todos si ello no era proclamado por el Papa. La razón por la que se pedía esto, el someter lo aprobado al Sumo Pontífice y solicitarle a él la ratificación, residía

[2] DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Ibidem,* 1839-18310.

[3] HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*. (Barcelona 1981) 456.

precisamente en que quedaban ciertos los fieles así de que el concilio había actuado correctamente; es decir, en armonía con el Papa. A este respecto no se resiste uno a transcribir este texto de Francisco de Vitoria en 1526: "*Mi respuesta es que, aunque pudiera tener una opinión contraria, el Papa no podría oponerse a la hora de la solución y él ha de seguir a la parte mayor de los padres, debido a que ellos no sólo son consejeros solamente, sino que son también jueces*"[4].

Un detalle curioso añadía R. Aubert a lo sucedido por entonces al decir: "*El voto solemne tuvo lugar el 18 de julio* […]. *Los quinientos treinta y cinco Padres presentes, a excepción de dos, la aprobaron y cuando el Papa hubo ratificado su voto, sus palabras fueron acogidas con una inmensa aclamación que se propagó rápidamente a través de la basílica hasta llegar al atrio*. […] *El* Te Deum *de costumbre cerró la ceremonia, que se había desarrollado en medio de una tormenta terrible que cada uno interpretó de acuerdo con sus propios sentimientos: Moisés en el Sinaí o desaprobación celeste*"[5]. Hertling hace notar por su parte que los obispos opuestos a la proclamación de estas dos verdades "*temían que la definición agravaría la situación de los adversarios, dificultaría las conversiones y provocaría apostasías.* […] *En los primeros momentos* [tras la definición] *pudo parecer que iban a confirmarse los temores de la minoría. Los obispos que habían votado* no*, se sometieron con ejemplar disciplina; los últimos en hacerlo fueron Hefele* (1871) y *Strossmayer* (1872)"[6].

Estas dos verdades relativas al Sumo Pontífice, la del primado y la de la infalibilidad, se hallan unidas ciertamente en la exposición que Santo Tomás dejó para la posteridad entre la materia que constituía el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. La argumentación del Aquinate era muy simple. Ante la aparición de las herejías durante el tiempo de la Iglesia, han de precisar los bautizados de una instancia que les muestre sin error cuál es la fe recibida desde los Apóstoles. Ahora bien, se requiere algo más. En orden a que cesen las divisiones en la Iglesia y se ponga fin a las discusiones, preciso es que se imponga a todos saber cuál es esa solución que ha de seguirse. Quiere esto decir que no basta con que los obispos. que son los maestros de toda la Iglesia, enseñen una verdad concreta unánimemente que había entrado en discusión a causa de las herejías;

[4] "Respondeo. Papa, licet posset esse contrariae opinionis, tamen in decernendo non poset esse contrarie opinionis, et sequenda est maior pars patrum, quia non solum sunt conciliarii, sed etiam iudices". Ott. lat. 1.015a, fol. 8r.

[5] Aubert, R., *Vaticano I.* [Dumeige, G., *Historia de los concilios ecuménicos. 12*.] (Vitoria 1970) 254-255.

[6] Hertling, L., *Historia de la Iglesia*. (Barcelona 1981) 456-457.

es decir, no basta con decir cuál es en concreto esa fe. Además, es preciso que exista una autoridad suprema y definitiva que la imponga sin dar ya lugar a apelación alguna.

Y es aquí donde, junto a la infalibilidad, entra el primado o autoridad suprema que reside sólo en el Papa. Una cosa es la definición infalible. Santo Tomás concede el definir ciertamente al concilio general, por supuesto en armonía con el Sumo Pontífice. De todas formas, hay ocasiones donde no basta con decir claramente y sin error la verdad de fe. Es preciso además que lo definido y proclamado obligue a todos; es decir, a los que han alcanzado ya la edad de la discreción, catorce años. Entonces, eso que no contiene error obliga a todos. Y esto segundo es lo que corresponde a quien posee la autoridad suprema Parece haber llegado el momento así las cosas de decir aquí que conviene distinguir las verdades de fe en dos categorías. Hay unas que son simples verdades de fe. ¿Cuáles son éstas? Ellas son las que se definen en un momento dado en la Iglesia. El concilio general y el Papa se limitan a mostrar a todos entonces cuál es la verdad que todos han de aceptar; pero no obligan a todos a creerlas expresamente; es decir, a saberlas. Hay otras verdades principales. A ellas se les da el nombre de artículos de fe. Éstas han de saberlas todos; es decir, todos los llegados a la edad de la discreción. Y son precisamente éstas las que no pueden ignorarse sin incurrir en culpa, incluso sin caer en la herejía si se actúa con pertinacia.

¿Quiere advertirse con esto acaso que sólo hay que creer unas pocas verdades, los artículos de la fe? A esto se responderá de inmediato que todos los llegados a la edad de la discreción han de saber al menos todos los artículos. El resto de verdades, las simples, pueden ser ignoradas sin incurrir por ello en culpa. Pero ha de notarse aquí de todas formas que se habla de saber o de ignorar. Aquí se pregunta entonces si se puede dejar de creer un artículo de fe. A la misma se le responde que nadie debe dejar de creer una sola verdad de fe. Ahora bien, se dice a este respecto que para creerlas todas de hecho no es preciso saberlas todas. Quien cree explícitamente todos de los artículos de la fe; es decir, sabiéndolos en particular, los cuales son unos pocos, cree implícitamente todas las verdades reveladas por Dios. Lo cree en realidad todo.

Centrando ahora la vista exclusivamente en la definición de 1870 del primado pontificio, puede preguntarse uno a qué se debió que se entrara en el siglo XVI con dudas sobre si, efectivamente, era o no era el Sumo Pontífice la autoridad suprema en la Iglesia. Y la respuesta a esta cuestión es relativamente sencilla. La verdadera fe nunca desaparece de la Iglesia; pero sobre ella, que

es por su naturaleza oscura, sobrevienen accidentalmente mayores oscuridades con el paso del tiempo. Me gusta hablar aquí de que existen verdades que no se iluminan oportunamente, que se las deja arrinconadas en un lugar a dónde apenas les llega la luz y, por supuesto, son ignoradas. Por ejemplo, ningún cristiano de los siglos XIV y XV quedaba obligado a saber la verdad de que el Papa era la autoridad suprema de la Iglesia. Por oficio debían acercarse a esa verdad solamente los que tenían que enseñarla a todos, tal era el caso de los obispos. Asimismo, tal podía ser también el caso de los teólogos.

En el otoño de la Edad Media, por usar la expresión de Johan Huizinga, sufrió sobre manera la autoridad del Romano Pontífice. Fue menospreciado éste por reyes y emperadores, llegó a ser hecho prisionero por una cuadrilla de atrevidos. La Cristiandad Occidental se dividió hasta en tres obediencias, no sabiendo los cristianos quién era de hecho el verdadero Sumo Pontífice. No faltaron quienes en aquel clima de poco aprecio y de desconsideración hacia el Papa excogitaron que la suprema autoridad de la Iglesia no estaba en el Sumo Pontífice, sino en el concilio general. El obispo de Roma sólo era así las cosas imaginado como un vicario del concilio, cuyas actuaciones dependían de la ratificación del concilio general, el cual podía deponer al Papa al ser superior. Se llegó a identificar incluso a la Iglesia con el concilio general, entendiendo como tal al mismo sin el Papa.

Ciertamente, muchos de quienes empezaron a caminar en la Edad Moderna, concretamente a partir del siglo XVI, se encontraron con muchas grietas en el edificio de la Iglesia, con muchas verdades sin la suficiente iluminación y claridad. Ponerlo todo al día iba a llevar ciertamente su tiempo. Y no había duda de que podía producirse una explosión en cualquier momento ya que el barril de pólvora almacenado por doquier era abundante[7] y quedaba expuesto a ser encendido por la imprudencia y osadía de alguno. No había que descartar incluso que, con tanto menosprecio hacia el Romano Pontífice, aparecieran quienes no quisieran seguir siendo católicos, obedientes al Papa, por no querer renunciar en modo alguno a ser sólo cristianos, seguidores de Cristo. Incluso, el romper con Roma les parecía a los tales un deber ineludible. Y esto fue lo que sucedió con la aparición del protestantismo. Y se empezó a levantar la bandera de que el papado no era una institución de Cristo, sino un solo invento humano, algo que habría sido con seguridad fabricado astutamente en la oscura Edad Media.

Escribía a este respecto el historiador Ricardo García Villoslada en 1976: "*Estimo que debe considerarse el conciliarismo como la causa principal de*

[7] Cf. Franzen, A., *Breve storia della Chiesa*. (Brescia 1987) 258.

la suboscuridad teológica [o falta de iluminación que precedió a la teología antes de Martín Lutero]. *Uno de los conceptos fundamentales que no estaba claro, ni en Lutero, ni en Erasmo, ni en los galicanos, (incluyendo a P. d'Ailly y a Gerson), ni en Juan Ruchrat de Wessel, ni en la mayoría de los teólogos de aquel tiempo, era el concepto de Iglesia, Primado pontificio, Magisterio eclesiástico. De una parte, los conciliaristas, y de otra los canonistas aduladores del Papa, habían oscurecido con sus exageraciones las ideas eclesiológicas*"[8]. Y no se puede perder de vista aquí tampoco lo escrito por el alemán August Franzen: "*Lutero contribuyó notablemente con sus frecuentes exposiciones deformadoras de la doctrina católica a aumentar todavía más la hostilidad*"[9].

PARTE PRIMERA. LOS TEXTOS ORIGINALES

Tres autores se ocuparon directamente del primado del Papa entre 1526 y 1552 en la Escuela de Salamanca del siglo XVI: Francisco de Vitoria, Bartolomé Carranza y Domingo de las Cuevas.

1. Francisco de Victoria

a) Ott. lat. 1015a (1526)

[fol. 6r] […] Art. 10. An ad summum pontificem pertineat symbolum fidei determinare. Arguitur sic. Si ad determinandum ea que sunt fidei sufficit summus pontifex sine concilio, quare nunquam fecit? Respondeo quod, dato potuisset, tamen ad servandam concordiam et pacem et ad maiorem conformitatem contra haereticos, puta ut omnes episcopi idem praedicarent, congregatrum est concilium.

2.º dico quod, sicut dictum est supra quod 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

[8] Cf. GARCÍA VILOSLADA, R., *Raíces históricas del Luteranismo.* (Madrid 1976) 105.

[9] "Lutero ha inoltre contribuito notevolmente, con le sue frequenti exposizioni deformanti della dottrina catttolica, ad aumentare ancora in più l'ostilitità". FRANZEN, A., *Breve storia della Chiesa*. (Brescia 1987) 260.

fidei non adhibito consilio nec examinata prius ex scripturis sacris veritate, posset profecto errare.

Et dico. Secundum qualitatem materiae papa adhibet concilium[10] 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. Et tunc in synodo non est imaginandum quod debeat procedere solum via iurisdictionis et ex sententiis patrum sine alia discussione decernere[11] 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.

Sed tunc insurgit dubium, quia si oportet ut praemittat talem examinationem, ergo si non faciat poterunt aliquando errare in determinando. Respondeo. Profecto verum est. Si non faciat, poterunt errare in determinando. 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 [fol. 7r] determinationem antequam faciat quod in se est. Et sic nunquam poterunt errare. 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.

Item quaeres postquam Spiritus Sanctus assistit papae in hoc et concilio, utrum assistat eo modo quo assistebat prophetis et evangelistis revelando scilicet mysteria quae scriberent, an sic revelet papae veritatem vel falsitatem, et si sic sequitur quod determinationes papae et conciliorum sunt sacra scriptura. Minime est hoc modo, ut patet ex dictis. Nec prophetae nec evangelistae examinabant humano more quae scripserunt sed ex instinctu Spiritus Sancti dictabant. Non autem est sic de concilio sed, ut praemisimus, oportet examinare ante determinationem.

[10] Ms. consilium.
[11] Ms. discernere.

Item prophetis et evangelistis fiebant revelationes de mysteriis novis, id est de rebus quae de aliis scripturis cognosci non poterant. Non enim sic est de papa et concilio. Si enim proponeretur aliquod dubium quod non tangeret scripturam sacram, non posset papa nec concilium illud determinare nec habere ad hoc spiritus sancti instinctum nec concursum nec assistentiam. 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[12] pro te, vel illo: Cum venerit Paraclytus, ille docebit vos omnia, nisi forte Deus de novo vellet aliquid revelare. Unde scriptura sacra est maioris auctoritatis quam papa, cum ex contrario maior sit auctoritas evangelistae quam evangelii, etc. Sed quaeritur an per fidem assentiat papa alicui propositioni cui alius non assentiat, respondeo. Credo quod non, quia est eiusdem rationis fides illius cum aliis, sed speciali instinctu Spiritus Sancti potest aliquid scire quod ego ignorem.

2.º principaliter dubitatur quid hoc est, scilicet condere novum symbolum, utrum sit obligare fideles ad credendum vel quid [fol. 7v] cum articuli additi prius essent de fide, nec enim papa aliquid potest esse de fide quod non prius fuerit de fide. Quidquid enim est de fide est in scripturis licet non omnes teneantur credere explicite. Item quaeritur an condere novum articulum sit determinare aliquam propositionem. Utrum hoc sit condere novum symbolum de novo?

Respondeo quod non omnino est idem determinare proposionem aliquam et condere articulum, nam non potest esse certior nec magis de fide propositio determinata a papa quam illa quae est discrete in scriptura, et tamen non omnis est articulus, alias essent infiniti articuli. Et articuli sunt solum credibilia per se etiam fundamentalia. Articulum ergo vel symbolum condere est proponere aliquid credendum etiam omnibus fidelibus ita quod cadit sub mandato credere. Propositio tamen alia quamvis determinata a papa si non est articulus fidei non est necessaria ut credatur. Sed est haec differentia, quia antequam esset determinata, poterat quis errare circa illam invincibiliter et sine haeresi, etiamsi esset de fide et vera. Postquam autem aliquis scit eam esse determinatam, non licet dissentiri illi propositioni. Sed hoc non sufficit articulo, sed cum quis credit illum esse articulum, debet scire illum. Sed nec sufficit ne erret circa illum. Sed numquid de iure divino est credere omnes articulos? Vide in quaestione sequenti.

Est etiam notandum quod illa potestas maxime data est summo pontifici respectu eorum quae tangunt fidem et fortasse mores. Respectu vero alio-

[12] Ms. rogabo.

rum non habet potestatem infallibilem, unde quamvis Sixtus 4.us determinavit quod beata Catharina Senensis non habuit stigmata, non credo illi, quia extendit sensim suam potestatem. Et proportionaliter dic de omnibus aliis similibus; id est, de quibuscumque factis non ad fidem vel ad mores pertinentibus. Et quia canonizatio sanctorum videtur pertinere multum ad mores quia oportet nos committere orationibus sanctorum, videtur etiam quod in illis errare non possit quamvis hoc non sit certum. Sive autem possit errare sive non, saltim non liceret alicui hoc [fol. 8r] dicere, quod in canonizatione sanctorum, etc. In his autem quae ad mores spectant non potest papa errare sic ut statuat perniciosa. Potest tamen aliqua statuere quae fortasse melius esset non statuere.

Sed quaeritur quid est papam vi papatus determinare aliquid de fide, an sufficiat quod papa permittat legi in ecclesia, imo quod statuerit legi in ecclesia. Respondeo quod nec est de fide quod Gregorius scripsit in homiliis, nec quod Sixtus[13] papa scripsit de beata Catharina Senensi. Requiritur ergo quod papa decernat[14] aliquam propositionem esse de fide. Nec sufficit esse veram ad hoc quod sit de fide. Quamvis enim decernat[15] Ioannem evangelistam non esse mortuum, non ideo esset de fide.

Sed an galli et germani qui putant papam non esse supra concilium et papam posse errare in fide sint censendi haeretici vel schismatici. Respondeo quod non, modo non substrahant obedientiam papae nec negent papae suam iurisdictionem, quamvis postquam determinatum est a concilio lateranensi papam esse supra concilium periculosissimum sit oppositum defendere. Sed concilium non condemnavit hoc esse de fide vel oppositum haereticum. Tractare hic de auctoritate concilii supra papam vel e contrario non possemus propter dignitatem, et ideo supersedebimus usque in alio loco. Hoc solum dico, frivolam esse rationem adversariorum qua arguunt papam non esse supra concilium: Quia dicunt non esse verisimile Christum totam fidem commisisse homini uno plerumque malo.

Respondeo. Certum est quod nec unus homo, nec omnes simul possent commode regere ecclesiam sine speciali assistentia Spiritus Sancti. Per istam autem assistentiam aeque Deus potest regere ecclesiam suam per unum hominem sicut per mille. Et ideo, sicut adversarii dicunt quod, licet omnes quotquot sunt in concilio essent mali et idiotae, Deus non permittet eos errare, ita in paucis est dicendum et de papa. Et postquam quando est de facto et non

[13] Ms. Calixtus.
[14] Ms. discernat.
[15] Ms. discernat.

de possibili, clarum est quod Christus potuerit praeponere papam universali ecclesiae, et in evangelio fit mentio de primatu Petri et non de primatu ecclesiae supra eum, securius est quod est supra concilium.

Sed hoc supposito quaeritur an in concilio sit auctoritas immediate a Deo vel a papa solum. Respondeo. Credo quod melius dicere quod a Deo immediate licet papa semper maneat pastor et supra omnes. Quid ergo si plures saltim maior pars esset uni sententiae [fol. 8v] et papa esset contrariae opinionis? Cui standum esset? Respondeo. Papa, licet posset essse contrariae opinionis, tamen in decernendo[16] non posset esse contrariae opinionis et sequenda est maior pars patrum, quia non solum sunt consiliarii sed etiam iudices. Quod patet, quia doctores et alii qui vocantur ad concilium non ferunt sententiam sed solum praelati. Sed cum adversrii dicant quod missi ad synodum non habent potestatem nisi quia missi sunt illi vice totius ecclesiae universalis. Quare ecclesia non potuerit repraesentari per papam solum?

b) Ott. lat 382 (1534-1535)

[fol. 22v] […] Utrum pertineat ap Papam symbolum fidei ordinare. […] [fol. 25r] […][17] Notandum. Ex dictis inferre possumus quam invalidum sit eorum qui dicunt concilium esse supra papam. Quia dicunt non est verisimile quod Deus uni homini ignaro et malis morbis imbuto possit summittere totum regimen ecclesiae suae, quia tunc omnes essemus in magno periculo.

Quam sit invalidum hoc argumentum facile patere potest. Si enim via humana esset procedendum, curreret argumentum etiam si totum regimen ecclesiae interiretur 300. episcopis non multum doctis. Sed cum praesens est via Spiritus sancti et ipse habet curam regendi ecclesiam suam, non est periculum quod commissum sit uni. Imo facilius est Spiritui sancto ecclesiam regere per unum hominem quam per 300.

Et postquam quaestio est de facto et non de possibili cum Christus verum sit quod potuerit papam universali ecclesiae et in evangelio sunt mentiones de primatu Petri et non de primatu ecclesia super eum, securius videtur esse tenendum quod est papa supra concilium cum et adversarii hoc concedunt, quod missi ad synnodum non habent potestatem nisi quia sunt illic vice totius ecclesiae universalis, quia ecclesia non potest similiter repraesentari per solum papam.

[16] Ms. discernendo.

[17] Lo que aquí se reproduce, fol. 25r-25v, es una larga nota marginal. Quien la ha escrito es al parecer el mismo que ha escrito el cuerpo. Es verdad que lo ha escrito con mucho más cuidado, dando la impresión a primera vista de que quien lo ha hecho es alguien diverso.

Sed hoc supposito quaeritur saltem an in concilio sit auctoritas immediate a Deo vel solum a papa. Respondeo quod malius dicere quod a Deo licet papa semper manebit pastor et supra omnes.

Quid ergo si patres, saltem maior pars, est unius sententiae et papa eset contrarie opinionis? [18] Cui est standum? [19] Respondeo papa hic potest esse contrariae opinionis, tamen in discernendo non potest discedere ab illis et sequenda est maior pars patrum, qui non solum sunt consiliarii, sed iudices. Quod patet quia doctores et alii qui vocantur ad concilium non ferunt sententiam, sed solum praelati.

[fol 25v] Sed quid si ecclesia haberet aliquem papam qui non esset papa quia vel simoniae re fuit electus, quia fuit mulier sicut Iohanna anglica quae vocata fuit Iohannes 7.us, dicendum est cum talis possit errare in determinationibus fidei? [20]

Videtur quod sic. Quia non est summus pontifex. In oppositum arguitur quod idem inconveniens sequitur ex errore istius sicut ex errore veri papae. Ideo dico quod ipso die ecclesia credit tamen esse papam non poterit talis errare, sed habebit assistentiam Spiritus sancti, non propter veritatem sui sed aliorum.

c) Ms. 49 (¿1534-1535?)

[fol. 28v] […] Dubium est an papa habeat potestatem supra concilium et totam ecclesiam universalem vel e diverso, in praesenti ut facimus [fol. 29r] comparationem capiendo papam ex una parte sine concilio et capiendo concilium ex alia parte.

[Opinio Almain et eius sequatium.] [21] Ad hoc dubium Almain de potestate ecclesiastica c. 10. et 11. indubitanter putat quod concilium est maioris auctoritatis quam papa. Illam sententiam habet Occham in dialogis tertia parte illius dialogi et in tractatis de auctoritate ecclesiastica. Illam habet Gerson loco supra allegato. Et Adrianus loco allegato videtur illam significare. Est sententia omnium nostri temporis parisiensium et aliorum quos Almain adducit.

Probatur ista opinio. 1.º [primum argumentum pro opinione Almain] Ecclesiastici 24. (Inquit) divina sapientia: Ego mater pulchrae dilectionis et timoris. Quem locum exponunt sancti de ecclesia. Mater habet maiorem

[18] Falta en el manuscrito el signo de interrogación.
[19] Falta en el manuscrito el signo de interrogación.
[20] Falta en el manuscrito el signo de interrogación.
[21] Cuanto aparece en latín y entre corchetes se halla al margen en el manuscrito.

potestatem quam filiius. Papa christianus et filius ecclesiae. Ergo minoris auctoritatis est quam ecclesia. Et Psalmo 44., Astitit regina a destris tuis, etc. Quem locum sancti etiam de ecclesia exponunt. Regina maiorem potestatem habet in regno omnibus subditis. Ecclesia est regina et papa subditus. Ergo.

[2.um.] 2.º arguitur Matthaei 18. In processu correctionis fraternae dicit [Christus: Dic ecclesiae]. Quodcumque ligaveritis, etc. Ex illo loco duo eliciunt doctores. 1.º, quod frater cum corrigitur est dicere ecclesiae. 2.º, quod ecclesia non est papa patet, quia dicit: Quaecumque ligaveritis. Et illo loco, omnis frater est corripiendus, et cum omni fratre est servandus ordo correctionis fraternae. [Papa est proximus et frater. Ergo ex processu correctionis fraternae] est arguendus. Rursus ergo si nolit emendari denuntiandus est ecclesiae ut puniatur. Frustra vero esset denuntiatio si non esset puniendus ab ecclesia. Et illa esset maior quam papa. Ergo.

3.º arguitur et confirmatur. Papa mittitur ad exequenda munera ecclesiae. Sed ecclesia non mittitur a papa. Ergo consequentia est nota. Sed probatur antecedens Actorum 8., Cum audissent apostoli qui erant Hierosolymis, etc., miserunt Petrum et Ioannem. Et Actorum 12. dicitur quod Petrus coactus est reddere rationem. Ergo.

[4.um.] 4.º arguitur testimonio Zosimi papae 25. q. 1.ª c. contra statuta. Inquit: Contra statuta patrum addere aliquid vel minuere ne huius quidem est sedes. C. 1.º illius causae habet eandem Gelasius. Et c. 1.ª salus. [Osmisdas papa dicit: Prima salus] est ab statutis patrum nullatenus deviare. Ergo minor est. Idem habet [fol. 29v] Hieronymus in illo loco.

5.º arguitur ratione. Claves datae sunt Petro tanquam ministro ecclesiae. Ergo Petrus est minor ecclesiae. Antecedens probo. Nam non dantur claves Petro tanquam domino, sed tanquam dispensatori. Ergo. Et confirmatur. Petrus ordinatur ad salutem ecclesiae. Ergo minor est ecclesia. Probo consequentiam. Nam finis praestat medio.

6.º arguitur. Totum est maius sua parte. Sed Petrus est pars ecclesiae, ergo supra caput. Unde d. Hieronymus 93. dist. c. legimus inquit, Si auctoritas quaeritur, orbis maior est urbe; per orben ecclesiam et per urbem papam intelligimus.

Igitur 7.º impugnat ratione d. Thomae in articulo. Illa quaestio exorta melius tractaretur a tota ecclesia quam a solo pontifice, ut fit in republica civili. Ergo ratio Thomae est nulla.

8. arguitur. Est articulum Casiani. Concilium potest deponere papam in multis causis. Et d. Thomas concedit quando est haereticus vel dubitatus de

papatu. Ergo irrefragabiliter est supra papam, nam alius non posset papam deponere.

His non obstantibus, contrariam sententiam habet d. Thomas in hoc articulo, sed dissertissime habet in opusculo 1.º omnium opusculorum c. 66. et 67. Eandem habet Caietanus in opusculo allegato et in apologia, et tota est in opusculo de primatu Petri Ioannis ultimo et Matthaei 16. Idem habet Turriscremata doctissimus in lib. 2.º c. 44. et 48., et dissertius a c. 69. per multa capita, scilicet per 12. Et d. Bonaventura in 3. dist. 25. et 24. Et sancti et omnes antiqui.

Ista sententia est tenenda et contraria est temeraria et periculosa quod si in concilio tractaretur, determinaretur haretica. Probatur ista propositio. 1.º, Ioannis ultimo: Pasce oves meas. Connotavit Gregorius quod non dicit his vel illis, sed indifferenter oves. Chrysostomus dicit, Caput est et praepositus meus *sobre aquellas palabras*. Idem habet Theophilactus: Super illos posuit Petrum, pro quibus erat Christus sanguinem effussurus.

Respondent ad hoc argumentum, immo dicunt: Argumentum pro nobis est, quia dicit: Pasce oves meas, et non dixit ecclesiam, ad signandum quod est supra singulas oves et non supra totam congregationem ovium. Contra istam solutionem arguo. 1.º, sancta ecclesia in quotidiana oratione dicit: Famulum tuum summum pontificem, quem ecclesiae tuae, [fol 30r] praeesse voluisti.

2.º, ecclesia ut distinguitur a papa vel est tantum oves vel pastor vel tantum ovile. Non pastor, nam non sunt duo pastores. Et Petrus est pastor, Pasce oves meas. Et non est tamen ovis, quia Ioannis 10. habes forte, Fiet unum ovile et unus pastor. Nec est tantum ovis, quia oves in ovili sunt. Ergo est simul ovile et ovis. Sed est supra ovile, ut tu concedis. Ergo etiam supra oves vel e diverso. Item episcopus salmanticensis est super totam ecclesiam suam et totam congregationem. Ergo et papa supra totas oves.

3.º, de consecratione dist. 1.ª c. ecclesia Nicholaus papa dicit quod ecclesia est nomen collectivum et importat omnem multitudinem ovium. Et ecclesia nihil est nisi collectio ovium. Sed est supra oves.

4.º arguitur. Papa habet potestatem supremam mundi. Ergo est supra totam ecclesiam mundi. Antecedens probo. Anacletus 3.us a Petro epistola 1.ª et 4.ª inquit, Qui successor est super totam gregem totius populi christiani. Zeferinus[22] [deferimus] papa ad siricienses episcopos. Innocentius 3.us ex concilio generali c. cum ex eo de paenitentiis et remissione. Et legatis

[22] Ms. Deferimus.

omnem distinctionem 21.am *del decreto*, ubi Palagius papa c. quamvis dicit quod habet papa primatum totius ecclesiae romanae non voce ecclesiae sed Christi dicentis, Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.

5.º irregragabiliter Petrus est inmediate vicarius Christi, ecclesia minime. Igitur consequentia est bona. Probatur maior. Martinus 5.us contra Wiicleph concilio constantiensi damnavit articulum 2.um et 13.um, ubi habebat Wicleph quod ecclesia Christi erat synagoga Satanae, et quod Petrus non erat immediatus vicarius Christi. Confirmatur Ioannis ultimo, Matthaei 16. Igitur annotaverunt sancti id quod notandum est, quod b. Andreas esset primus vocatione, tantum in sacris litteris primus nominatur Petrus. Igitur id habetis in concilio florentino sub Eugenio[23] 4.º *Aquí lo trahe Caietano*. Et concilio lateranensi sub Leone 10. tempore Caietani.

Confirmatur insolubiliter. Nulla concilia a principio ecclesiae nascentis habuerunt vim nisi defernatur ad pontificem. *Luego algo tiene* supra ecclesiam. Confirmatur testimonio omnium sanctorum.

Postremo ratione naturali. [fol. 30v] Caput in homine est super omnia membra. Habet vim influendi quam non habent alia membra. Igitur in hunc modum Cyrillus et Chrisostomus locis allegatis, quod est verum. Et habet influentiam supra omnia alia membra. Legatis Turremcrematam locis allegatis. Et confirmat d. Thomas loco allegato in illo opusculo, quia optimum regimen est per unum quam per plures, et ecclesiam constat habere optimum regimen. Ergo.

Ad argumenta. Ad primum ex testimoniis veteris testamenti respondeo 1.º, certe in illo loco mater est divina sapientia. Verum ad rem 2.º respondeo. Papa potest comparari ad totam ecclesiam dupliciter. Uno modo, ut est fidelis christianus baptizatus. 2.º modo, ut est pastor ex Christi institutione. Primo modo absolute loquendo ecclesia est mater et papa filius, quia genitus ab ecclesia in baptismatis fonte. 2.º modo ipse est pater totius ecclesiae et pater fratrum, ut ait Symmachus papa. 3.º dico. Ecclesia cum ipso capite cum papa dicitur mater ratione capitis, et non dicitur pater propter metaphoram, quia parit, quia generat.

Ad secundum testimonium Psalmi 44., Astitit regina, etc., respondeo in eodem psalmo vel sequenti habes, Audi filia et vide et inclina aurem tuam. Et ideo dicitur filia ratione capitis. 2.º respondeo. Ecclesia militans dicitur etiam regina ratione capitis, et illa est qui astat a destris capitis in vestitu deaurato

[23] Ms. Eugeniano.

in diversitate officiorum. Et per hunc modum ad alia multa supra, quod conveniunt omnia illa ecclesiae ratione capitis.

Ad 2.um. circa quod videte Caietanum Matthaei 18. et in opusculo c. 9 et dicit in apologia 1.ª parte a principio, et Turremcrematam lib. 2. c. 92. Ad hoc igitur argumentum respondeo. Si non haberemus aliquod argumentum contra modernos, hoc unico argumento probaremus contra illos. Nam stultum est dicere cum dicis: Dic ecclesiae, quod sit intelligendum de tota ecclesia.

Ratio, nam ibi agitur de punitione fratris peccantis et non est aliquis tam stolidus quod si aliquis peccat, putat quod debet puniri a concilio et tota ecclesia universali. Igitur, dic ecclesiae debet intelligi, dic praelato ecclesiae. Ita exponit d. Hieronymus Matthaei 18. Item Christostomus homilia 61. in Matthaeum. Ecclesiae, ait Matthaeus, id est homini [fol. 31r] praesidenti in ecclesia. Ita habet Theophilactus. Ita habet Liranus et Caietanus. Et d. Thomas in Matthaeum, et Albertus Magnus. Et Caelestinus 3.us in epistola ad omnes gallos episcopos et in cap. nolit de iudiciiss[24]. Et ita habent omnes.

Sed ad argumentum quia dicitur in plurali: Quaecumque ligaveritis, respondeo quod Christus consultissime et data opera locutus est in plurali propter duo. 1.º, quia in ecclesia futuri erant plerique iudices, non solus papa, sed episcopi et alii praelati, quibus coram agenda erat denuntiatio correctionis fraternae. Et ideo locutus est in plurali. 2.º est fortassis magis ad mentem Christi, signavit ibi Christus in illo verbo quod denunciatio correctionis fraternae in ecclesia, v. g. toletana, debet fieri coram iudice toletano, et in salmantina coram iudice Salmanticae, *y el frayle* coram suo priore vel *guardiano*.

Ad 3.um ut Achilem et confirmationem quod quilibet tenetur corrigere fratrem, etc. videte Caietanum in opusculo c. 10. et 19. et 26., Turremcrematam c. 93. libro 2.º Contendunt cum moderni in hac re.

Pro solutione argumenti supponamus. 1.º, processus correctionis fraternae est in praecepto. 2.º, quod in correctione fraterna sunt tres actus. Unus est merae caritatis et praestatur ubi nullum est iudicium, Corripe eum inter te et ipsum. 2.us actus est adducere duos vel tres testes. Ille actus iam est iudicialis, sed non completus, quia sunt testes sed non est iudex. Tertius actus est dicere ecclesiae, et ille est iam actus completi iudicii, quia iam est iudex.

Postremo attendatis. Primus actus obligat in omni littera evangelii: Si peccaverit frater tuus. 2.us actus non obligat in omni peccato. Accipe exem-

[24] Ms. de iudicis.

plum coetaneum etsi turpe; v. g. si sollicitaretur uxor a viro de vitio contra naturam, tunc habet locum prima processio et non tenetur adducere testes, quia non potest nec habet. 3.us actus etiam non est generalis in ordine ad omnes personas, sed solum in ordine ad personas habentes superiorem super se.

Quia tum papa in terris non habet superiorem, ideo processus correctionis fraternae [fol. 31v] non obligat ut dicat ecclesiae et afferat testes, sed ut corrigas inter te et illum. Et sic sufficit tibi 1.ª correctio. Et orandum est pro eo. Sed tota difficultas est quomodo papa non habet superiorem. Respondeo. Nostris argumentis sufficienter probatum est quod non habet superiorem. Deinde Nicholaus papa in c. pater 9. q. 3. dicit: Papa in terris a nullo est iudicandus.

Adducit Innocentium et Gelasium in suam sententiam. Et in c. nemo Innocentius, et in c. aliorum Symmachus, et in c. facta Anterus papa. Legatis totam illam quaestionem. Sed clarius habetis in 40. dist. c. si papa ubi Bonifatius ait: Si papa negligens fuerit et perditus fuerit propter[25] huius culpas, igitur obligatio correctionis fraternae habet exceptionem in 3.º articulo ad 3.um, quia papa mittitur ab ecclesia et non contra.

Ad hoc argumentum Caietanus c. 11. mercadatum et pessimum theologum appellat illum qui ex hoc quod mittitur a Patre et Filio [iudicandus est inferior, nam Spiritus Sanctus mittitur] et tamen non inferior. Immo illud erat argumentum Arii, quod in concilio ephesino dissoltum est. Praeterea, quis prohibet quod aliqua ecclesia praelatum et rogatum mittat episcopum suum ad principem vel summum pontificem? Et tamen non mittunt illum tanquam inferiorem, sed tanquam praelatum. Illo modo missus est Petrus Actorum 8. y fortassis divina suggestione.

Ad aliud argumentum quo modo Gerson respondemus ut 1.ª 2.ae diximus. Potuit Petrus peccare venialiter, ut patet ad Galathas 2.º Cum autem papa peccat, non vetat quod det rationem ecclesiae, non quia inferior est, sed ut provideat scandalum et vitet scandalum.

Ad 4.um ex testimoniis pontificum. Primum erat Zosimi papae. Ad hoc dupliciter respondemus. 1.º, nos iam definivimus in conciliis rite congregatis aliquando definiuntur conclusiones de fide, ut quod descendit ad inferos. Dicit ergo Zosimus quod quando papa fecit aliquod statutum tanquam de fide, non potest postea revocare illud, quia est de iure divino. Ita Caietanus et Turriscremata exponunt et omnes doctores nostrae opinionis.

[25] Propter. Falta en el manuscrito.

2.º, et magis ad mentem Zosimi, quod loquendo etiam de legibus humanis quae subiacent dispensationi et potestati pontificis, loquendo de illis [fol. 32r] quando concilium cum papa facerit illas pro bono communi, tunc papa non potest illas sine causa mutare, et eodem modo dicendum est ad omnia alia testimonia.

Sed isti doctores admittunt unum dictum ad factum ponfificis Symmachi contra Cecilianum episcopum, de quo facto ait Augustinus in epistola ad Felicem grammaticum. Ait quod post illam sententiam prolatam a papa et episcopis restat determinatio summi concilii. Respondeo ad hoc argumentum. Iam superius diximus quod errare potest papa in facto et in re non pertinente ad fidem, in facto praebendae vel excomunicationis, etc. Et ita fortassis factum est ibi, scilicet quod erravit in facto et tunc optime fit emendatio a concilio.

Ad 5.um, quod papa est minister ecclesiae, etc., respondemus. 1.º, aliquando maius bonum ordinatur ad minus bonum et patitur iacturam[26], *como el mercader* qui ponit mille ut lucretur 100. 2.º, ad rem. Officium et potestas pontificis non ordinatur ad concilium, ut isti imaginantur materialiter, sed ordinatur ad pacem, ad unitatem et caritatem, quae quidem est pax ecclesiae, pax Dei et pax Christi, ut Christus propter nos passus est, et tamen non est minor tota ecclesia.

Ad 6.um difficile: Omne totum est maius sua parte, respondeo. Concedo maiorem, sed nego tibi quod papa sit pars ecclesiae, loquendo de auctoritate et potestate eius. Nam auctoritas ecclesiae est summus pontifex. Non consurgit ex papa et ex aliis, sed tota auctoritas est in papa et tota ecclesia. Et ideo diximus superius quod papa solus non potest errare. Dixerim intensive, quia extensive maior est potestas in papa et concilio quam in solo papa; id est, plures modo potestates sunt. Praeterea dico quod quantum ad merita et scientiam papa est pars ecclesiae, nam *una vieja puede merecer mas que el papa.*

Ad testimonum d. Hieronymi respondemus. 1.º, loquebatur d. Hieronymus de auctoritate extensius et quantum ad merita et scientiam, quod non spectat ad definitionem. 2.º, magis ad mentem d. Hieronymi. In illo loco definivit Hieronymus quod diaconi debent esse subiecti presbyteris, quia illa inferioritas subintroducta est in ecclesia per consuetudinem, et ideo dicunt quod consuetudo orbis aliquando abrogat auctoritatem pontificis.

Ad 7.um contra rationem d. Thomae respondeo. [fol. 32v] Iam nos superius diximus quod respublica civilis habet inmediate auctoritatem ab unde

[26] Ms. facturam.

determinatur ad principem quod ita spectat fini eius, ut quando caedenda erat vita humana et quando proceditur via humana, melius fit a multis quam ab uno. Sed summus pontifex habet immediate potestatem a Deo et ideo melius res fidei definitur a pontifice quam a concilio secluso pontifice.

Ad ultimum, quod papa potest deponi, respondeo. 1.º, quod omnes illi moderni et Turriscremata tenent quod non deponitur haereticus aut dubius a concilio sed a iure divino, et ideo non probas superioritatem concilii supra papam, Occham. D Tho. in additionibus ad 3.am partem q. 19. a. 6. significat nobis contrariam sententiam. Atque communis sententia est omnium sanctorum et theologorum, quod non est depositus iure divino. Et ideo aliter respondendum est ad argumentum.

Et Caietanus opusculo c. 21. dicit, Tota ecclesia non est superior supra papam, sed habet auctoritatem apostolicam abdicendi papatum ad istam personam et dimovendi papatum in casu haeresis, ut homo generans hominem nec producit materiam nec formam, sed habet vim uniendi materiam formae. Forma, id est papa; materia, id est persona Infert. Ad deponendum papam haereticum non requiritur vis coactiva, sed sufficit vis exhortativa et intimativa. Dicit tamen, Non erraret qui diceret quod habet concilium potestatem coactivam ad omnia necessaria intrinsece requisita quousque fiat depositio.

Dico ad argumentum. Concedo quod in casu haeresis habet potestatem ecclesia supra papam et est superior, sed non propterea sequitur quod in omnibus casibus papa sit inferior. Declaratur et probatur. 1.º, ad Titum c. 3. Haereticum hominem devita. Dicit Paulus, post unam et 2.am. admonitionem devita quia sciens[27] diversus est. Dico. Habet ibi Paulus 1.am. ad 2.am. quod debet praecedere admonitio et ita non est deponendus papa nisi admoneatur verbis.

2.um, quod devitandus est quilibet homo haereticus, unde sic: Iste papa potest esse haereticus, ergo devitandus est. Non potest autem ecclesia devitare papam nisi deponendo. Ergo est in ecclesia potestas deponendi. Probo minorem. Nam si non deponatur, habet potestatem et contradicet ecclesiae. *Mandarle a*.

Item, 2.ae [fol. 33r] Ioannis 1.º, Qui hanc doctrinam non habet non est Dei; si venerit ad te et non habet hanc doctrinam, etc. Igitur 3.º probatur omnibus testimoniis omnium pontificum quos heri abducebamus.

Ultimo probatur ratione, quia integre, perfecte et complete papatus fundatur in fide infusa cum charactere et in charactere fundatur imperfecte cum

[27] Ms. si.

non habet fidem infusam iam, sacramenta etc. Ergo tunc bene potest deponi tanquam membrum putridum.

Ad aliam partem argumenti, quando papa est dubius, ut in concilio constantiensi, ad hoc responde. Quando papa dubius, rationabiliter in illo dissuadendum est quod sine dubio non est papa coram ecclesia, quia ecclesia praedicat de exterioribus, ut *si agora eligiesen a uno, y ante que saliesen de alli todos electores, se muriesen, y saliese el solo y dixessse: A mi me han elegido papa, y en* et illo casu potest alium eligere et vere.

Sed quid dicendum quando est amens perpetua amentia vel detinetur in perpetuo carcere? 3.º, quando regna nolunt obedire papae, sed alteri, numquid ecclesia potest aligere alterum? 4.º, quando fecisset iuramentum coram tota ecclesia quod renunciaturus esset et postea nolet renuntiare, non esset deponendus? Confirmantur ista. Quando papa est malus et scandalosus, seditiosus, symoniacus, non esset deponendus? Sic igitur in his 5. casibus, potest deponi?

Respondeo. In nullo istorum potest deponi. In 1.º casu desinit esse papa iure divino et non deponi ab ecclesia debet quando est perpetuo amens. In 2.º casu, iam habemus regulam in ecclesia Actorum 12. Non est deponendus Petrus. Idem servabatur in carcere. Oratio autem continuo fiebat pro illo et *le saco el angel*. Similiter quando iuravit in 4.º casu.

Ad postremam rem, fatemur quod facit magnam iacturam ecclesiae, *pero no tan grande como* quando est haereticus, nihilominus tollerandum est et deprecandum est ad Deum. Et quod in istis casibus non est deponendus ab ecclesia Lucae 12. habes aperte, Quis putas esse fidelis [fol. 33v] et prudens, quem constituit dominus super familiam suam; sed dixerit servus: ille moram facit, et percutiet et infuriabitur, veniet dominus eius in die ultimo, etc. Matthaei 18., Si pes tuus aut manus scandalizat te, abscinde omnia ista, scilicet *los perlados inferiores*, sed nunquam dixit caput.

Dubium est an sit aliqua alia regula infallibilis in ecclesia supra supradictas. Utrum testimonia sanctorum sit regula infallibilis in ecclesia. Dicamus in hac materia 1.º quod est clarum.

Prima propositio est. Negare testimonium sanctorum et sanctos in disciplinis naturalibus non est haereticum nec temerarium, quia in naturalibus disciplinis naturaliter procedendum est et, si non bene loquantur, parcantur.

2.ª conclusio. Haereticum est floripendere dicta sanctorum in rebus fidei. Probatur contra Ubicleph et Lutherum. 1.º, Ephesios 4. Praeter apostolos et

evangelistas et prophetas dedit quosdam doctores. Igitur 2.º probatur. Universalis ecclesia et omnia concilia praestiterunt magnam reverentiam sanctis in rebus fidei.

3.ª propositio. Negare testimonium unius sancti aut duorum quando res est partita, non est haereticum nec temerarium. Istam habet Augustinus 3.º de trinitate in prologo et dist. 9 c. noli. Et habet illam clarius in epistolis 19. ad d. Hieronymum. Probatur ista propositio evidenter, nam Augustinus et Hieronymus sunt aliquando partiti et sentiunt contrarium de eadem re circa sacras litteras, et tunc non est temerarium negare, quia non debemus esse perplexi.

Tota difficultas est utrum negare testimonium omnium in aliqua conclusione de fide est haereticum sanctorum in materia. Alfonsus Castro libro de haeresibus c. 7.º ex antepositis capitibus videtur tenere quod est haereticum negare testimonium omnium sanctorum. Dicit quod concors sententia sanctorum habet vim ostendendi aliquam propositionem de fide sicut ecclesiae definitio.

Probatur. 1.º, ad Ephesios 4.º. Illis doctoribus videtur Spiritus Sanctus assistere et quoniam operatur unus, est idem spiritus, etc. Ergo. 2.º, in 6. synodo constantinopolitano habemus istam propositionem de fide, quod Christus habuit duas voluntates divinam et humanam ex illo, Non sicut ego volo sed sicut tu. Id autem fatetur synodus haberi ex sanctis. Igitur. [fol. 34r] 3.º Ecclesia universalis non potest errare. Probatum est superius. Erraret autem si sancti errarent. Ergo.

4.ª propositio. Negare testimonium omnium sanctorum in re fidei temerarium est. Probatur argumentis factis, et probatur etiam, quia temerarium est quando sine ratione recedit aliquis a testimoniis sanctorum.

5.ª propositio. Non solum est temerarium sed proximum haeresi negare testimonia sanctorum in aliqua re de fide. Declaro. Dico quod quando conveniunt omnes sancti in aliqua re de fide vel propositione, sine dubio illa propositio est de fide. Probatur, quia a principio ecclesiae nunquam visum est errasse.

Istam habent Beda et d. Hieronymus in illud Proverbiorum 3., Ne innitaris prudentiae tuae. Inniti prudentiae est deviare a sanctis. Et confirmatur Deuteronomii 32., Interroga patrem tuum et dicet tibi, etc. Iob 8., Interroga generationem pristinam, etc.

Item, quia non solum in 6.ª synodo, sed in concilio Calcaedonensi contra Nestorium epistola concilii ad Nestorium dixerunt haereticum. Dant ratio-

nem, quia ista sentiunt omnes episcopi et occidentales et orientales. Et in concilio 4.º toletano est ita factum.

Est 6.ª et ultima propositio. Formaliter loquendo ad rigorem non est haereticum negare universaliter omnes sancti quoad nos, quia omnes sancti sine papa non habent auctoritatem supremam.

Ad argumentum, ad primum, quod Spiritus Sanctus assistat, respondemus quod assistit concedimus, sed non est de fide quod non errent sine capite.

Ad 2.um argumentum ex 6.ª synodo nos etiam comcedimus quod synodus sufficit proponere propositiones tanquam de fide. Caeterum ante determinationem non est haeretica.

Ad 3.um respondemus quod sancti non errabunt, et sic non sequitur quod ecclesia erret.

De auctoritate totius iuris canonici dico quod habent eam auctoritatem quam habebant loca unde desumpta sunt. Si est *determinacion de papa,* habet auctoritatem papae. Et similiter de aliis. De theologis dico quod est magna temeritas negare omnes theologos. Quantum valeat ratio naturalis in quaestione sequenti tractat d. Thomas.

2. Bartholomé Carranza.

a) Vat. lat. 4645 (1540-1541) [28]

[fol. 19v] […] Est autem 5.ª quaestio, an potestas pontificis sit supra concilium vel e contra concilium sit supra pontificem romanum.

Pro solutione huius facimus tria. 1.um ponam conclusionem quae pertinet ad christianam [fidem][29]. 2.º tractabimus[30] de potestate romani pontificis in comparatione ad apostolos[31]. 3.º de comparatione ad ecclesiam universalem. Hic sunt multa. Tamen sine argumentis breviter dicam.

Quantum ad primum sit conclusio de fide, cuius oppositum est haereticum, quod unus pontifex habet supremam potestatem in ecclesia. 2.ª conclusio. Summus pontifex est immediate vicarius Christi.

---

[28] La transcripción de este manuscrito se atiene por lo general a lo escrito.

[29] Al margen izquierdo, con indicación.

[30] Ms tractavimus.

[31] Sigue letra tachada.

Primam conclusionem probat Caie. in opusculo de potestate papae duobus testimoniis. Primum est illud Ioan. cap. ultimo, Tu es pastor, pasce oves meas. Dominus constituit Petrum pastorem suarum ovium. Ergo est pastor ovium omnium ecclesiae. Ergo etc.

Ex praecedentibus et sequentibus etiam probatur, quia Dominus dixerat: Petre, diligis me plus his, etc., Pasce oves meas. Ecce ubi constituitur pastor omnium ovium D. Chrysostomus dicit super haec verba quod praeteriens alios, soli Petro loquitur: esto caput omnium. Theophilactus[32] etiam dicit commisionem ovium: Petro commendat et non aliis apostolis. Ergo imediate est vicarius Christi.

Item Matt. 16., Super hanc petran aedificabo ecclesiam meam, etc. Ibi dominus loquitur cum solo Petro. Ita dicunt omnes sancti. Leo in bulla contra Lutherum dicit quod illa verba, Super hanc petram etc., et tibi dabo claves regni celorum, quod dicta sunt solo Petro. Ergo suprema potestas est data Petro. Nec refert quod eadem verba sint in sacra scriptura. [fol. 20r] Nam dare claves est dare supremam potestatem. Ergo, etc.

Item probatur extra. de electione in 6. cap. fundamenta. Ibi dicit, Ita dominus huius muneris sacramentum ad omnes apostolos pertinere voluit ut in confessione Petro apostolorum principi collocaret. Primo ut ab ipso velut a capite in cetera membra diffunderetur. Hanc conclusionem probat d. Th. argumentis et rationibus in 4. conclusione generali cap. 63.

2.ª conclusio etiam probatur. Primo eisdem rationibus. 2.º probatur ex concilio lugdunen. Habetis in 6. de electione cap. ubi periculum. Ibi videtur quod romanus pontifex est Christi immediatus vicarius. Item dis. 21. cap. quamvis Pelagius pontifex inquit, Sancta romana ecclesia nullis sinodicis conciliis ceteris ecclesiis praelata est, sed salvatoris voce primatum obtinuit. D. Th. in loco citato adducit haec et alia plurima testimonia. Vide etc.

Item probatur ex bulla Martini 5. Item ex concilio cons. ubi diffinitur summum romanum pontificem tenere primatum. Item ex concilio floren. etc. [sub Eugenio 4.º] habentur haec verba, Diffinimus romanum pontificem successorem esse beati Petri et esse immediate vicarius Christi, etc. Hanc conclusionem esse de fide ostendit d. Th. in tractatu contra errores graecorum cap. 65. et oppositum esse hereticum.

Est dubium circa 2.m an Petrus et omnes apostoli acceperunt aequalem potestatem et omnes immediate a Christo, vel acceperunt aequalem potes-

[32] Ms. Theophilus.

tatem, Petrus immediate a Christo et ceteri ab ipso Petro. Circa hoc fuerunt duae extremae positiones. Inter has mediat opinio d. Th. quam sequitur Caie. Una positio est quod omnes parem aceperunt potestatem et omnes immediate. Istud probatur verisimiliter. Primum ex Matth. 18. Dominus Matth. 16. dicit Petro, Quaecumque ligaveris super terram, erunt soluta in caelis. Ergo etc.

2.º, quod dominus dixit Petro Ioan. ultimo, pasce oves meas, dixit etiam omnibus aliis apostolis, quia oves erant pascendae a Petro tripliciter: exemplo vitae, doctrina et correctione. Sed ad hunc modum omnes pascebant. Patet quia [Matth. ultimo dixit: Ite docete omnes]. Dixit, Docete omnes gentes. Item Matth. 5. dixit illis, Vos estis lux mundi. Ergo pascebantur exemplo vitae. Item correctione, quia Ioan.[33] dictum est omnibus, Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata etc., ubi traddita est potestas sacramentorum.

3.º probatur ad Gal. 2. Dixit, Ascendi Hiererosolyman secundum revelationem ad [fol. 20v] apostolos, et tamen nihil mihi contulerunt; qui dedit Petrum apostolatum in[34] circumcisione; id est, in iudaeos, dedit mihi in preputios; id est, in gentes. Ergo etc. Item in eodem capitulo[35], Restiti autem Petro in faciem quia reprehensibilis erat. Ergo eadem erat potestas, quia reprehensio non est nisi inter equales. Item Actuum 8. ubi legitur quod apostoli miserunt Petrum et Ioannem in Samariam. Ergo Petrus non habebant maiorem auctoritatem supra omnes, quia ipse debebat mittere si maiorem haberet potestatem.

Item confirmatur dis. 21. cap. in nomine ex Anacleto, Ceteri apostoli pari consortio praedicti cum Petro. Item 24. quaestione 1. cap. loquitur ex d. Cipriano d. Hiero. in commentariis ad Gal. cap. 2 super illud: restiti in faciem, dicit: Paulus Petrum reprehendit, quod non auderet si non se imparem sciret. Habetur 2 questione 7 cap. Paulus etc. Haec sententia fuit aliquorum catholicorum et mihi aliquando apparens visa fuit.

Alia est opinio quod Petrus immediate accepit potestatem a Christo, ceteri apostoli a Christo per Petrum. Haec opinio probatur quia soli Petro dictum est, Tu es[36] Petrus et super hanc petram etc. Haec opinio probatur quia soli Petro dictum est, Quodcumque solveritis super terram erit solutum in caelis. Dicunt quod ex ordine hoc infertur, quod Petrus habeat supremam potestatem quia illi data est, postea aliis.

[33] No aparece el número correspondiente en el manuscrito.
[34] Sigue palabra tachada.
[35] Sigue letra tachada.
[36] Ms. est.

His suppositis mihi videtur tenendum media sententia d. Th. quam sequitur Caye. Ideo oportet distinguere. Nam apostoli possunt dupliciter considerari. Primo ut apostoli; id est, ut legati ad annuntiandum evangelium et legem novam. Et ad hoc tantum sunt 12. constituti. 2.º possunt considerari quatenus erant oves Christi.

Si primo modo comparetur, respondetur et sit prima conclusio quod omnes erant aequales. Probatur quia habetur apud Matth. cap. 10. et Lucae 9. quod facta est convocatio et missio apostolorum. Dicitur: Congregatis universis duodecim dedit illis potestatem supra omnia daemonia, et misit illos praedicare. Quia inter apostolos primus numeratur Petrus[37], ex hoc illi tribuitur primatum. Item Matth. ultimo hoc idem habetur. Item Paul. ad Cor. 2. cap. 12. Item ad Ephe. cap. 4 dicit: alios quidem fecit apostolos, alios evangelistas etc. sine ulla distinctione. Ergo omnes sunt pares.

[fol. 21r] Item probatur dis. 68. [cap. quorum vices]. Sunt verba Augustini, pro patribus nati sunt tibi filii: Patres erant apostoli, filiis successerunt episcopi. Ergo etc. Item in concilio flo. dicitur quod de solis apostolis legitur quod faciebant per manus impositionem. Consulite d. Th. in commentarium super 1. ad Cor. cap. 12. Inquit: ad officium apostolatus pertinent tria. Primum potestas gubernandi populum fidelem. 2.º potestas docendi. 3.º potestas faciendi miracula. Unde dicit quod apostoli habebant iurisdictionem aequalem super populum. Aducit ibi plurima testimonia. Vide illa. Sed licet omnes haberent aequalem iurisdictionem non inconvenit quod unus haberetur dignius ad officium apostolatus quam alii.

2.ª conclusio. Si quatenus sunt oves Christi comparantur apostoli, sic solus Petrus est pastor et caput. Ceteri sunt oves et sunt sub Petro. Hoc probatur quia dominus dixit Petro, Pasce oves meas. Ergo cum ceteri apostoli essent oves. Ergo sunt illi subiectae. Item probatur, quia Ioann. 10.[38] dicit: fiet unum ovile et unus pastor. Iste pastor erat Petrus et apostoli erant oves. Ergo.

Est dubium. Si omnes habuerunt potestatem aequalem a domino, quomodo Petrus sit maior omnibus apostolis. Ad hoc respondetur quod Petrus accepit potestatem ordinariam a domino. Unde factus est verus pastor et caput. Alii autem acceperunt delegatam et ex commisione.

2.º est differentia ex obiecto potestatis. Nam ceteri apostoli acceperunt potestatem supra omnes fideles, non tamen supra se ipsos. Petrus autem accepit supra omnes fideles et supra ipsosmet apostolos. Probat d. Chrysosto-

[37] Palabra tachada.
[38] Ms. 8.

mus surpra illa verba Ioan. ultimo: pasce oves meas. Dicit: praeterens alios potestatem commisit Petro.

3.º est differentia quia ceteri apostoli acceperunt temporariam potestatem, quam tempore absolvebant, unde Iacobus[39] et d. Paul. nullus fuit succesor. Petrus autem accepit potestatem perpetuam, quae perpetuo debebat durare, et defuncto Petro. Nam manet eadem potestas in successoribus; scilicet, in romano pontifice. Unde primus qui succesit Petro fuit Linus. Paulo autem nullus succesit. Alias differentias ponit Caye. in opusculo de autoritate papae. Vide illas.

Ad argumenta respondetur. Primum ad illud Matth. 18., Dedit potestatem universis apostolis: Quaecunque solveritis super terram. Ergo. Ad hoc dico quod per hanc auctoritatem solum probatur quod ceteris apostolis dedit potestatem quam iam dederat Petro. Unde ex ipso ordine probatur quod autoritas resideat in Petro [fol. 21v] et per Petrum derivetur in alios.

Ad 2.um quia eodem modo pascebant [oves ceteri apostoli, sicut Petrus, negatur]. Ad illud Paul. ad Gal. 2.º: Nihil mihi contulerant etc. Ergo aequalis erat potestas, respondetur quod Paulus nihil doctrinae accepit a Petro nec ab alio, sed a domino accepit omnia ut ipse dicit, non ab homine nec per hominem, sed vel cum Paulus esset oves Christi cuius pastor erat Petrus, sequitur quod Paulus esset sub Petro.

Ad 4.um ex Actibus ubi dicitur Petrus et Ioannes missi sunt ad Samariam, ergo etc., negatur consequentia quia uno animo et spiritu tractabant omnia quae ad fidem pertinebant. Visum est apostolis quod expediret Perum et Ioannem irent ad Samariam, et ipsi consenserunt. Non tamen inde sequitur quod non sit maioris potestatis sicut Spiritus Sanctus missus a Patre et Filio, non tamen est minor illis. Alia argumenta nihil sunt.

3.um erat an sumus pontifex habeat potestatem super ecclesiam universalem vel e contrario, etc.

De hoc primum est propositio nova quae exorta est hac tempestate, quod concilium est supra papam. Et dicunt tria. Quod concilium habet immediate auctoritatem a Christo. 2.um est quod papa tenetur obedire statutis factis per concilium. 3.um est quod pontifex romanus potest pugnari a concilio si videatur expedire concilio. Probant hoc primo per ea concilii constan. Est in volumine conciliorum sesione 5. Diffiniunt quod concilium generale rite congregatum habet immediate potestatem a Christo cui quicumque cuiusli-

[39] Ms. Iacobi.

bet potestatis etiam papalis tenetur obedire in his quae pertinent ad fidem in extirpationem schismatis, etc.

Item in eodem concilio: quicumque cuiuscumque conditionis etiam papalis contumaciter contemnerit[40] obedire si non respuerit condigne prime subiungatur. Ergo pontifex romanus debet subici concilio. Confirmant hoc ex concilio basilie. sesione 2. et[41] 8. [octava].

2.º fundant hanc positionem ex evangelistis. Primo ex illo Matth. 18., Si te non audierit, dic ecclesie etc. Statim sequitur: Amen dico vobis, quaecunque solveritis super terram erunt soluta in caelis. Ibi dominus loquebatur cum ecclesia. Ergo ecclesia habet potestatem.

Confirmant ex Aug. Habetur 24. quaestione prima, cap. quodcumque. Dicit quod quando Petrus accepit claves, repraesentat ecclesiam. Item in provisione dicit. Ergo inmediate claves datae sunt ecclesiae et Petro[42] per ecclesiam. Ergo ecclesia erit supra pontificem.

Item arguunt, quia sola ecclesia universalis est quae nunquam potest errare. Summus autem pontifex potest errare. [fol. 22r] Ergo ecclesia est prima regula. Quod ecclesia non potest errare, probavimus[43] supra. Ergo etc.

Item arguunt ratione. Omne totum est maius sua parte. Ecclesia est totum. Papa est pars. Ergo etc. Maior est nota. Minor etiam, quia ecclesia est unum corpus. Papa est caput. Ergo est pars. Ultimo arguunt ex 25. quaestione 1. cap. contra statuta patrum condere aliquid vel mutare nec huius sedis potest autoritas. Ergo patres qui concilium constituunt habent maiorem autoritatem quam papa.

Item in capitulo primo illis distinctionis dicit: Prima salus est recte fidei regulam custodire et ab statutis patrum non recedere. Ergo etc. Caie. in opustulo de autoritate pape cap. 5. ponit alia[44] argumenta. Vide illa.

Pro solutione quaestionis nota quod dicere an ecclesia sit supra papam, potest significare duo. Primo ecclesiam sine papa. 2.º ecclesiam cum capite; scilicet, cum pontifice. Hoc supposito potest fieri comparatio tripliciter[45]. Primo si ecclesia sine papa sit supra papam. 2.º si ecclesia cum papa sit

[40] Ms. contenerit.
[41] Sigue signo tachado. Parece es un uno.
[42] Ms. Petri.
[43] Ms. probabimus.
[44] Sigue palabra tachada.
[45] Ms. dupliciter.

supra papam. 3.ª si concilium sit supra papam. His solutis erit tota quaestio absoluta.

Ad primum: si ecclesia sine capite sit supra papam, respondetur quod non. Probatur quia ecclesia sic accepta est corpus mancum. Ergo est imperfectum, quia sine capite hoc non est ecclesia universalis, quia universalis ecclesia designat perfectum quoddam. Ergo etc. Item quia sic perfecta sunt opera. Ergo non conveniebat quod in imperfecto collocaret supremam potestatem. Ergo ecclesia isto modo non erat supra papam. Item capiti Petro ut distincto membro dicit dominus: pasce oves meas. Ergo ille habet supremam potestaten.

Si dicas quod non dixit, Pasce ecclesiam meam, sed oves meas [ut quidam dicunt] distinguentes oves ab ecclesia, hoc est ridiculum. Nam idem est pastor ecclesiae et ovium. Ita dicitur in collecta; Pastor aeterne, qui ecclesiae tuae preesse voluisiti. Ergo etc.

Item probatur ex Ioan. 10.[46], Alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili etc. Isti oves erant gentes. Fiet unum ovile et unum pastor. Ovile est grex sine pastore. Pastor autem erit Petrus. Ergo talis pastor erit supra tale ovile. Ergo. [47]

[fol. 22v] Si quaestio tractetur 2.º modo comparando ecclesiam cum papa ad ipsum papam, respondetur quod ecclesia non habet maiorem potestatem quam papa[48], nec papa habet maiorem potestatem quam ipsa ecclesia. Probatur quia nulla est potestas. Si aliqua non esset, maxime esset illa; scilicet, auctoritas electionis papae, quae tamen pertinet ad illum, quia determinat modum electionis, quot sunt futuri cardinales ad eligendum. Item [potestas papae includitur in ecclesia. Ergo].

2.º probatur ex dis. 19. cap. ita dominus, ubi Leo papa dicit, Huius muneris sacramentum, ita dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit ut in beatissimo Petro omnium apostolorum principi collocavit ut ab illo in cetera membra derivetur. Ergo nulla est potestas in ecclesia quae non sit in papa, qua unum includitur in alio.

Si tractetur in 3.ª comparatione an concilium sit supra papam, respondetur quod sumus pontifex habet potestatem supra concilium. Probatur, quia concilium non potest congregari nisi auctoritate pontificis. Ergo etc. Item

[46] Ms. 8.

[47] Sigue: *si questio*; pero esto aparece a continuación al principioo del folio siguiente.

[48] Sigue palabra tachada.

dis. 17. hoc habetur. Item in cap. significasti extra. de electione dicitur quod concilium sine autoritate pontificis romani non habet robur. Respondetur ad argumenta.

Primum ad illud concilii constan. respondetur quod illud concilium nullum habet robur, quia sine auctoritate papae congregatum est, licet postea Martinus 5.us confirmavit aliqua illic diffinita. Caye. in opusculo de autoritate papae cap. 8 respondet optime ad omnia. Videte illum.

Ad illud de concilio basilie. respondetur quod anullatum est ab Eugenio 4.º unde omnia facta in istis conciliis sunt invalida.

Ad illud Matth., Quaecumque solveritis super terram etc., ergo apostoli habent potestatem immediate a Deo. Ad hoc concedimus quod habet ecclesia immediate a Deo. 2.º concedimus quod quaecumque ecclesia tam burgensis quam palentina, habet autoritatem supra sibi subditos. Hinc autem non infertur quod ecclesia habeat potestatem supra papam, quia papa non est subditus ecclesiae, nec potest probari quod papa sit subditus ecclesiae. Unde non habet potestatem aliquam supra illum. Alia argumenta sunt facilia.

Ad illud: ecclesia est infalibilis regula non autem papa, ergo ecclesia est supra papam, respondetur quod verum est ecclesiam non errare. Papa potest errare, distinguo. [fol. 23r] In iudicio personali concedo. Iudicio autem judiciali quando aliquid auctoritatte determinat ut iudex, negatur. Isto modo magis enim potest errare ecclesia, si capiatur ecclesia pro communitate secluso papa.

Alia ratio. Omne totum est major sua parte. Papa est pars. Ergo etc. Ad hoc distinguitur minor: papa est pars ecclesiae secundum meritum et secundum suam personam, concedo, nam ecclesia est corpus cuius caput est[49]. Secundum autem potestatem et officium iurisdictionis non est pars ecclesiae, nam tota potestas ecclesiae est apud papa et e contra ut supra diximus.

Ad 4.um. ex authoritate sacrarum canonum ad illud ex 25. [q. 1] quod contra statuta patrum non est auctoritas nec etiam sedis romanae. Ergo. Ad haec respondetur quod omnia decreta intelligenda sunt de iure divino et iure naturali, nam in his non est autoritas sedis romanae contra statuta patrum. Ita exponit d. Thomas. Omnes etiam ita glossant illa decreta.

[49] Ms. et.

Omnia[50] sunt haec satis de tota hac quaestione. Caye. disputat alia multa in loco supra citato de auctoritate papae et concilij. Potestis legere si vacaveret. Nos in summa diximus omnia que pertinent ad hanc quaestionem.

b) Tercera controversia (1546)

[p. 697b] […] Quarta controversia. Utrum sit certa regula rerum ad fidem pertinentium sententia et definitio Apostolicae sedis, sive Episcopi Romani in ea praesidentis. In tertia controversia tria facimus. Primo ostendemus universalem ecclesiae sententiam de primatu Petri, et successorum illius. Deinde comparabimus illius auhoritatem cum authoritate Apostolorum aliorum. Tertio satisfiet dubitationi propositae.

Ad primum sit regula, et conclusio de fide, quod Petrus, et Romanus Ponfifex, ejus successor habet supremam potestatem et primatum in ecclesia Christi. Secunda conclusio, Romanus Pontifex est Christi Vicarius a quo habet inmediate potestatem. Haec duo comprobabuntur multipliciter. Primum est ad hoc locus ille Matth. 16., Beatus es Simon, Bariona, etc. Et ego digo tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Hic cavendi sunt sensus extorti, quibus se tuentur haeretici. Et infirmant hunc locum. Quidam dicunt, haec verba non peculiariter pertinere ad Petrum, sed ad universos apostolos, sicut Divo Hieronymo alicuibi visum esse, dicunt. Alii ad ecclesiam ajunt pertinere, cujus personam gessit Petrus, ut Augustino nonnunquam visum est.

Alii per petram, super quam aedificaturum se ecclesiam Christus promisit, nolunt Petrum intelligi, nonnulli ipsam Petri confessionem, vel fidem, [p. 698a] ut Hilario. et August. semel visum est. Alii nec Petrum, nec fidem, sed ipsum Christum, quomodo et Augustino posse intelligi visum est. Sed legitimus et germanus sensus hujus loci est, quem nos indicavimus, in quo accepta sunt haec verba ab universis ecclesiasticis scriptoribus, si inchoemus a Clemente successore Petri; post illum. Amacletus. Tetull. Cypria. Orig. Basil. Hilarius. Et sacer noster Ambro. divus Hieron.

Beatus Augustinus non fuit semper sui similis in expositione scripturarum. Alicubi placent aliqua, quae post rursus displicent (incepit scribere admodum juvenis, quicquid probabile occurrebat amplectebatur, ut legenti librum retractatioum facile constabit) cum disputaret fuit varius in intelligentia loci hujus, sed in concionibus ad populum semper sequutus est hanc communem sententiam, et proposuit tanquam notoriam omnibus et confes-

[50] Ms. Omnes.

sam. Quibus adde si vis Chrisostomi sententiam, et Cyrilli illius Alexandrini orthodoxae fidei maximi assertoris. Hic accedit Alexandrina synodus sub Athanasio.

Est secundus locus consonanter primatui Petri perhibens testimonium Matth. 17. cum Publicani a Christo peterent tributum, non a Petro, nec pro Petro, et tamen Christus statuit solvendum pro se, et pro Petro, cum solum familiarum capita Judaeorum penderent tributa. Plane indicabat futurum Petrum caput, et pastorem illius familiae, sicut et tunc erat Christus, a quo solo, velut a capite congregationis illius exigebatur tributum.

Tertio est locus Joan. 21. in quo diligentissime Christus visus est ascensurus ad Patrem, uni Petro sui gregis curam commissise dicens: Pasce agnos meos: rege oves meas. Graece *poimenei ta peribata mou*. Chrisotomus. Esto caput fratrum tuorum et esto pastor ovium mearum. Theophi. Et reliqui tam Graeci, quam Latini.

Item extra. de electi. in 6. fundanta, et d. 19. et ex concilio Lugdunen. Et habetur de electi. c. ubi periculum, ubi astruitur, quod Episcopus Romanus est immediatus vicarius Christi. Et d. 21. c. Quamvis, ex Pelagio Papa, quod sancta Romana Ecclesia obtinet primatum. Item ex decretali Martini quinti confirmantis aliqua decreta in concilio Constantien.

Item probatur ex concilio Floren. ubi astruitur quod Romanus Pontifex in sancta Romana ecclesia tenet primatum, et caput omnium, et Petri successor, et habet potestatem a Christo immediate. Sanctus Thomas haec multo fusius, et 4. contra gent. et in tractatu contra errores Graecorum, cap. 66. Quoniam hujus nulla est controversia apud orthodoxos, ideo paucis indicavit meram veritatem.

Ad secundum haeretici hic contendunt persuadere pares fuisse in Apostolica dignitate Apostolos omnes, et parem authoritatem, et potestatem sortitos a Christo in ecclesiam unversalem. Inducuntur rationibus sequentibus.

Prima, quoniam aeque immediate omnes a Christo apostolicam illam authoritatem accepisse videntur: quia universis dixit [Joan. 20.]: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos, etc. Rursus: euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Ex quo videtur legatos misisse in orbem universum ad suam ecclesiam ex gentibus congregandam, et aedificandam. Hoc sonat Apostoli vocabulum.

Secundum. Nihil videtur prae caeteris accepisse Petrum, quam claves, quia claves, quas singulariter Petro promisit, universi absque ullo discrimine

[p. 698b] acceperunt Apostoli, Matth. 18. Quaecunque ligaveritis in terris, erunt ligatae in coelis, et Joan. 20. Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis pecata, remissa sunt, etc.

Tertio, Paulus in nullo se submisit Petro, aut inferiorem facit, sed patrem se illi asserere videtur, Galat. inquit [Galat. 2.]: Nec Petrum, nec reliquos Apostolos, sibi quicquam contulisse, sed contra (inquit) cum vidissent[51] quod creditum est mihi evangelium praeputii, sicut et Petro circuncisionis, etc. Ex quo loco videtur non solum, non fuisse Petrum Paulo superiorem, sed tantum fuisse circuncisionis Apostolum, sicut et Paulus Apostolus Gentium.

Et rursus ibidem: cum venisset Petrus Antiochiam, in faciem ei restitit: qui reprehensibilis erat, etc. quod non videtur subditi officium, sed potius fratris, aut socii, etc.

Haec sunt, quibus connantur demonstrare, ecclesiasticam hanc hierarchiam esse hominum commentum.

Hunc errorem varie confutant catholici, varii etiam ipsi in suis sententiis, quas justo volumine examinavit Cardinalis Cajetanus in opusculo de potestate Papae, cui juxta sententiam sancti Thomae placet haec distinctio.

Apostoli possunt bifariam cum Petro comparari. Primo quatenus Apostoli, id est, missi a Christo ad praedicandum evangelium mundo, hoc est comparari eos in dignitate sola Apostolica. Secundo possunt comparari, quatenus erant oves Christi. Si primo modo comparentur, putat omnes fuisse aequales, quia ex aequo missi sunt ad annunciandam salutem orbi. Et probatur ex Matth. 10. et Luc. 9. et Mar. 3. ubi vocatis Jesus discipulis duocedim, elegit, et dedit illis potestatem super omnia daemonia, et ut languores curarent, etc. Et Mar. ulti. Euntes in mundum universum praedicate evangelium, etc.

Item 1. Cori. 2. et Ephe. 4. alios dedit Apostolos, alios vero evangelistas, et ubi sine discrimine vocat eos omnes apostolos. Sic explicatur a divo Thoma in eis locis, quod ejusmodi potestas praedicandi, et faciendi miracula in confirmationem doctrinae, ex aequo tradita illis fuerit a Christo, quoniam sunt duodecim fundamenta supernae Jerusalem, ut habetur Apoca. 21.

Si secundo modo comparetur, Petrus est primus pastor et caput omnium Apostolorum, quos omnes subjecit Christus Petro quando dixit: pasce, sive

[51] Texto: vidissem.

rege oves meas. Hac sunt juxta fidem catholicam dicta. Et quamvis primum istorum sit in disputatione Theologorum: secundum tamen de quo a nobis tractatur in praesentia, non est in controversia ulla apud catholicos: ideo statuendum est, quod secundo dicitur tanquam dogma catholicae fidei, et diluendae rationes haereticorum.

Ad primam, verum est omnes Apostolos hic immediate accepisse a Christo apostolicam illam authoritatem, et non solum Apostolos, sed et 72. illos discipulos, qui praesbiterorum nobis ordinem referunt, suam authoritatem immediate ab eodem accepisse Christo, quos ante mortem suam miserat binos, et binos ante faciem suam praedicare. Post resurrectionem suam simul cum Apostolis misit dicens. [Joan 20.] Sicut misit me Pater et ego mitto vos, etc. Accipite Spiritum sanctum quorum remiseritis peccata, etc. Quod si hac ratione vis aequare reliquos Apostolos cum Petro, eadem debes et 72. discipulos, eo quod immediate sortiti sunt a Christo apostolicam authoritatem, et missi ab eodem in orbem universum evangelizare regnum Dei, etc.

Sed [p. 699a] nunquid propterea non subjiciemus discipulos illos? Non solum Petro, sed ceteris, Apostolis? Nunquid propterea non acceperunt Apostoli authoritatem omnes ordinandi presbyteros? Acceperunt quidem omnes ordinandi a Christo authoritatem, sed non parem cum Petro, sed subjectam illi. Certum est quod non universis Apostolis data est oecumenica authoritas super ecclesiam universalem. Alioquin ecclesiam non ordinasset Dominus, sed Babylonem. Et si daremus Apostolorum omnium illimitatam atque oecumenicam authoritatem fuisse in ecclesiam universalem, ninil tamen hoc ipsum derogaret auchoritati Petri super ceteros Apostolos, ut ingeniose demostrat Cardinalis Cajetanus in opuscu.

Secundo, si ad Apostolos fateatur pertinere (ut ostendemus infra) non continuo sequitur datam ilis tantam jurisdictionis auctoritatem, quantam ante dedit uni Petro. Ostendemus in hoc loco Apostolis, et eorum successoribus Episcopis datam authoritatem ligandi et solvendi, sed sine praejudicio supereminentis illius authoritatem datae Petro super totam ecclesiam.

Ad tertium vero de Paulo quod in nullo se Petro faciat inferiorem, etc. Et probatur ex verbis ejus ad Galat. Nihil contulerunt, etc. [Galat. 2.] Hic tantum voluit Paulus significare se Christum habuisse sui Apostolatus authorem, non Petrum, aut alios Apostolos, etc.

Ad aliud vero quod Antiochiae restiterit Petro in faciem, etc. scriptores ecclesiastici varie tratant hunc locum. Quidam negant fuisse illum Petrum

Apostolorum Principem, sed quemdam ex 70. discipulis. Fuit in hac sententia Clemens ille Alexandri. Origenis praeceptor, cuius meminit Eusebius Caesarien. lib. 1. ecclesiasticae historiae, cap. 14. Fuit hic Clemens temporibus Apostoloroum proximus, et nostrae religionis diligentissimus assertor, sed ut donemus fuisse illum Petrum Apostolum, (non est omnino improbabilis sententia) Hieronymi adversus Augustinum, simulatam fuisse illam reprehensionem Pauli, etc. cuius sententiae videtur etiam Chrysost.

Postremo demus illum Petrum Apostolum serio reprehensum a Paulo, nihil tamen hoc derogat ejus authoritati. Convenit aliquando praelatos, si aberrent in fide, aut alios verbo, vel facto aberrare faciant, admonere: etiam publice eis verbo resistere, si hoc causa fidei, aut religionis postulet. Ad alia leviora, quae recentiores opponunt, supervacaneum puto velle satisfacere.

Sed objiciunt hic aliqui. Si sane ita, statuamus datam a Christo Petro Apostolo cathedram hanc, et primatum in ecclesia, sed quid haec ad ecclesiam Roma. et Episcopos Roma. quos solos tu vocas successores Petri, et Christi Vicarios, de quibus nullum verbum constituit Christus. Quin potius verosimilius erat ad ecclesiam Hierosolymitanam et [p. 699b] Antiochenam illud privilegium pertinere quam ad Romanam. Nam in illa Dominus noster Jesus Christus salutem humani generis operari dignatus est, in qua primum coruscavit evangelium. In ista vero Petrus fuit certo et primo Episcopus quam in Roma.

Ad hoc respondetur. Ingenue fateor quod rationibus humanis haec res statuenda esset, essent multum probabiles illae rationes, ut ecclesia Rom. merito cederet Hierosolymitanae, sed hic cessat humana ratio a verbo Dei, et ordinatione divina haec[52] statuta desumpta sunt.

Quod vero ais, nullam mentionem factam ecclesiae Romanae, qua possit se afferre supra omnes totius orbis ecclesias, et sibi vindicare hunc primatum, tanquam ipsa sit illa cathedra Petri, in qua haereditario quodam jure, dicta Petri et conservetur, et perpetuetur authoritas.

Ad hoc respondetur. In volumine evangeliorum fateor nullam expresse fieri a Christo mentionem ecclesiae Romanae. In traditione autem ecclesiastica, et publico consensu ecclesiae catholicae, nego. Per hanc autem statuitur authoritas evangeliorum, a qua quae nobis etiam sine scripto aliquo traduntur, non minoris apud nobis sunt ponderis et fidei, quam si scripta essent

[52] Texto: isthaec.

ab evangelistis omnibus. Hic fuit ab initio ecclesiae Christianae communis sensus: Petrum et successores illius in ecclesia Romana totius eclesiasticae hierarchiae tenere primatum.

Hoc omnes ab initio recognoverunt, et ad nostram hanc usque aetatem nulla unquam de hoc controversia facta est. Quamvis ergo apud evangelistas non legatur quidquam de ecclesia Rom. hic non arguitur, Christum nullam ejus fecisse mentionem: quoniam nec evangelistae scripserunt universa, quae Christus verbo voluit docere.

Testatur Joannes praecipua Dominum reservasse, ut docerentur ab unctione Spiritus sancti. Ille vos docebit omnem veritatem, quomodo multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo, etc. [Joan. 16.] Scribit Anacletus beati Petri discipulus in suis decretis, Romanam ecclesiam non ab Apostolis, sed ab ipso Christo Salvatore nostro primatum tenuisse, et eminentiam potestatis super omnes ecclesias, et ad eius pontifices tanquam successores Petri pertinere illa universa, quae dicta sunt a Domino eidem Petro. Et synodus illa Alexandri, quanta de ista[53] re scribit Romano Pontifici Petri successori.

Deinde, esto Romanae ecclesiae nulla fuerit mentio, tamen cum Petrus constitutus est summus sacerdos et Pontifex, tunc et locus ubi is residebat ejusque cathedra insignita est illo singularis et supremae authoritatis privilegio non Petro a loco. Et tamen Romanae ecclesiae, in qua posteaquam Antiochenam fundasset, vigintiquinque annis praedicans evangelium Christi perseveravit, in morte sua cum suo sanguine confirmavit, et stabilivit dignitatem illam, et Clementi successoribusque suis in eadem eamdem authoritatem potestatemque tradidit, quam acceperat ipse a Christo. Cuius ipse Clemens non vanus testis est scribens de excessu Petri ad Jacobum fratrem Domini dicens in hunc modum. Simon Petrus ubi finem vitae suae adesse sentit in corona fratrum positus, apprehensa manu mea, hunc, inquit, episcopum urbis constituo, etc. Ipsi trado a Domino mihi traditam potestatem ligandi, et solvendi, ut de omnibus quaecumque decreverit in terris haec decreta sint in coelis, etc. Si hoc fecisset Petrus Antiochiae, in episcopis Antiochenis esset primatus ecclesiae, et authoritas Petri, etc.

[p. 700a] Sed tunc prodiit apud Germanos quidam Apostolus Sathanae, qui non tantum ista negat, sed contendit probare Petrum non venisse Romam. Sed hoc nos minime movere debet, cum habeamus tot testes oculatos et ecclesiasticam traditionem, a quibus accepimus Petrum ab Antiochia ve-

[53] Texto: isthac.

nisse Romam, et post 25. annos sub Nerone Martyrio coronatum: nec hic impudens est audiendus contra universos ecclesiasticos scriptores Graecos, et Latinos, et contra totius ecclesiae sententiam.

Ad tertium, in quo quaeritur, an sententia ecclesiae Romanae, seu Pontificis in ea praesidentis, sit certa regula fidei. De hac quaestione sunt duae extremae sententiae inter catholicos. Prima est, quae negat quod in dubitatione proponitur. Author fuit Gersonus Cancellarius, quem sequuta est sua schola parisiensis, et quidam alii recentiores jurantes in verba magistri, quam sententiam libenter amplexati sunt Germani.

Altera sententia est communior et magis catholica, quae respondet affirmative propositae dubitationi, cum qua nos supra posuimus duo principia nostrae fidei, ex quibus certo demonstrari possit, quid ad fidem religionemque nostram pertineat, puta canonicam scripturam et ecclesiasticam traditionem, quam certum est descendisse ex viva traditione Apostolica. Et quoniam scripturas suo quilibet sensu intelligit, nec usquam sunt ita aptae, ut trahi, torquerique se non patiantur a callido superboque ingenio: ad catholicae ecclesiae sensum, velut ad sacram anchoram, velut ad inflexibilem columnam, potius quam ad ipsas scripturas confugiendum docuimus, cum eadem nunc ponimus.

Tertium principium, certum in eisdem, sententiam et definitionem Apostolicae sedis, quae nunquam visa est discordare a sententia catholicae ecclesiae, et semper concordavit cum superioribus duobus principiis. Post celebrata Constantiae et Basileae concilia disputatum est de hoc. Olim ante praedicta duo concilia aeque certum habebatur in demonstrandis rebus fidei istud certum principium, quod erant certa illa duo priora, de quibus a catholico viro dubitari minime potest. Pro hujus rei demonstratione duo sunt praemittenda.

Primum illud Aristotelis: quod pertinacis ingenii est quaerere aequalem evidentiam in omnibus rebus, sed ea exigenda est secundum qualitatem rei, de qua tractatur: in praesentia non est major certitudo petenda, quam quae ex traditione ecclesiastica, et ex authoritate sanctorum haberi potest.

Secundo statuamus, quod in eo sensu sunt intelligendae canonicae scripturae, in quo intelliguntur, vel ab ecclesia, vel a sanctis, vel ab ecclesiasticis doctoribus, quos certo credimus afflatos Spiritu divino in intelligentia, et expositione sacrarum scripturarum. Hoc ita observatum est in sexta Synodo Constantinopoli celebrata, in qua ex sola intelligentia sanctorum condemnatus fuit Macarius haereticus. Hoc idem definiunt illic patres in canone 19. dicentes. Sed et si ad scripturam pertinens controversia aliqua excitata fuerit,

ne eam aliter intepretentur, quam quomodo ecclesiae luminaria et doctores suis scriptis exposuerunt. Item observatum est in reliquis conciliis, signanter in septima synodo generali, ubi praecipue ex doctrina sanctorum patrum damnati [p. 700b] sunt demolitores imaginum.

Nunc demonstratur Romanae sedis authoritatem esse orthodoxae fidei regulam ex antiquorum patrum testimoniis. Primo Irenaeus, Polycarpi Joannis discipuli auditor istud latissime docet scribens adversus Valentinum ceterosque sui saeculi haereticos, etc. Habes ad hoc Romanorum Pontificum sexcentas epistolas decretales Lucii, Felicis, Eusebii, Evaristi, Alexandri, Julii primi, in epistola increpatoria ad orientales Episcopos, quorum verba brevitatis gratia hic non transcribo.

Secundo probatur illud ipsa rei evidentia. Quomodo ab exordio nascentis ecclesiae ita se gesserint Romani Pontifices, tamquam huius hierarchiae principes, supremam hanc authoritatem super omnes mundi ecclesias exercentes: maximo totius orbis Christiani consensu, et in omnibus gravioribus causis ex toto orbe ad eorum recurrunt judicium, ut clare indicant eorum pontificum epistolae decretales ad universas orbis nationes, quae nunc extant religiossime conservatae, velut canones quidam ecclesiastici. Primum Epistola illius sancti Anacleti beati Petri discipuli, et in cathedra successoris ad universos toto orbe Christi sacerdotes: in qua post alia subjecit. Haec enim apostolica sedes cardo et caput a Domino, et non ab alio est constituta: et sicut cardine ostium regitur, sic huius sanctae sedis authoritate omnes ecclesiae disponente Domino reguntur. Haec ille Anacletus ipsis Apostolorum temporibus.

Non minorem auctoritatem proferunt quae scribit Evaristus illius Anacleti continuus successor, quod maxime indicat illa epistola, qua consultationibus Episcoporum Africanae regionis respondit. Olim enim semper consulebatur Pontifex Romanus, ubi aliquid quaestionis, difficultatis, aut controversiae in aliqua ecclesia nascebatur. Idem in altera epistola decretali ad Aegyptiorum Episcopos. Vides hic quod sedis Romanae authoritate terminaretur querela, quae etiam in transmaritimis regionibus nascebatur inter Episcopos. Vides normam ecclesiaticam. Referebant olim catholici ex toto orbe suas dubitationes ad beatissimi Petri cathedram.

Item testantur Alexandri illius primi, qui Evaristo successit, diversae epistolae decretales; parecipue illa, quae ad omnes orthodoxos scripta est. Nec minorem fidem facit Sixtus Alexandri successor in epistola ad totius orbis episcopos: a quo si per omnes pontifices, ut sibi successerunt, usque ad Sylvestrum sub quo Nicaenum celebratum est Concilium, percurrere libeat, diligenterque perpendere, et quibus et qualia scripserunt, quid egerint, quo

pacto se gesserint, clarissime videbis Christiane Lector illos omnes, non Romae sed totius Dominici gregis gessisse pastores, et iudices, ad quos velut ad ipsum Christum veniebat orbis universus. Et nunquid hos omnes (ut Lutherani sacrilego ore blasphemant) dicemus ista sibi tyrannice usurpasse, aut ubi se dicunt Petri successores, dicemus mentitos?

Absit: sed potius suam stationem, in qua constituti sunt a Domino, tutati sunt, et conservarunt. Nunquid ab aliquibus reclamatum invenies quoties ista sua authoritate totius orbis Episcopos sibi faciebant obnoxios; et non potius omnium confessione et totius orbis consensu hanc eorum authoritatem fuisse confirmatam et cognitam? In toto Concilio Sardicensi tractatur quae [p. 701a] causae episcoporum, maxime post appellationem ad episcopum Romanum deferantur. Et in concilio Cartaginensi 3. cap. 28. quod episcopi non possint peregrinari ultra mare, sine venia episcopi Romani. Idem habes in epistola synodali synodi Chalcedoniensis ad Leonem papam, in qua non putant esse rata et firma, quae per synodum sunt decreta, nisi episcopi Romani authoritate probentur.

Est in eadem sententia Hieronymus in epistola ad Damasum papam. Et idem ad eumdem post expositum fidei symbolum, etc. Qui ab hujus sedis communione se separarunt, non catholicos, sed haereticos pronunciare non dubitet, ut si quis hujus sedis damnat, impugnatve judicium, etc. Est ad hoc consensus omnium ecclesiarum, quae in conciliis generalibus et provincialibus exortas inter se dubitationes, semper ad Petri Cathedram retulerunt, expectantes ab illa postremam sententiam. Sic fecit concilium Milevitanum, ut constat ex epistola illius ad Damasum papam: unanimiter ad sedem apostolicam confugimus, ut certi de veritate simus.

Gratianus in suis decretis d. 17. et 19. usque ad 24. multis testimoniis confirmat et extra de baptismo, c. majores ex concilio Lateranensi. Item extra de electione c. significasti. In eadem sententia est Cyprianus lib. epistolarum ad Damasum, et ad Cornelium papas. Item Ambrosius lib. de excessu fratris sui. Item Augustinus in sexcentis locis. Ad hunc modum possemus recensere universos ecclesiasticos scriptores.

Potest eadem veritas ex rationibus et testimoniis scripturarum demonstrari. Primo Joan. 11. Cum collegissent pontifices concilium, ut Christum perderent, dixit Caiphas: expedit ut unus moriatur homo, etc. ubi subjecit Evangelista: prophetavit cum esset pontifex anni illius. Si ergo Spiritus divinus sic assistat malos ministros ratione officii publici quod ab eis geritur, ergo et nunc tantumdem, faciet cum nostris pontificibus, etiam si contingat eos esse parum modestos, aut discolos: quoniam et eorum potestas a Domino Deo est.

Secundo probatur illa Christi fidelis promissio: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversum eam [Matth. 16.]. Ecclesiam super Petrum aedificatam hic locus demonstrat: multo minus praevalituras inferorum portas adversus Petrum caput et fundamentum ecclesiae, in quo sicut et in ecclesia fides semper integra, et sincera permansit permansuraque est. De fide enim intelligenda est praedicta promissio, non tantum de peccato. Deinde ea promissio non soli Petro, sed etiam successoribus facta est. Si igitur Petrus non erravit, ergo nec succesores illius.

Antecedens probatur, quia praecedentia verba, Tu es Petrus, etc. et illa, quodcumque ligaveris super terram, etc. omnes intelligunt de Petro et successoribus illius: ergo et sequentia sunt de eisdem intelligenda. Tertio Lucae 22. Ego rogavi pro te Petre, ne deficiat fides tua. Tu autem conversus confirma fratres tuos. Hic scimus rogasse Christum pro fide Petri. Ut pro aliorum confirmatione ea maneret integra in petra et capite ecclesiae. Constat autem Petrum illum ecclesiae caput et fundamentum gravissime peccasse post promissas (sive ut alii volunt) acceptas claves regni [p. 701b] coelorum ter negando suum Dominum, quominus de successoribus mirandum est si inveniantur fuisse homines peccatores, qui non fuerint in gratia confirmati. Quare Petro sua oratione impetravit Christus non quidem ne peccaturus esset unquam, sed ne deficeret fides eius, cuius orationis effectus non ad unam ejus singularem personam sed ad eum tanquam ad caput huius hierarchiae pertinere certum est, et per consequens ad successores illius pertinebit continuo. Quod et rei ipsius evidentia probari debet. Una Romana ecclesia a tramite apostolicae traditionis nunquam aberravit, nec haereticorum novitatibus depravata succubuit, sed ut in exordio normam fidei Christianae percepit a suis authoribus, illibatam semper conservavit.

Secundo ex universalibus conciliis sacris comprobatur, ut facile patere potest ex verbis Agathonis papae ad Costantinum Imperatorem et sextam synodum universalem, in qua epistola probat istud ex praedicta Christi oratione pro Petro, qui rogavit ne deficeret fides ejus, etc. addens: quem certo scimus exauditum pro sua reverentia. Quam epistolam reverendissime excepit et probavit tota synodus tanquam regulam suae fidei, et tanquam ab Spiritu sancto dictatam.

Adde ad haec definitionem Florentini concilii, quae post longam concertationem 15. mensibus inter Graecos et Latinos actam super primatu ecclesiae Romanae, tandem a toto concilio praesente Eugenio IV. se praesidente in hunc modum data est. Definimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsum Romanum pon-

tificem successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Vicarium Jesu Christi totiusque ecclesiae caput, et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi et regendi et gubernandi universalem ecclesiam a Domino Jesu Christo plenam potestatem traditam esse: quemadmodum in gestis Oecumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur.

Item Deuteronomii 17. Si difficile et ambiguum judicium apud te esse prospexeris inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, et judicium intra portas videris verba variari, surge et ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem, qui fuerit illo tempore. Et quaeresque ab eis, qui judicabunt tibi judicii veritatem, etc. ad judicem, qui autem superbierit nolens obedire sacerdotis imperio qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, ex decreto judicis, morietur homo ille. Si sacerdos legalis erat certa regula in his, quae ad Deum pertinebant, multo melius erit pontifex evangelicus consultus in eo loco, quem elegerit sibi Dominus.

Rationibus humanis probatur. Cunctus populus christianus tenetur obedire papae in his, quae ad religionem christianam pertinent. Ergo ille est certa regula in eorum traditione: quoniam alias tota ecclesia erraret, si ipse erraret: quod est impossibile. Antecedens probatur ex Concilio Lateranensi, et habetur extra de Baptismo cap. Majores. In concilio autem Lateranensi demonstratur assumptum nostrum ex inductis testimoniis Matthaei. et Luccae. Hic missa facio quae recentiores quidam contendunt respondere.

Secundo probatur idem assumptum ratione S. Thomae [702a] 2. 2. q. 1. in materia fidei. Quia alias scinderetur unitas ecclesiae, si non esset unum caput, cui omnes obedire teneantur, et sic esset schisma, nec constaret veritas aliqua christianae religionis.

Tertio probatur idem ex usu ecclesiae, quoniam ab exordio illius semper sequuta est papae sententiam. Item quia ferme omnes haeretici condemnati sunt per solum papam, licet in nonnullis post subsequuta sit conciliorum ecclesiae sententia.

Juxta praedicta teneamus cum veteribus tres esse certas regulas in his, quae ad religionem nostram pertineant. Prima, ecclesiastica traditio. Secunda, canonica scriptura. Tertia, ecclesiae Romanae sententia. De primis duabus nulla fuit unquam dubitatio. De tertia post concilium Constantiense et Basileense disputatum est inter recentiores. Ideo antiquam sententiam sequentes, respondemus ad rationes Neotericorum.

Prima est, aliqui pontifices errarunt etiam in fide et fuerunt haeretici, ut dicitur de Honorio papa, de Anastasio, et de Joanne XXII. qui praedicavit animas justorum expectare diem judicii ut fruerentur divina vissione et essent beatae, quod post recantatum est ab eodem.

Secunda ratio, extra de divortiis c. quanto, definit Innocentius tertius, quod si alter conjugum labatur in haeresim, non dissolvatur matrimonium, cum tamen oppositum judicatum fuerit a Caelestino papa, ut ibidem notat Innocentius, ergo necesse est alterum errasse.

Tertia ratio. Alexander papa extra de sponsa duorum c. licet, si aliquis per verba de praesenti contrahat matrimonium cum aliqua, et non consummet, si post contrahat cum alia et consummet, primum esset validum matrimonium, non secundum, quamvis aliter a quibusdam prraedecessoribus nostris sit aliquando judicatum. Multa opponunt hujus generis.

Pro quorum solutione solet notari distinctio, quod papam errare duobus modis fingi potest. Primo ut privata et particularis persona est, ut scribendo librum aliquem, aut docendo, ut fecit Innocentius tertius, et beatus Gregorius, et sic non putant absurdum papam errare posse. Secundo modo si agat aliquid, ut persona publica et caput ecclesiae, cui putamus assistere Christum: sic enim putamus absurdum papam in aliqua definitione errare.

Hac distinctione diluunt recentiores supradicta argumenta admitentes, quod personae privatae erraverint, non tamen publicae, hoc est, cum gerentes personas publicas, proponunt aliquid universali ecclesiae, quod ad fidem pertineat, et pronuntiant et praecipiunt, ut tale tenendum: sic nunquam errarunt Romani episcopi, et hoc est eorum privilegium, ut nec possint quidem, sic Christo suae ecclesiae consulente. De his autem quae assumuntur in argumento primo, quod aliqui pontifices Romani fuerint haeretici, dicemus in controversia quarta.

Aliter objiciunt quidam. Si certum est papam non errare, cum tractat ad fidem pertinentia, sequitur quod supervacaneum est congregare concilia ad tractandas res fidei, quoniam multo facilius est consulere papam quam convocare synodum.

Confirmatur: quoniam appellatur a papa ad concilium. Item in Romana curia ap- [p. 702b] pellant a sententia papae ad eumdem rectius consultum. Secundo. Multum difficile videtur, ut credamus quod Christus fecerit regulam suae ecclesiae sententiam hominis, qui potest esse et malus et haereticus.

Ad haec, ad primum debet negari consequentia. Ad alios enim plures effectus expedit convocari synodum. Deus enim revelarat Petrum cessationem legalium in actis apostolicis. cap. 10. et poterat solus diffinire, et tamen convocavit synodum apostolorum et seniorum, ut praemissa ratione et disquisitione melius ea res determinaretur. Ad confirmationem, ego nondum satis intellexi, nec nunc intelligo quod a papa possit appellari ad concilium, magis quam a Caesare ad suos consiliarios. Quae in secunda confirmatione inducunt, nihil probant, quoniam illa sunt civilia, non sunt illa de his, quae ad fidem pertineant.

c) Cuarta controversia (1546)

[p. 710b] Quanta controversia. Quantam authoritaem habeant in terminandis rebus religionis christianae ecclesiasticae concilia. […] [p. 711a] […] Postremo subnacitur quaestio illa, vulgarissima quidem, sed difficilis: an Romanus Pontifex possit judicari, sive rei personam sustinere in concilio, aut in ecclesia, sive congregatione aliqua fidelium, ut volunt nunc Lutherani, et instanter petunt.

Hoc primum videtur contra ipsam rerum naturam, oves in pastorem suum posse sibi praesumere authoritatem judiciariam, et subditos in principem sibi divinitus constitutum esse superiores, qui solius Dei et Christi (cujus inter nos agit vicarium) videtur judicio subjectus, et ideo ejus solius reservandus tribunali.

In contrarium clamat ratio et turba multorum, quod in casu notorii et incorregibilis criminis, et publice scandalizantis ecclesiam, etiam Papa judicio universalis ecclesiae efficiatur obnoxius: alioqui Christus non satis prospexisset ecclesiae in similibus periculis.

Hanc controversiam voluerunt absolvere, qui in Constantiensi, et Basileensi multitudine congregati sunt Patres, intrepide definientes ecclesiae et universalis concilii judicio Papam in similibus casibus obnoxium, et ab eodem posse deponi, et in ordinem redigi. Putaverunt illi patres authoritate generalis [p. 71b] concilii regulandam omnem authoritatem ecclesiasticam, etiam Papalem, ut in suis decretis videbis in compendio. Sed horum sententia quam falsa sit puto me satis hanc demonstrasse, et adhuc demonstrabo. Quos secuti sunt et nunc sequuntur multi, potissimum eorum, qui dicuntur esse ex professione juris canonici, aut civilis.

Alterum est in controversia omnium, quod quamvis prima authoritas in ecclesia sit Petri, et successorum ejus ex jure divino, cui subjecta debet esse

universalis ecclesia cum membris suis, an ab hoc canone generali possit excipi casus aliquid, ut si Papa sit haereticus, quem casum omnes excipiunt. Vel si Papa suo exemplo scandalizet ecclesiam, essetque adeo incorrregibilis, ut tenderet in evidentem ecclesiae perniciem, an tunc eorum auctoritati subesse cogeretur.

Quanta veritate tractetur quaestio, puto neminem fugere, tantum si sit mediocris Theologus. Canonistarum una est et communis sententia in casu haeresis Papam subesse humano judicio: fundamentum sumunt ex ca. si papa. 40. D. in quo dicitur. Cunctos judicaturus est, ipse a nemine judicandus, nisi deprehendatur a fide devius, etc. Canonistis sufficiens argumentum est, quod Gratianus in suum volumen decretorum illud infarserit undecumde sit desumptum.

Theologum maxima pars amplexa est hanc sententiam: sed putarunt levius esse fundamentum istud, quo nituntur canonistae ad tantam assertionem: ideo aliud altius ex jure divino petendum jure optimo exitimarunt. Quoniam si ex jure divino Petro et succssoribus illius datam supremam jurisdictionis authoritatem supra universam Christi ecclesiam demonstratum est: ergo si aliquo casu, viceversa, successor Petri fiat universali concilio subjectus, juris divini dispositione id fieri oportet: quoniam contra dispositionem juris divini nil potest humana exemptio: sed nulla est dispositio juris divini circa hoc, ergo in nullo casu judicandus est ab ecclesia Papa. Quis ergo suo sensu citra juris divini auhoritatem potest excipere casum aliquem, etiam si alicui videatur maxime rationi consentaneus?

Alia non sunt simpliciter necessariae, sed congruentes, et de bene esse: ut illae quas requisivit Dominus a Petro. Prima, excellens et singularis quaedam dilectio. Secunda divinae legis scientia. Si desint istae, erit malus Papa. Hinc colligit: Sed si sit haereticus, deest prima simpliciter necessaria conditio de requisitis ad esse Papam, ergo hoc solo casu haeresis potest deponi Papa. Haec Cardinalis post alia multa in opusculo.

Sed utinam sit tam vera et efficax ratio ista quam est arguta, et authoris ingenii digna. Quoniam si quis dicat secundam conditionem, scilicet, ut sit consentiens, esse quidem necessariam [p. 711a] ut fiat Papa, non tamen simpliciter necessariam, hoc est, postquam factus est Papa: ideo non capio quomodo probaret quod assumit. Quoniam ut fiat Papa necesse est, ut sit voluntarius: sed postquam factus Papa, unde probaret esse necessariam conditionem, ut permaneat Papa? quia, sive consentiat, sive poeniteat, aeque manet Papa: sicut in baptismi et aliorum sacramentorum susceptione in fieri necessarius est consensus, sed in actu esse non est necessarius; ut in

contractu matrimonii facile videtur, ut Petrus sit maritus Mariae, necesarius est consensus: sed postquam factus est semel maritus, sive consentiat, sive poeniteat, manet maritus.

Altera conditio est simpliciter necessaria in fieri et in facto esse: ita si per impossibile desineret esse Christianus, simul desineret esse Papa: sed christianum esse, pendet a charactere baptismi indelebili, cui non contrariatur haeresis, sed magis supponitur ad illam (nemo enim est haereticus nisi sit Christianus) non enim per haeresim deponitur papa, quando manet, utcumque Christianus per characterem. Sic harum duarum conditionum utraque est necessaria, ut aliquis per electionem fiat papa, ut idem permaneat, altera est necessaria, altera vero minime.

Deinde haec ratio non solum demonstraret papam posse deponi in casu haeresis, sed continuo cum est haereticus, jam non esse papam. Quia iam desinunt adesse conditiones necessariae ad esse papam, quibus absentibus non magis potest esse papa, quam homo potest manere homo absente anima: et tamen juxta Cardinalis Caiet. si papa incidat in haeresim, est et manet vere papa donec deponatur, et per consequens juxta illum simul se compatiuntur in eodem haeresis et papalis authoritas. Sic alliditur Cardinalis ratio ab Alberto Campensi in sua hierarchia, sed infra stabiliemus praedictum fundamentum.

Habemus in hac quaestione magnae auhoritatis adversarios patres illos concilii Constantien. et Basileen. et tot illorum conciliorum defensores et assertores. Quocirca non ex rationibus humanis, quae in hac parte sunt parum efficaces, sed ex ipsa traditione patrum, et sacrorum conciliorum investigemus veritatem.

Casum praedictum haeresis omnes tam Theologi, quam cononistae merito putant esse exceptum, ut non obstante jurisdictione praesidis supra ecclesiae membra, occurrente tamen eo casu, ecclesiae et universalibus conciliis competat jurisdictionis authoritas in suum praesidem cui alioqui sujiciatur. Tantum ambigitur et inquiritur, an praeter hunc casum haeresis sit alius casus, ob quem caput totius ecclesiae humano judicio sit obnoxium. Ad quam quaestionem respondentur cum magna caterva Theologorum, quod non est aliud casus, in quo in Episcopum Romanum competat alicui aliqua jurisdictionis authoritas.

Pro demonstratione hujus statuimus illud, Petrum a Christo constitutum universalis ecclesiae pastorem, et praesidem cum suprema jurisdictionis authoritate, et indefectibilis fidei singulari privilegio, et Petro ut in officio,

ita etiam in omnibus aliis, quae ad officium ilud pertinent, et sunt necessaria successisse, et succedere Romanos pontifices, et per consequens sicut Petro, ita aliis Romanis pontificibus subesse universalem ecclesiam, utpote quae ab illis est pascenda, et gubernanda, et non vice versa. Ipsa autem rerum natura [p. 712b] et ordo non patitur, ut subditus, et inferior in suum praepositum jurisdictionis authoritatem exerceat: ergo si aliquo casu hoc licet ecclesiae ad Petrum, aut aliquem successorem illius, ut si criminosus sit, aut vita sua scandalizans ecclesiam, necesse est eo casu exemptam fuisse ecclesiam a Christo a lege subjectionis, sed nullus casus potest demonstrari exceptus a Christo, ut subditus exerceat judiciariam potestatem supra praelatum suum, sed e contra districte praeceptum est ut universi Christi fideles suis praelatis obediant, etiam discolis, ut dicit Petrus, et Dominus in evangelio: Super cahedram Moysi sederunt, etc. quae dixerint vobis facite, etc. [Matth. 23].

Vides quod propter operam, vitamque perditam praelatorum nobis non licet debitam illis obedientiam denegare, sed omnia, inquit, quae dixerint vobis, servate et facite, etc. Qui vero ecclesiae nomine in conciliis arrogant sibi judiciariam authoritatem in universalis ecclesiae principem, et pastorem, nescio cuius personam assumunt nisi Cham, qui visis et non copertis verendis patris sui maledictionem meruit accipere: quanto magis merebuntur tales accipere, qui non solum vident, sed etiam scrutantur? Universalia concilia, quo titulo possint praesumere judiciariam authoritatem in suum caput, et vicarium Christi, non satis intelligo.

Primum suo nomine non possunt, quoniam in scripturis nullum est verbum, quod proprie de eis, aut de eorum authoritate loquatur. Secundo, nec nomine universalis ecclesiae, a qua nullam comissionem profere poterunt. Tertio, ostendimus omnem conciliorum authoritatem dependere ab authoritate sedis apostolicae et Romani Pontificis, quae si desit, aut resistat, non jam concilia, sed conspirationes, et illicitos conventus, et nullius omnino momenti esse ex praedictis perspicuum est.

Multis exemplis antiquorum conciliorum poteramus istud confirmare, sed insigni facto concilii Sinuessani 180. Episcoporum in Campania congregati, ob causam Marcellini pontificis nolo sub silentio praeterire. Marcellinus in sevissima illa, mota per Diocletianum, persecutione ad impia pertractus sacrificia, metu suppliciorum thura conjecit in exsecrandas aras. Propter gravissimum ex hoc opere natum in ecclesia Dei scandalum, sanctorum patrum Sinuessae campaniae urbe convenit concilium: ad quod ipse Marcellinus, non pontificali sed poenitenti habitu et amictu, sacco cilicioque indutus ingreditur synodali se subjiciens judicio culpam suam nec negans,

nec excusans, sed palam aperiens. Verum in tanto concilio, qui illum judicare praesumeret, etiam confitentem idololatriae et negati nominis christiani crimen, nemo inventus est. Sed dicebant uno ore omnes: Quoniam prima sedes non judicabitur a quoquam. Noli ergo audiri in judicio nostro, sed collige causam tuam in sino tuo, tuo ore causam tuam judica, non nostro judicio.

Tandem cum a sancto concilio aliud impetrare non posset, hanc in se ipsum statuit, et exsecutus est sententiam, ut qui negationis in constantia Christi scandalizaverat ecclesiam: eandem confessionis suae constantiam aedificaret. Quare Romam reversus, et fiducialiter agens, etiam Diocletianum ipsum magna libertate corripuit, cujus jussu, cum tandem duceretur ad martyrium, Marcellum presbyterum suum, et in episcopatu successorem admonuit, ne corpus suum sepulturae ecclesiasticae traderet, qua se ob [p. 713a] negatum Christum reputabat indignum.

Simile quiddam factum est cum Sixto predecessor illius beatissimi Leonis in frequentisimo concilio Romae congregato (procurante Valentiniano Imperatore) cum gravia crimina objicerentur ab aemulis suis. Vide in compendio. Nec enim factus est in causa Symnachi Papae in concilio congregato procuratione Theodorici regis, ut de his, quae objicebantur ab adversariis, synodaliter judicaretur. At congregati in concilio Episcopi una voce dixerunt. Symmacus Papa sedis apostolicae praesul ab ejusmodi oppositionibus.

Accedet huc quod factum est cum Leone, ejus nominis, tertio a concilio Romae congregato in praesentia Caroli magni. Idem omnino, quod cum praemissis pontificibus fecerunt notata concilia. Habes etiam de hoc in octava synodo generali in ca. 21. Ubi definitur a patribus quanta reverentia agendum sit, si qua contra summum pontificem Romanum controversia oritur. In eadem etiam synodo actione septima dicunt patres, propter solam causam haeresis licere inferioribus contra majores agere.

Si rationibus humanis velis hanc partem juvare, non minus apparebit firma. Primo dic mihi Lector, si nulla ratione possunt cogi concilia nisi per pontificem, nec habent robur aliquod nisi ab illo, qui fieri potest ut ipse judicetur per illa? Item cum plerique eorum qui adversam partem opinantur, dicant (concilia sola humana authoritate introducta) quomodo dicunt per illa judicandum pontificem divinitus institutum? Item ecclesia est resp. optime instituta: si hanc authoritatem haberent oves in suum pastorem, esset ipsissima Babylon, ut consideranti erit perspicuum. Item sua jura clamant, quod facta Papae tantum a Deo judicantur, et quod prima sedes non judicatur a quoquam, et in proverbio est apud illos: Erubescimus sine lege loqui, cur hoc loco tantopere gaudent sine lege loqui?

Immo contra leges divinas, et antiquas patrum sanctiones, ut ostendimus, tantum propter unam, aut alteram glossam, quae dixit, quod Papa in casu criminis incorrigibilis, et scandalizantis ecclesiam novum hoc dogma? Quod verum sit, an falsum, utile, an inutile, Deus viderit: hoc tamen certum scimus, quod hac causa post congregationem Basileensem nulla sunt celebrata concilia, et timeo nulla, aut rara legitima

Hoc unum puto me tibi ostendisse Lector Christiane, ejusmodi voces, Papam, si fuerit abusus sua authoritate, judicandum a concilio, et in crimine scandalizante ecclesiam corrigendum ab illa, et similes quibus passim nunc utuntur multi, esse novas voces, inauditas et ignoratas ab veteri ecclesia, incognitas a patribus. Quid ergo nunc parere possint praesentis ecclesiae disputatores, quod olim ignorarint patres in antiqua ecclesia, tibi permitto judicium: mihi sat est ad hujusmodi vocum novitates cavendas, nuperas voces esse et post Constantiensem et Basileensem congregationem [p. 713b] natas. Hoc ipsum facio in omnibus, quae infelicia saecula praesentia pepererunt, vel pariunt si contingat in aliquo ab antiquis diffidere, qualia sunt multa, quae et si dolens, prudens tamen praetereo, ne moverim camarinam.

Ex omnibus praedictis colligitur, nullum esse criminis casum, in quo ecclesiae universalis Pastor judicari, aut deponi possit ab ullo Episcoporum concilio. Casum tamen haeresis omnes excipiunt. Multi tantum argumentum sumentes ex ca. si Papa. 40 D. Canonistae nihil aliud respiciunt, quam si in aliquo capitulo juris (ut illi ajunt) aliquo modo indicetur. Theologi, quia ad rationem et divinas scripturas magis attendunt, intelligentes difficultatem, quam haec assertio implicat, aliquid sublimius authoritate Bonifacii martyris citati a Gratiano investigant.

Quod autem Papa haereticus esse possit, nemo est qui ambigat, perinde quasi saepe fuerit; ideo multi putant ejusmodi Papam haereticum non ab ecclesia aut concilio judicandum, aut deponendum, sed ipso jure divino privatum authoritate Papali ob haeresim. Quoniam haec pugnant inter se, ut sit Papa et haereticus; ut cum nulla humana authoritate judicari possit, consequens est eo ipso quod cadunt in haeresim, jure divino privatos authoritate Papali. Habent alias rationes quas recenset Cajetanus in suo opusculo.

Aliis durior videtur ista sententia: nolunt, eo ipso quod labatur in haeresim, privatum jure divino authoritae Papali, sed opus esse ut privetur per sententiam ecclesiae, aut concilii. Hanc Cardinalis Cajet. contendit probare in tracta. suo cap. 19. et 20. multis rationibus, omnium potissima est haec. Episcopus haereticus corde tantum non continuo privatur jurisdictionis authoritate, ergo nec Papa, cum non debeat esse deterioris conditionis quam

inferiores Episcopi. Hac ratione colligit Papam haereticum non ipso facto depositum, sed deponendum.

Secundo addit, quod Papa manens Papa in nullo casu superiorem judicem in terris habeat. Intelligens autem quod ista non possint cohaerere, quod Papa haereticus sit deponendus, et quod nullum habeat in terris judicem manens Papa; comminiscitur ministerialem quamdam authoritatem in ecclesia et concilio generali, cui Papam subesse dicit quoad solam. Ministerialem autem hanc potestatem esse vult non super applicationem, aut unionem ejus ad hoc suppositum Petri aut Clementis (qualem authoritatem habet nunc ecclesia in electione Episcoporum et ipsius Papae) non quidem super authoritatem Episcopalem aut Papalem, quae a solo Deo est, sed est ministerialis quaedam potestas ad illam praevia: sicut Papa constituitur Papa a conventu Cardinalium ministeriali quadam authoritate, quam potestatem electivam possis dicere, ita destruitur ab ecclesia simili ministeriali authoritate.

Sed haec ratio quam multis partibus claudicet, quanta sumat ambigua nemo non videt. Primum jam illud, quod Episcopus haaereticus mentalis non privatur authoritate aliqua, nec punitur aliqua poena ecclesiastica, aegre recipiunt Canonistae, cum 24. q. 1. c. dicimus, scribatur absolute omnes haereticos et schismaticos nihil habere potestatis et jurisdictionis.

[p. 714a] Secundo quod additur, secundum actum interiorem nullum hominem subesse humanae authoritati, de hoc scimus antiquam esse scholasticorum controversiam, et adhuc forsan lis sub judice est. Adrianus Papa VI. non aequanimiter fert eam sententiam.

Tertio conveniebat maxime, quod probaretur quod illa eadem potestas ministerialis (quat. comminiscitur Cardinalis) suo jam defuncto officio, et postquam suo ministerio a Deo alicui collata est Papalis autoritas, rursus possit auferre eamdem, aut aliquam efficacem habeat ad ejus ablationem a suo subjecto, quae in similibus minime invenimus. Est enim in ministrantibus sacramenta ministerialis quaedam potestas super sacramentorum ipsorum proprios effectus: sed postquam horum ministerio effectus illi supernaturales a Deo inducti sunt, iam non sunt amplius in eorum potestate, nec possunt auferri a subjecto, sicut potuerunt ab initio introduci. In vinculo matrimonii est satis perspicuum, pendet enim ab initio a viri et mulieris consensu: quorum tamen quamvis mutuo consensu dissolvi minime potest.

Quod si demus ad eandem illam ministerialem potestatem pertinere electionem Papae, et applicationem hujus Papalis authoritatis ad hanc personam: ita et depositionem, et superationem ejus ab eodem. Certum est ad universalem

ecclesiam non pertinere electivam potestatem Romani Pontificis, nec umquam ab assumpto Christo ad hunc usque diem pertinuisse (nisi forsan in uno casu) sed ad solum clerum Romanum, et populum. Populus exclusus est propter illius et insolentiam, et dissidia, relictus est solus delectus clero (quos Cardinales nunc appellamus) quare penes eosdem deberet esse potestas illa depositiva Papae haeretici, et non penes universalem ecclesiam, quod nemo tamen dicit.

Deinde quomodo haec cohaereant, posse ecclesiam, aut concilium deponere papam haereticum et in nullo casu habere authoritatem super ipsum non satis intelligo. Quoniam si deponendus est, necesse est ut in ipsum proferatur a concilio depositionis sententia, et per consequens quod papa rei, et concilium judicis induat personam. Deinde depositio ordine judiciario necesse est fiat: Sed ordo judiciarius observari minime potest sine aliqua coactiva potestate super papam deponendum, et citetur ad judicium, examinetur judicialiter, cogatur ad interrogata respondere, tandem convincatur de crimine haereticos, etc. Dicere concilium habere vim coactivam non supra Paulum aut Julium, sed supra unionem Papalis authoritatis, et hoc in casu duntaxat haeresis, nescio si tam simpliciter et vere dicatur, quam acute. Cum citatur Paulus et examinatur, et cogitur respondere, haec super Paulum, aut super unionem authoritatis Papalis ad Paulum exercentur? Nonne super Paulum? Certe talia videntur magis superflue, quam theologice dicta. Vides, Christiane Lector, quam multis perplexitatibus involvatur haec assertio?

Ideo alii secus explicant hunc modum. Putant falsum esse fundamentum illud, quod supponitur tanquam verum, puta quod papa possit esse haereticus, quod nec fuit umquam, nec erit, nec potest esse secundum legem a Christo ordinatam, quia exauditus est pro sua reverentia Christus, rogans Patrem, ne deficeret fides Petri propter necessitatem totius ecclesiae, ex qua ad illius authoritatem, et definitionem referenda est omnis fidei quaestio. Quod enim ab initio non fuerit ab ipso Petro usque ad praesentem pontificem Romanus episcopus haereticus, sed [p. 714b] quotquot infamantur huius criminis fuisse revera orthodoxos, et catholicos, putant rei evidentia posse denuntiari. Hoc modum secutus est et Albertus Campensis in sua hierarchia, ut vere catholicus et doctus. Clare juxta praedictum modum puto hoc subjiciendum Paradoxum.

Ecclesiasticae Hierarchiae princeps episcopus Romanus nullo criminis casu suorum subditorum iudicio potest fieri obnoxius. Nam haeresis casus ne locum aliquem in eo habere possit, Christus misericorditer suae providit ecclesiae: ob alia autem crimina ferendos, non feriendos esse a suis subditis praelatos certum est. Probatur paradoxum: quoniam oratio Christi ad Patrem,

ne deficeret fides Petri, ad successores illius necesario debet pertinere quoniam non tantum pusilli illius gregis curam gessit, sed multo magis universae ecclesiae per orbem terrarum propagandae necessitati prospexit: ergo privilegium indefectibilis fidei impetratum a Christo est in Romana ecclesia, et in Romano pontifice, sicut fuit olim in Petro. Confirmatur ipsa evidentia, quoniam unica cathedra Petri conservata proivilegio divinae protectionis nulla unquam haereticae praevitatis contagione infecta fuit, sed fidem, quam a principibus Apostolorum Petro et Paulo accepit, illibatam semper conservavit.

Secundo si omnis fidei quaestio, et omnis controversia suborta in ecclesia ad Romanum pontificem referenda, et ejus judicio terminanda est, quam et universi necessario sequi debemus fideles, quomodo Christus providisset ecclesiae suae, si nullo singulari privilegio donatum reliquisset Vicarium suum, quem solum voluit esse omnibus fidelibus orthodoxae fidei regulam et magistrum? Si ille ut unus nostrum errare permiteretur in fide, quomodo omnis fidei quaestio ad eum referenda est? Aut quomodo ejus judicium, et sententiam nos sequi oportet, qui nihilo plus habet quam nos? Aut qui potest confirmare caeteros fratres, si aeque labi potest, ut illi labuntur?

Tertio ex verbis illius Christi ad Petrum: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam, non incongruenter probatur. In quibus verbis primo Petrum caput ecclesiae constituens, Petri cognomen indidit. Secundo subjecit, et portae inferorum, hoc est, haeresis aut infidelitas, non praevalebunt adversus illam, ubi necesse est, quod petram aut ecclesiam intelligamus. Ex utroque autem colligitur, illam petram supra quam fundatur ecclesia esse firmam et indefectibilem: quoniam si illa firma non est, quomodo subsistet ecclesia, quae illi fundamento innititur?

Confirmatur. Si contingat papa schismaticus, aut haereticus, quomodo posset esse papa? quoniam eo ipso divisus est, nec communicare ei, sed evitare debemus. Confirmatur secundo, quoniam plurimorum doctorum sententia, haereticus non habet authoritatem ecclesiasticam.

Quarto, nonnihil juvat et illud, quod volens Dominus pronunciare Petrum caput in sua ecclesia exigit fidem ab illo dicens (vos autem quem me esse dicitis?) respondet Petrus: Tu es Christus filius Dei vivi. Istud est quod necessario supponitur, ut super hominem constituatur ecclesia Dei.

Unum est quod contra hoc apparenter potest objici, quod habuerit ecclesia aliquos Romanos pontifices haereticos, v. g. Marcellinum, Liberium, Felicem secundum, Anastasium secundum, Joannem XXII, Honorium, quibus anumerant aliqui Benedictum II.

De Marcellino jam diximus quam falso nota haereseos [p. 715a] si inuratur a quibusdam. Scandalizabit quidem ecclesiam, sed illam post ad cor reversus aedificavit glorioso consummatus martyrio. Liberio etiam falso impingunt haereseos crimen, cujus extant persecutiones et exilia ob defensionem rectae fidei. Probabunt forsan illum victum exilii taedio, et sic haereticorum se communione polluisse, sicut probabunt Marcellinum victum metu tormentorum: sed haereticum fuisse nunquam probabitur, illud non est esse haereticum.

Haereticus separat se ab ecclesia, quam non vult audire, quia rectius se sentire et credere praesumit quam ecclesia: ideo haeresis Graece, Latine electio appellatur, electio scilicet alicuius novitatis, aut singularis opinionis a communi ecclesiae sententia. Electio autem certam sententiam importat: qui autem hoc facit, non audit admonentem ecclesiam, de quo tunc certe erimus, si post unam, aut alteram correctionem ecclesiae, in sua persistat sententia, tunc certo esthaereticus. Potest esse ut quis erret in fide, et non sit haereticus, ut de se dicit Aug. errare quidem potero, at haereticus esse non potero.

Si ignorans se errare a fide ecclesiae, cum admonetur ab illa, et fit certior, communem ecclesiae sequitur sententiam abjecto singulari, et proprio sensu, is errat, sed non est haereticus. De Liberio sic scribitur histo. eccle. li. 10. c. 27. Liberius urbis Romae episcopus Constantio Arriano vivente ab exilio regressus est. Sed hoc, utrum acquieverit voluntati suae ad subscribendum, an ad populi Romani gratiam a quo proficiscens fuerat exoratus, indulserit, pro certo compertum non habeo. Sed in hist. Trip. lib. 5. cap. 18. scribitur, quod propter preces et clamores mulierum Romanarum, et populi revocavit illum ab exilio Constantinus Imperator.

De Felice secundo, falsi sunt aliqui, ut puto in nomine Felicis cujusdam intrusi a Constantio haeretico Imperatore pro Liberio, cum Liberius exularet pro fide catholica. Sed hic non est

Anastasium secundum infamavit Gratianus decretorum compilator. D. 19. c. Anastasius, et 1. q. 1. c. dictum est, recensens inter haereticos, et damnatos Pontifices, quia communicavit Photino diacono haeretico. Sed puto haec desumpta ex historia quadam Romanorum pontificum, quae exiguam, aut nullam habet fidem apud peritos. Deinde si daremus istud verum esse, quomodo probatur Pontifex haereticus, quia communicavit cum Photino? quasi non sit in potestate papae restituere ad ecclesiasticam communionem eos, quos eadem propter communionem cum excommunicatis privaverat? Certe ex epistola decretali ejusdem ad Athanasium Imperatorem liquet illum fuisse catholicum, cui magis puto credendum, quam authori illi, a quo acce-

pit Gratianus, quae de illo recenset. Habetur epistola in volumine conciliorum, in qua nihil est non catholicum et pium.

Arguitur etiam non esse verum quod de illo dicitur, quoniam et doctores Canonistae in c. secundum D. 19. variant in sententiis de ea re, ut licet ibi in glo. videre. De Benedicto II. nihil invenio, quo vel minima possit haereseos nota inuri. Novem mensibus sancte et pie administravit pontificatum assumptus in Cardinalem ex generali magistro instituti beati Dominici. [p. 715b] Deinde electus in Romanum pontificem. De Joanne XXII variant sententiae historicorum, nescio quibus debeamus credere. Sed ego nolo adduci, ut credam tam immane crimen de quo piam, nisi aperto ecclesiae judicio de eodem notatus fuerit, quo non est ab ecclesia notatus Joan. XXII. De Honorio papa, qui in sexta synodo apud haereticos recensetur, magis miror, quoniam ex scriptoribus certissimae fidei illorum temporum

Simile quiddam factum est in quinta synodo, et de hoc queritur Beatissimus Leo idem accedisse in epistolis suis. Erant autem ad hoc multum proclives Graeci, ut de eis testatur quinta synodus generalis Constantinopoli celebrata. Huc accedit apistola Agathonis, quam dicta synodus ut dictatam ab Spiritu Sancto amplexata est, et secuta in omnibus est, velut orthodoxae fidei regulam, quae praedictum Honorium ab omni haereseos nota prorsus vindicavit. Qui postquam diligenter enumeravit authores praepositae haeresis de unitate voluntatis, et operationis in Christo, nullam prorsus mentionem fecit Honorii, sed magis subjecit damnatos illos ab Apostolica et Romana ecclesia, quae Christi gratia et praesidio ab omni errore illibata semper permanet. Ubi astruit et docet, ex cathedra Petri nullam unquam prodiisse haeresim, sed semper evangelicae et apostolicae fidei rectitudinem in eadem fuisse conservatam. Quod qua fronte dixisset, si Honorius ex eadem cathedra manasset, qui eamdem, quam impugnabant haeresim publice docuisset et probasset, non est verisimile. Hoc juxta Camapensem, et alios.

Haec solutio non involvitur tantis perplexitatibus atque aliae praecedentes, sed utinam tam vera esset, quam est facilis et pia. Non ausim affirmare, nec est vero simile nullum episcopum aliquem Romanum in fide errasse. Ad bonum univeralis ecclesiae, cui praefectus est, satis est personam publicam in rebus publicis et ad religionem pertinentibus non errare, ut supra semel explicavimus. Ideo potest et aliter dici: quod in casu haresis (si contingat) potest simpliciter processu judiciario papa ab ecclesia deponi, quod potest in hoc solo casu republica Christiana, et hoc jure naturalis defensionis.

Sic dicendo vitabis innumeras perplexitates, a quibus vix te poteris explicare, si aliter respondes: quamvis et haec sententia suas patiatur calumnias,

sed in hoc loco non est exigenda mathematica cognitio, in quo humanis agitur conjecturis. In re tam perplexa volui plura proferre, ut expensis universis lector eligat certiora.

Si autem roges quo fundamento excipamus casum haeresis: mihi placet fundamentum indicatum a Cajetano, quod esse Christianum est conditio simpliciter necessaria, ut aliquis sit caput alicuius ecclesiae. Haereticus autem praecisus est ab ecclesia, et alienus a religione in qua designatus erat caput: et ideo merito declaratus talis deponitur, sicut si inventus esset Paganus, Judaeus, aut non baptizatus.

Contra assertas veritates oponunt multipliciter recentiores. Primo rationibus humanis, a quibus consulto abstinui in hac disputatione, quoniam in ista materia et similibus est infirmus modus arguendi ex humana ratione, cum ista robur habeat, tantum ex institutione divina, et traditione scripturarum. Secundo quoniam in promptu sunt eorum opuscula, quae qui volet, libere potest legere: sed proponam ex illis duas, ut ex eis divines et ceteras.

Prima. Jus natura docet ut respu. se defendat, ergo hoc maxime licebit quando suus princeps desumit [p. 716a] furiose gladium in perditionem reipu. ergo licebit eximere

Ad hoc respondetur, licere quidem ecclesiae se defendere, sed cum modestia et salva debita obedientia et reverentia suis pontificibus, vitato omni scandalo: libere, sed modeste admonendo, et id per personas tales quarum sit gravis authoritas: verum judiciariam et superiorem authoritatem nobis usurpare nequaquam licet, nec hoc ullum jus naturae docuit, sed maxime prohibuit.

Quod assumitur in confirmatione fortasse est verum in communitate, quae nulli alteri subjecta est, sed ex communi consensu, et electione proprium habet principem, cujus authoritas eximit ab ipsa communitate desumpta est: secus ubi communitas alteri subjecta est, sicut ecclesia, quae Christo subjecta est, a quo accepit eum praesidem quem habet, cujus solius judicio subjectus, reservatusque est. Iste nobis adeundus est, ille interpellandus, ut dereliquentem Vicarium corrigat, et magistratu amoveat, qui vere faciet vindictam servorum suorum ad te clamantium, et sedavit tempestates, quibus navicula haec Petri laborare solet in hoc saeculo. Non enim dormitabit, nec dormiet, qui custodit Israel.

Secunda ratio. Cum papa de scandaloso crimine infamatus est, tenetur ad sui purgationem canonicam, quoniam necessaria est illi, et conscientiae,

et famae integritas: sed purgationi subjectus si deficiat est judicandus, ergo papa potest esse reus. Sed Damasus se purgavit, et Symmachus, et Leo III. Sixtus III. Et alii quamplures.

Ista ratio levis est. Verum est papam infamatum teneri ad sui purgationem debito charitatis, et eo purgationis genere, quae ultro sumitur ad removendum scandalum ecclesiae, non quae a superiori judice, quoniam nullum habet in terris, etc.

Si contra hoc objicias, quia leguntur multi Romani pontifices propter vitam perditam et scandalosam judicati, et deposti, ut dicitur de Felice II. Joanne XII. Benedicto V. et Christophoro, istud facile dilui poterat sic distinguendo assumptum. Depositos Romanos pontifices de facto, fatemur, de jure negamus, de quo hic tractatur.

Quamquam nec assumptum est certum, indubitatum Romanum pontificem de facto esse depositum: nam Felix ille non fuit Pontifex, sed substitutus a Constantio impio et haeretico Imperatore, et vivente Liberio vero et indubitato pontifice. Sic nec Christophorus enumeratus fuit papa. Joannes XII. deseruit ille cathedram Petri, non fuit depositus, quo deserente, Romanus clerus cum populo elegerunt Leonem, sed parum post poenitentia ducti quod vivente Joanne (quamvis scelerato) elegissent contra jus omne alium episcopum, ejecerunt Leonem, et aggressi sunt reducere Joannem, quod minime tamen impetraverunt: quo mortuo elegerunt Benedictum V.

Sed Leo ejectus ad Imperatorem confugit [p. 716b], qui ea re exasperans Romam repetiit, et Romanos diuturna actissimaque obsidione pressos ad deditionem coegit, et abducto Benedicto in Germaniam (quem in ipsa obsidione Romani in sede beati Petri consecratum de more collocaverunt) Leonem vi et armis intrusit in cathedram beati Petri, qui non diu vindice Deo occupare permissus est.

Ad eam rationem (quae cum dubio proponebatur de casu criminis scandalizatis ecclesiam, quia alioqui videretur minus prospectum ecclesiae Christianae, si non posset deponi etc.) Respondetur. Primo, sunt alia media quibus occurramus malo ecclesiae, quae passim proponuntur ab ecclesiasticis scriptoribus. Secundo, cum dicimus, episcopum Romanum Vicarium Christi, cave intelligas abesse Christum, nisi tantum juxta corporis praesentiam. Christus enim praesens est ecclesiae suae, qui dixit: vobiscum sum usque ad comsummationem saeculi. Et iterum. Non relinquam vos orphanos, vado et venio ad vos, etc.

Quare non tantum quando corpore versabatur in terris, sed et nunc ipse est proprium ecclesiae caput, ut Paulus docet Ephesios. Et ipsum dedit caput super omnia ipsi ecclesiae, quae est corpus illius, etc. [Ephes. 1.]. Et iterum, uxores propriis viris subditae sint, veluti Domino, quoniam vir est caput uxoris, sicut Christus caput ecclesiae [Ephes. 8.]: et quomodo caput totum corpus absolvit et perficit, sic spiritu Christi perpetuo regitur, vegetatur, et animatur ecclesia. Is ergo occurret impiis pastoribus, cum continget propter peccata nostra tales regnare.

Ceterum, in scripturis, per tropum, capita vocantur praesides, reges, populique proceres, ut cum Sauli loquens Samuel dicit: Nonne cum parvulus esses in oculis tuis, caput factus es in tribubus Israel? Hoc dixerim propter Lutheranos incusantes nos, quod cum Christo capite fingamus nos aliud secundum caput in ecclesia. Tertio ratio illa nihil te movere debet, quoniam longe majora mala nascerentur, si passim pro aliis criminibus (praeter haeresim) posset judicari primus pastor a suis ovibus.

Postremo volo te commonere lector ut caveas ab ea interpretatione, quam commenti sunt patres congregationis Basileensis, quod Papa est caput supra particulares ecclesias, non autem supra universalem, cuius solus Christus est caput. Hoc est primo contra scripturam Mattha. 16. super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, haud dubium quin loquamur de universali ecclesia. Secundo est contra sententiam Patrum expresse docentium Petrum esse praesidem in universali ecclesia. Item contra synodum Chalcedonen. quae aperte definit oppositum. Item est quoddam invonlvens contradictionem, esse caput singularium, et non univresalis ecclesiae.

Quod allegatur ex concilio Constantien. Nullus est momenti: quoniam gesta illius congregationis non sunt rata, nisi quae probavit Martinus V. In bulla autem praedicti Martini nulla prorsus mentio fit eorum decretorum, quae citant adversarii, ideo non debent haberi firma illa decreta.

3. Dominicus a Cuevas. Ms. 20 de Valencia

[fol. 91v] […] Dubium. An papa habeat potestatem supra concilium generale vel e diverso. Unde in praesenti solum facimus comparationem inter papam per se et concilium per se.

Ad hoc Almain de potestate ecclesiastica c. 10. et 11. Idem habet Occham 3.ª parte sui dialogi et in tractatu de potestate ecclesiae, quod ecclesia sine capite est maioris auctoritatis quam papa. Et illam habet Gerson loco supra allegato. Et videtur illam significare Adrianus loco supra allegato. Et tenent omnes parisienses.

Probatur 1.º Ecclesiastici 24., Ego mater pulchrae dilectionis. Quem locum exponunt sancti de ecclesia. Sed matres habent maiorem potestatem quam filii. Sed papa est filius ecclesiae. Ergo est minoris auctoritatis quam ecclesia. Et Psalmo 44., Astitit regina a destris tuis in vestitu deaurato. [fol. 92r] Regina autem potestatem habet in omnibus subditis.

Praeterea. Matthaei 18. ex processu correctionis fraternae inquit Christus, Dic ecclesiae, et subdit postea, Quaecumque ligaveritis, in numero plurali. Ex quo dicto eliciunt doctores. 1.º, quod frater corrigendus est et denuntiandus ecclesiae. 2., quod ecclesia non est papa, quia dicit in plurali: Quaecumque ligaveritis. Et confirmatur ex eodem loco. Nam ex illo loco omnis frater est corripiendus. Sed papa est proximus. Unde si papa errasset, esset corrigendus et increpandus. Ergo. Si nolit emendari, denuntiandus est ecclesiae ut puniatur ab ecclesia. Frustra autem esset denuntiatio si ecclesia non esset maior.

Praeterea. Papa mittitur ad exequenda munera ecclesiae, non autem mittitur ecclesia a papa. Ergo ecclesia est maioris auctoritatis quam qui mittitur. Et antecedens probatur Actorum 8., Dum audissent apostoli quod Samaria recipiebat verbum Dei, miserunt Petrum et alium. Et Actorum 12.

Praeterea. Arguitur testimonio Zosimi papa 25. q. 1.ª c. contra statuta. Contra statuta patrum, etc. Et Gelasius c. 1.º illius causae. [fol. 92v] Et Hosmisdas papa c. 1.ª salus.

Praeterea. Claves ordinatae sunt Petro tanquam ministro ecclesiae. Ergo Petrus est inferior ipsa ecclesia. Antecedens probatur, quia non dantur claves Petro tanquam domino. Praeterea. Petrus ordinatur ad salutem ecclesiae. Ergo Petrus est inferior ecclesia, quia medium est inferior fine.

Praeterea. Totum est maius sua parte. Petrus est pars ecclesiae. Ergo ecclesia est maior Petro. Unde b. Hieronymus 93. dist. c. legimus dicit, Si auctoritas quaeritur orbis maior est urbe. Unde per orbem intelligebat totam ecclesiam; per urben scilicet pontificem.

Praeterea. Impugnatur 2.º d. Thomas in hoc articulo, quia illa quaestio exorta melius deferretur ad rempublicam ecclesiae quam ad papam. Ergo melius determinaretur a tota ecclesia.

Praeterea. Concilium potest deponere papam ex multis causis et d. Thomas illud concedit quando est dubitatus aut quando est haereticus. Ergo est maioris auctoritatis et supra papam. Alias non posset deponere papam.

His tamen non obstantibus, dico quod contrariam sententiam habet d. Thomas hic et melius in opusculo 1.º [fol. 93r] c. 61. et sequenti. Et Caietanus in opusculo allegato et in apologia et opusculo de primatu Petri et supra omnia loca quae inducebamus superius. Et idem habet Turriscremata libro 2.º c. 44. et 48., et melius a c. 69. per 12. capita. Et b. Bonaventura 3. dist. 23. et 24. Et Scotus et omnes antiqui doctores.

Et ista sententia est vera et contraria est temeraria et periculosa est, quae si tractaretur in concilio, esset omnino determinanda haeretica. Et probatur ista conclusio Ioannis ultimo. Pasce oves meas. Annotavit d. Gregorius quod dixit indefinite oves nullam excipiendo. Et Chrysostomus in illo loco dicit, Caput esto et praepositus mei. Et Theophilactus, Super eos posuisti Petrum, pro quibus effusurus erat ipse Christus sanguinem. Sed pro toto concilio erat sanguinem effusurus Christus. Ergo supra concilium illum posuit.

Ad hoc argumentum respondetur et dicunt: Argumentum pro nobis est, quia consulto dixit Christus: Pasce oves meas, et non supra totam congregationem ovium, ut notaret quod habet potestatem supra singulas oves et non supra omnes simul. Sed contra istam solutionem arguitur. 1.º., nam sancta ecclesia dicit: Famulum tuum papam nostrum, quem ecclesiae suae praeesse [fol. 93v] voluisti.

Et confirmatur. Ecclesia ut distinguatur vel est pastor vel est tantum oves vel ovile. Non pastor, quia non sunt duo pastores in ecclesia et Petrus est pastor. Non est oves, quia Ioannis 10. Habetur, Fiet unum ovile et unus pastor, ubi loquebatur de ecclesia. Nec ovile, quia in ecclesia oves sunt. Ergo est simul. Et semel esset ovile et oves. Sed est supra omnes. Ergo supra ovile.

Praeterea. Episcopus quilibet est supra totam ecclesiam suam et supra singulas oves. Ergo papa est supra totas suas oves.

Praeterea. Describit dist. 1.ª c. ecclesiam Nicholaus papa quod ecclesia est nomen collectivum. Ergo importat totam multitudinem ovium. Et ecclesia nihil est nisi collectio ovium et quam ipsae oves. Sed est supra oves. Ergo supra collectionem ipsius ecclesiae.

Praeterea. Papa habet supremam potestatem. Ergo est supra totam ecclesiam. Antecedens probatur. Anacletus 3.us a Petro episcola 1.ª et 4.ª dicit quod successor Petri est supra toam gregem totius pupuli christiani. Et Zepherinus [fol. 94r] ad siricienses episcopos, et Innocentius 3.us ex concilio generali c. cum ex eo de paenitentiis et remissionibus. Lege totam distinctionem 21.

Praeterea. Petrus et successores sunt immediate vicarii Christi. Ecclesia non est immediate vicaria. Ergo papa est supra ecclesiam. Consequens patet. Et probatur antecedens, quia Martinus 5.us contra Wicleph damnavit articulum 13. ubi habebat quod ecclesia Christi erat synagoga Satanae et quod Petrus non erat immediate vicarius Christi.

Et confirmatur omnibus testimoniis supra inductis. Et annotaverunt sancti quod cum Andreas esset primus vocatione, tamen in sacris litteris semper ponitur Petrus primo loco. Et idem habetur in concilio florentino sub Eugenio 4. Et in concilio lateranensi sub Leone. Et in bula Leonis 10. Et confirmatur. Nulla concilia a principio nascentis ecclesiae habuerunt vim nisi deferantur ad pontificem. Signum ergo est quod aliquid maioris habet papa quam concilium. Et praeterea probatur testimonis omnium sanctorum.

Praeterea. Caput in homine est supra omnia alia membra et habet vim influendi, quam non habent alia membra. Ergo. [fol. 94v] Et in hunc modum loquitur Caietanus et Chrysostomus. Lege Turremcrematam locis allegatis.

Ad 1.um argumentum respondetur. 1.º, in illo loco: Mater est divina sapientia, de qua loquebatur ibi Salomo. Vel 2.º, respondetur quod papa potest comparari ad ecclesiam dupliciter. Uno modo ut est fidelis et christianus et quoddam membrum peculiare ecclesiae. Alio modo ut est pastor ex institutione divina. 1.º modo absolute loquendo ecclesia est mater eius et ille est filius ecclesiae, et ecclesia non est mater eius. Est enim pater Petrus, ut dicit Symmachus papa. Praeterea. Ecclesia sum ipso capite dicitur mater et non dicitur pater propter metaphoram pietatis et misericordiae, et propter partum.

Et ad locum Psalmi dico quod etiam ibi habetur, Audi filia et vide et inclina aurem tuam. Unde appellatur etiam filia. Vel 2.º, dico quod dicitur regina ratione capitis, et illa est quae astat in vestitu deaurato; scilicet, cum papa. Et per hoc respondetur ad omnia huiusmodi.

[fol. 95r] Ad 2.um argumentum ex vi correctionis fraternae. Vide Caietanum Matthaei 18. et in opusculo de auctoritate papae et concilii c. 9., et in apologia 1. p. a principio, et Turremcrematam lib. 2. c. 92. Unde ad illud argumentum respondetur. Si nullum esset argumentum. Pro nobis hoc sufficeret, nam stultum est dicere quod illo verbo dic ecclesiae intelligenda est universalis ecclesia.

Ratio est, quia ibi agitur de punitione fratris peccantis, quia debet puniri ab ecclesia. Tamen nullus est tam stolidus ut dicat quod qui corripiendus est, est corripiendus a tota universali ecclesia; scilicet, a concilio, quod nunquam

fit. Unde dic ecclesiae intellige; id est, dic praelato ecclesiae. Ita exponit b. Hieronymus in illo loco Matthaei 18. Et Chrysostomus homilia 61. in Matthaeum, Dic ecclesiae; id est, homini praesidenti ecclesiae. Et ita habet Theophilactus et Liranus. Et Caietanus et b. Thomas in Matthaeum et Albertus Magnus. Et Caelestinus 3. ad omnes Galliarum episcopos. Et habetur in c. nobis de iudicibus.

Et ad argumentum, quia dicitur in plurali quaecumque ligaveritis, respondetur quod consultissime locutus est Christus in plurali propter duo. 1.º, quia in ecclesia erant futuri plerique iudices, non solum papa. [fol. 95v] Vel significavit salvator quod denuntiatio correctionis fraternae debet fieri apud omnes episcopos non solum ad papam.

Et ad 3.um. vide Caietanum in opusculo c. 9. et 25. et 26. Et Turremcrematam in 2. lib. c. 98. Unde pro solutione argumenti supponamus quod processus correctionis fraternae est praeceptum affirmativum, quod obligat pro tempore necessitatis. 2.º nota. In correctione fraterna sunt tres actus. Unus est merae caritatis, ubi nullum est iudicium. 2.us actus est adducere duos vel 3. testes. Ille actus iam est partim iudicialis licet non complete iudicialis, quia tendit ad iudicium. 3.us actus est plene iudicialis; scilicet, dic ecclesiae.

3.º attende. 1.us actus obligat in omni peccato. 2.us actus non obligat in omni peccato. Exemplum est. Si sollicitaretur uxor in lectulo de vitio contra naturam, habet locum 1.ª propositio, non tamen habet 2.um processum. 3.us. actus, quoniam est dicere ecclesiae, non est generalis in ordine ad omnes personas, sed in ordine ad personam habentem superioritatem in ecclesia. Quia papa igitur non habet superiorem in terris. 3.us processus non obligat illum. [fol. 96r] Quod non habeat superiorem probatum est in contrariis argumentis. Et Nicholaus papa c. pater 9. q. 3. dicit quod papa in terris a nullo est iudicandus.

Et adducit Innocentium et Gelasium in suam sententiam. Et in c. nemo et c. aliorum habetur illud. Et clarius 4.ª distinctione c. si papa, ubi inquit Bonifatius, Si papa negligens fuerit, a nemine est iudicandus.

Ad 3.um argumentum. Caietanus c. 11. increditum theologum appellat illum qui ex hoc quod mittitur iudicandus est inferior. Spiritus Sanctus mittitur a Patre et Filio et tamen non est inferior. Et tamen illud erat argumentum Arii quod dissolvit concilium ephesinum. Praeterea. Quis prohibet quod ecclesia rogatum mittat episcopum ad suum populum, non tamen dicerentur superiores episcopo. Et eo modo missus est Petrus Actorum 8., non tanquam inferior sed rogatus et suggestione divina.

Et ad aliud testimonium Actorum 11. respondetur sicut 1.ª 2.ae diximus, Potuit Petrus aliquando peccare venialiter, ut habetur ad Galatas 2.º Cum autem peccat, non vetat quod det rationem ecclesiae, non quia inferior sed ut provideat gregi et scandalo.

Et ad aliud ex testimoniis pontificum. Et primum Zosimi. Et ad illud respondetur. 1.º Mos iam definivimus quod in conciliis [fol. 96v] recte congregatis aliquando definitur res de fide et non solum leges humanae. Dicit ergo Zosimus quod si concilium fecerit aliquod statutum et definierit aliquam conclusionem de fide, non potest a pontifice revocari, quia illa conclusio est de iure divino, non tamen de iure humano. Et ita exponunt Caietanus et Turriscremata.

Vel 2.º respondetur melius quod loquendo de legibus humanis, quae subiacent dispensationi et potestati pontificis, quando concilium cum papa fecerit leges humanas expedientes bono communi, papa non potest illas abrogare pro libito, sine causa aliqua immutare.

Et simpliciter respondeo ad alia testimonia. Verum adducunt isti doctores factum Symmachi papae, de quo dixit Augustinus in epistola ad Felicem grammaticum quod post sententiam Symmachi restat sententia concilii generalis. Ad hoc argumentum respondetur. Iam diximus. Papa potest errare in facto vel in re non pertinente ad fidem. Et ita contra Caecilianum. Fortassis erravit in facto et ille error apertius et melius examinabitur a concilio, ubi est maior aucto- [fol. 97r] ritas.

Ad 5.um argumentum. Primum, quia papa est minister ecclesiae. Respondetur. Aliquando maius bonum ordinatur in minus bonum secundum rectam rationem. Vel melius respondetur. Officium pontificis et potestas eius non ordinatur ad concilium materialiter, sed potestas pontificis ordinatur ad pacem, ad unitatem, ad caritatem ecclesiae, quod est pax Dei et pax Christi, quae exsuperat omnem sensum. Ergo admodum passus est Christus pro nobis.

Ad aliud argumentum respondetur quod verum est quod totum est maius sua parte. Negatur tamen quod papa sit pars ecclesiae loquendo de auctoritate et de potestate, quia auctoritas summi pontificis non consurgit ex papa et aliis, sed ex solo papa. Imo dico. Tanta auctoritas intensive est in solo papa, sicut habent papa et omnes alii qui sunt in concilio. Dixerim intensive, quia extensive maior potestas est in papa et concilio quam in solo papa. Praeterea dico quod quantum ad merita et quantum ad scientiam est pars ecclesiae.

Ad testimonium b. Hieronymi respondetur. 1.º, loquebatur b. Hieronymus de auctoritate extensive, et quantum ad merita et ad scientiam, et quantum

ad alia quae non spectant potestatem. Vel 2.º respondetur magis ad mentem [fol. 97v] Hieronymi. In illo loco disputabatur de subiectione quam habent diaconi et quia illa subiectio subintroducta fuit in ecclesia per consuetudinem totius ecclesiae, dicit illud b. Hironymus.

Ad aliud contra rationem s. Thomae respondetur. Iam supra dictum est. Respublica civilis habet potetatem immediate et inde derivatur ad principem, quia ita conveniens erat fini ubi procedendum erat via humana. Sed ubi proceditur via humana. Probatur. Credendum est multis quam uno. At vero si pontifex habet potestatem immediate a Deo et non ab ecclesia. Unde assistentia divina melior est in Deo quam in tota ecclesia secluso pontifice. Unde ratio d. Thomae est optima.

Ad ultimum argumentum respondetur. 1.º Omnes illi moderni tenent quod non deponitur pontifex. Sed a iure divino est depositus eo ipso quod sit haereticus. Sic d. Thomas in additionum 3.ª p. q. 19. a. 6. Et est communis sententia omnium theologorum praeter illos. Tenet quod deponitur.

Unde aliter respondet Caietanus in opusculo c. 21. Dicit quod tota ecclesia non est superior ad papam, sed habet auctoritatem applicandi papatum ad istam personam et removendi in casu haeresis, quemadmodum qui generat hominem, nec facit materiam nec formam, sed dis- [fol. 98r] positionem materiae et formae.

Ex quo infert quod ad deponendum papam haereticum non requiritur vis coactiva, sed sufficit exhortativa et intimativa. Dicit praeterea Caietanus quod non erraret qui diceret quod habet potestatem coactivam ad omnia necessario requisita donec veniat depositio. Et ita commentatur in illo loco Caietanus.

Tamen ego dico aliter ad argumentum concedendo quod in casu haeresis ecclesia est superior papae. Tamen in omnibus aliis est superior papa ecclesiae. Declaratur et probatur ista propositio. Ad Titum c 3.º, Haereticum hominem, dicit Paulus, post 1.am et 2.am admonitionem devita, quia subversus est.

Ubi duo habet b. Paulus. 1.º, quod debet praecedere una admonitio antequam devitet fratrem. 2.º, quod incorrectus est devitantus. Hic arguitur. Papa potest esse haereticus. Ergo vitandus est. Sed non potest ecclesia devitare papam nisi deponendo. Ergo est potestas in ecclesia deponendi. Probatur consequens, quia si non deponatur, manet illi auctoritas qua possit resistere et contradicere ecclesiae.

Praeterea. 2.ae Ioannis c. 1.º, Qui hanc doctrinam non habet non est Dei; si venerit ad te et non asserat hanc doctrinam, non recipias eum nec ave dixeris. [fol. 98v] Illud autem impleri non posset nisi deponatur papa. Praeterea. Probatur testimoniis pontificum ubi excipiunt casum haeresis.

Praeterea. Probatur ratione, quia integre et perfecte et complete fundatur in fide infussa cum caractere. Et in caractere fundatur imperfecte et incomplete. Sed cum non habet fidem infussam, iam est membrum putridum. Ergo optima ratione subiicitur potestati ecclesiae.

Sed dubitatur. Quando papa est dubius, quid faciendum sit? Dico quod quando papa rationabiliter est dubius, in illo casu dic quod sine dubio non est papa coram ecclesia, quia ecclesia iudicat de exterioribus. Unde ecclesia potest eligere papam iure divino et electus habet potestantem iure divino.

Sed dubitatur. Quid si papa sit amens aut detinetur in carcere sine spe redditus, et quando vel regnum vel plura regna nolent obedire uni pontifici, obedirent autem alteri si eligeretur. An ecclesia posset deponere. Et quando fecisset publicum votum se renuntiaturum pro bono pacis et postea non vult, an sit deponendus. Praeterea, quando papa est pessimus homo.

Respondetur. In nullo istorum potest papa deponi ab ecclesia. Unde in 1.º casu [fol. 99r] desinit esse papa, quia non habet vitam rationalem. In 2.º casu, iam habemus regulam. Actorum 12., Petrus quidem servabatur in carcere. Oratio autem fiebat ab ecclesia sine intermissione ad Deum pro eo. Unde non est deponendus, sed Deus providebit Et in 3.º casu dico: Non sunt facienda mala ut inde veniant bona. Idem dicendum est in 4.º.

Ad ultimum respondetur quod verum est quod facit magnum detrimentum. Tamen est error personalis. Unde quod in his casibus non est deponendus ab ecclesia. Habet salvator Lucae 12., Quis putas est servus fidelis et prudens, etc. Et Matthaei 18., Si pes tuus, etc. Nihil tamen dixit de capite.

Dubitatur an praeter regulas iam expositas sit alia regula circa res fidei infallibilis. Et specialiter dubitatur an auctoritas santorum faciat regulam infallibilem, et sint regula infallibilis ad res fidei, in qua materia dicamus 1.º quae sunt certa.

[Prima conclusio] Unde sit 1.ª conclusio. Negare testimonia sanctorum in disciplinis naturalibus nec est haereticum nec temerarium. Et probatur quia in disciplinis naturalibus via naturali procedendum est.

[2ª.] 2.º dico. Haereticum est floripendere testimonia sanctorum in rebus fidei. Et probatur ista proposito contra Wicleph. Et probatur. [fol. 99v] 1.º, ad

Ephesios 4., Dedit quosdam doctores, quosdam rectores. Praeterea. Universe concilia prestiterunt magnam reverentiam sanctis.

[3º.] 3.ª propositio. Negare testimonium unius sancti vel duorum non est haereticum nec temerarium. Hoc habet Augustinus libro 3.º de Trinitate in prologo, et habetur dist. 9. c. noli. Et habet illud clarius epistola 19. ad Hieronymum. Et probatur, quia Augustinus et Hieronymus sunt aliquando divisi et partiti et sentiunt contrarii de aliqua re. Potest enim sequi utrumque.

Tota difficultas est an negare omnia testimonia sanctorum in aliqua propositione pertinente ad fidem sit haereticum. Et Alphonsus Castro in libro de haeresibus c. 7.º videtur tenere partem affirmativam.

Et probatur 1.ª ad Ephesios 4. Videtur Spiritus Sanctus assistere omnibus illis doctoribus dicens: Haec omnia operatur unus et idem Spiritus dividens unicuique ut vult. Praeterea. In 6. synodo constantinopolitana habemus istam propositionem de fide quod Deus habuit [fol. 100r] duas voluntates ex illo loco, Non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Id sanctos fatetur synodus habere. Praeterea. Ecclesia universalis non potest errare. Erraret autem si errarent omnes sancti. Ergo non possunt errare. Minor probatur quia, si omnes sancti dicerent aliquid, tota ecclesia sequeretur illos.

[Conclusio 4.ª] Unde sit 4.ª conclusio. Negare testimonia omnia sanctorum in re fidei temerarium est. Et probatur argumentis factis. Praeterea. Quia temerarium est quando sine ratione recedit aliquis a sententia patrum et theologorum.

[5ª.] 5.ª propositio. Proximum haeresi est negare sententiam omnium sanctorum. Unde dico quod, quando conveniunt omnes sancti in aliqua re de fide ante determinationem ecclesiae, illa res in re gravi de fide licet quoad nos non esset de fide. Et probatur. 1.º, quia a principio nascentis ecclesiae nunquam visum est errasse omnes sanctos.

Istam positionem habent Beda et b. Hieronymus in illum locum Proverbiorum 3.º, Ne innitaris prudentiae tuae. Et confirmatur Deuteronomii 32., Interroga patrem tuum et dicet tibi. Et Iob 8., Interroga generationem pristinam.

Praeterea. Probatur, quia non solum in 6.ª [fol. 100v] synodo, sed in concilio chalcedonensi contra Nestorium requiritur contrarium haeresis Nestorii, quia ita dicunt omnes episcopi. Et in concilio 4.º toletano ita factum est.

[Ultima.] Ultima propositio. Formaliter loquendo non est haeretica propositio quando aliquis negat omnes sanctos. Et probatur, quia omnes illi non habent supreman potestatem.

Unde ad 1.um respondetur quod assistit Spiritus Santus illis in veritate. Tamen non est notum an assistat. 2.º respondetur. Concedimus quod synodus sufficit ex auctoritatibus sanctorum proponere illam de fide, nisi tamen post determinationem solum est haeretica. Ad 3.um. respondetur quod certum est quod sancti non errabunt. Unde non sequitur quod ecclesia universalis erraret.

De auctoritate autem totius iuris canonici dico. Habet auctoritatem quam habet unde scripti sunt. Negare autem omnes theologos esset temeritas.

PARTE SEGUNDA. PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

Cuatro son los apartados de esta problemática teológica. Tratan todos ellos de la autoridad de la Iglesia, sobre la única instancia suprema, sobre la distinción entre la doctrina común y la doctrina de escuela, así como sobre las cuestiones grandes o pequeñas que el Papa decide.

1. La autoridad de la Iglesia

Cuando se habla de la teología de la Escuela de Salamanca del siglo XVI, se fija casi de inmediato la atención en Francisco de Vitoria († 1546) y en la actividad suya desempeñada en la Universidad de Salamanca como catedrático de Prima (1526-1546). Reemplazó este maestro el libro de texto; es decir, aquél sobre el que se exponía hasta entonces la teología. Rompió así con la costumbre de realizar las exposiciones por comentarios a los *Cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* al pensar que había llegado ya el momento de realizarlas sobre un libro más adecuado, la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Tal cambio se debió únicamente, así lo repetía Vitoria de continuo, a razones didácticas. Encontraba el mismo al texto del Angélico más adecuado, por ser más actual y quedar mejor distribuido. Quien había explicado en San Gregorio de Valladolid tenía razón al proceder así. Ciertamente, éste último motivo fue también el que movió a Santo Tomás a componer la Suma Teólogica tras no complacerle su *Scriptum super libros sententiarum*.

Dejó escrito James A. Weispheipl: "*Parece que el Angélico tuvo la idea de escribir una* Summa *para los principiantes en fecha tan temprana como*

1265. […] *Para Tomás, las obras de teología de aquellos años no eran apropiadas para los principiantes porque: primero, eran demasiado prolijas y detalladas; segundo, todas eran asistemáticas; y tercero, eran monótonas precisamente por no ser sistemáticas. No sólo las* Sentencias *de Pedro Lombardo eran un buen ejemplo de tales deficiencias* […] *Las* Sentencias *de Pedro Lombardo y los numerosos compendios, sumas y tratados de los siglos XII y XIII trataban de reordenar las verdades de la fe, siguiendo el credo de los apóstoles; pero no eran suficientemente científicas, al menos según Tomás.* […] *En la* Summa, *Tomás siguió un orden estrictamente lógico y científico, heredado de los* Analíticos posteriores *de Aristóteles. Sin embargo no rechazó totalmente ni de las Sentencias, sumas y compendios contemporáneos.* […] *En la* Summa theologiae *sigue a grandes rasgos el orden de las* Sentencias*, excepto en la segunda parte, que es la insuperable contribución de su genio*"[54].

A este respecto viene bien recordar asimismo este dato señalado por A. Antón: "*El intento de hacer remontar esta* culpa original [la de no existir en la Edad Media un tratado sobre la Iglesia] *a Pedro Lombardo, el Maestro de las Sentencias, del cual las sumas teológicas la recibieron en herencia y perpetuaron por varios siglos en la teología, sería en realidad contentarse con observar los hechos meramente desde fuera, sin tratar de penetrar en la razón íntima de los mismos*"[55]. Y es este comentario del P. Antón el que me llega a mí a preguntar si había quizás algo en la *Suma Teológica* de Santo Tomás que no se transmitía en las *Sentencias* de Pedro Lombardo? Más todavía, ¿tuvo de veras importancia decisiva aquel cambio de texto en la Universidad de Salamanca en orden a que empezara a gestarse al fin en ella lo que habría de ser con el correr del tiempo el moderno tratado sobre la Iglesia? Interesa sobre todo esta pregunta, la de si la exposición de los tres autores del presente estudio: Vitoria, Carranza y Cuevas, sobre el primado hunde sus raíces en la Suma del Aquinate.

Jugó efectivamente un papel decisivo este cambio de libro de texto realizado por Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca. Empezó a exponer este profesor la *Suma Teológica* en el comienzo del curso de 1526-1527, precisamente en la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Y fue en esta cuestión primera en la que se advierte ya la existencia de un artículo, el décimo, donde se hacía Santo Tomás la pregunta concreta de *si pertenece al Sumo Pontífice ordenar el símbolo de la fe* [utrum ad summum pontificem

[54] WEISPHEILP, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*. (Pamplona 1994) 256-258.

[55] ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I.* (Madrid 1986) 102.

pertineat fidei symbolum ordinare]. Esta cuestión primera de la *Secunda Secundae* encierra por supuesto la problemática del artículo de fe, tanto la del viejo artículo como la del nuevo. Aquí quedan denominados artículos viejos de fe los que son verdades directamente reveladas por Dios que ofrecen una especial dificultad ante la vista; es decir, las que son más oscuras que el resto. Ellas son con todo derecho principios propios de la fe y tales son las doce que se hallan expresamente en el credo o símbolo de la fe conocido por todos como el Apostólico. Las mismas han de ser conocidas por todos una vez llegados a la edad de la discreción; es decir, al alcanzar los catorce años.

Estos principios propios de la fe son tales que quien los cree expresamente; es decir, sabiéndolos, cree de modo implícito también todas las verdades de fe reveladas por Dios a lo largo del paso del tiempo. Sobre estos artículos de fe hablaba principalmente Santo Tomás en la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, al menos antes de llegar al artículo noveno y, sobre todo, antes de alcanzar el décimo. Se había interrogado Santo Tomás en el artículo octavo de la cuestión primera *si se cuentan convenientemente los artículos de la fe* [utrum articuli fidei convenienter enumerentur]. Y esta pregunta la expresa el Angélico por circular entre los cristianos dos formas distintas de contar estos artículos viejos de fe. Hay quienes dicen que tales artículos son doce (y lo afirman así al contarlos por la forma como se hallan expresados en el símbolo breve o el Apostólico); pero hay también quienes dicen por el contrario que ellos son catorce, según se cuentan por las cosas que se creen: siete artículos sobre la divinidad y siete sobre la humanidad. A esta pregunta le da Santo Tomás una respuesta breve y contundente, escribiendo en el argumento *sed contra* que debe admitirse lo uno y lo otro, por estar en pie sobre esto la autoridad de la Iglesia que así los enumera: *In contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis*. De veras, esta contestación convence en el siglo XIII. La autoridad de la Iglesia es admitida por todos sin discusión.

Ahora bien, la exposición de Santo Tomás sobre los artículos de fe en plena Edad Media desborda y rebasa el marco de los viejos artículos debido a que se hace preciso hablar también de los nuevos. Él admite que todo cristiano llegado a la edad de la discreción, a los catorce años, no sólo ha de saber o creer explícitamente los principios propios de la fe, sino también otras verdades principales, cuales son las redactadas por los concilios del siglo IV; es decir, la de la divinidad del Hijo (concilio de Nicea I de 325) y la del Espíritu Santo (concilio de Constantinopla I de 381). Por supuesto, estas dos verdades no son principios propios de la fe; pero son ciertamente verdades directamente reveladas por Dios. Y debido a que han de ser creídas ellas como los principios propios; es decir, expresamente, a ello se debe que se les

denomine en el siglo XVI artículos nuevos de fe. Así las cosas, se admite que, antes del concilio de Nicea I tenían los cristianos todos obligación de saber, o creer expresamente, únicamente los artículos viejos, siendo a partir de la celebración de los dos concilios citados cuando habían de creer además todos y necesariamente las dos verdades principales indicadas o artículos nuevos.

En modo alguno confunde Santo Tomás en momento alguno estas dos realidades, artículos viejos y artículos nuevos, como si correspondieran todas ellas a la misma realidad o tuvieran idéntico alcance. Y ello queda patente por el hecho de que, mientras los artículos viejos se hallan todos ellos y nada más que ellos en el símbolo antiguo de los Apóstoles, se hallan sólo los artículos nuevos juntamente con los viejos en un símbolo posterior llamado de los padres o también el Nicenocosntantinopolitano. ¿Habría aprobado el Aquinate que se hablara en su tiempo como se hace en la Edad Moderna de artículos viejos y de artículos nuevos? Aquí es preciso distinguir. Todas las verdades directamente reveladas por Dios, y ello lo son ciertamente los artículos viejos y los nuevos, se remontan a los Apóstoles y a Cristo. Más todavía, se hallan todas ellas en la Sagrada Escritura.

Se permitió de todas formas salir al paso en su tiempo el Aquinate ante dos preguntas concretas. La primera de ellas, la de si los artículos todos están en la Sagrada Escritura, quiere saber él si fue necesario colocarlos en un símbolo. ¿No había de significar este hecho más bien que hubo ciertos añadidos a ella? Y se inquiere en la segunda, ¿por qué no hay en la Iglesia un solo símbolo y hay en cambio dos? ¿No habría que deducir entonces más bien de ello que no había terminado todavía la explicación de la fe en Cristo y los Apóstoles. ¿Tendría que seguir realizándose la misma aún después de que éstos abandonaron el mundo?

A la primera pregunta responde de esta manera Santo Tomás: "*Difusamente se contiene también la verdad de fe en la Sagrada Escritura de formas diversas y, en algunas oscuramente, hasta el punto de que para hacer salir una verdad de fe desde la Sagrada Escritura se requiere largo estudio y ejercicio, a lo cual no pueden llegar todos los que necesitan conocer la verdad de fe. Ocupados éstos en otros negocios no pueden tomar vacación para el estudio. Y a ello se debió el que fuera reunido algo claro sumariamente desde las sentencias de la Sagrada Escritura que se propusiera a todos, lo cual no fue ciertamente algo añadido a la Sagrada Escritura, sino algo más bien tomado de la Sagrada Escritura*"[56]. Y da él a la segunda pregunta esta respuesta: "*En todos los símbo-*

[56] "Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium

los se enseña la misma verdad de fe; pero es preciso que se instruya al pueblo con más diligencia allí sobre la verdad de fe donde surgen los errores en orden a que no quede corrompida la fe de los simples por los herejes. Y fue ésta la causa por la que hubo necesidad de publicar muchos símbolos, los cuales en nada difieren más que en que se explican en el uno las cosas contenidas implícitamente en el otro según la exigencia de la instancia de los herejes"[57].

Tiene el Angélico por supuesto la convicción de que Sagrada Escritura[58] y símbolo fueron de veras redactados por los Apóstoles. Pero, ¿quién redactó entonces los nuevos artículos de fe que se realizaron en el siglo IV? A este respecto ha de advertirse que los artículos nuevos de la fe se realizaron en sínodos generales: Nicea I y Constantinopla I. Y Santo Tomás dice ya en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* en el artículo *sed contra*: "*La edición del símbolo se hizo en un sínodo general. Ahora bien, puede congregarse tal sínodo por la autoridad únicamente del Sumo Pontífice. En consecuencia, la edición del símbolo pertenece a la autoridad del Sumo Pontífice*"[59]. Posiblemente, se preguntará alguno ahora si estuvo de veras acertado del todo Santo Tomás al decir que la ordenación del símbolo o la redacción del nuevo artículo de fe corresponde al Papa. ¿Por qué no dijo él que ello correspondía a toda la Iglesia, a todos los fieles bautizados o, al menos, al concilio general; es decir, a los obispos todos?

Se distingue claramente siempre al Aquinate en ser parco y exacto en sus expresiones. Si hubiera dicho él que la redacción del nuevo artículo de fe corresponde a la Iglesia toda, podría haberse dado entonces la impresión de que se trataba de algo en donde tenían derecho a intervenir los fieles bautizados todos. Y es verdad que esto no se corresponde con la realidad. Es

---

et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum". *II-II*, q. 1, a. 9 ad 1.um.

[57] "In omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicitum per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia". *II-II*, q. 1. a. 9 ad 2.um.

[58] Aquí se entiende por Sagrada Escritura los libros del Nuevo Testamento, que es donde se encuentran los artículos todos de fe ya que ellos fueron revelados en la plenitud de los tiempos. Lo cual nada quita a que se tuviera de ellos cierta noticia en el Antiguo Tesamento siempre y cuando ella no fuera plena.

[59] "Editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritte solius summi pontificis potest congregari. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet". *II-II*, q. 1, a. 10 s. c.

claro además que el hecho solo de que sea uno bautizado y fiel, no hereje, no le da derecho a poder redactar un nuevo artículo de fe; es decir, a decir que ello es de fe infaliblemente de forma tal que todos los mayores de catorce años hayan de creer el nuevo artículo expresamente. Tampoco se habría expresado con total claridad Santo Tomás entonces si hubiera dicho que el nuevo artículo debe redactarlo la Iglesia, entendida ella como la reunión de los obispos del mundo, ya que podían estar reunidos sin estar congregados por la autoridad del Papa, careciendo entonces de fuerza para declarar una verdad de fe o un artículo de fe. La redacción del nuevo artículo corresponde de veras al Sumo Pontífice.

Pero seguirá preguntando todavía uno con todo derecho aquí si esta operación no corresponde ciertamente a la Iglesia. Verdad es que Santo Tomás fue allí directamente al grano y quiso ofrecer con las menores palabras posibles lo que tenía que dejar del todo claro. Quiso exponer qué no debía faltar jamás en la redacción de un nuevo artículo de fe, el Sumo Pontífice. La Iglesia es una reunión de muchos con el Papa. Por supuesto, allí donde redacta el Papa con otros (obispos) la fe, allí se halla la Iglesia. Es también allí la Iglesia la que realiza la definición de fe o, incluso, la redacción del nuevo artículo de fe. Se expresó entonces Santo Tomás con toda corrección y completo tino sobre que la redacción del artículo de fe le corresponde ciertamente el Papa. Si él opta por reunir el concilio general y realizar un nuevo artículo de fe con los obispos reunidos, cierto es que él es quien define y es la Iglesia la que define en cuanto allí están los principales de la Iglesia: los obispos. Si el Papa decidiera definir sin reunir a los obispos en concilio general, no actuaría él jamás en absoluta soledad. Ello lo realizará también en unión de la Iglesia. Y en ésta juegan un papel ciertamente decisivo los obispos. Ella halla unida siempre a aquél que define o redacta de fe: el Papa. Esto no debería olvidarse jamás; es decir, que el Papa está unido a la Iglesia y que donde está el Sumo Pontífice allí está la Iglesia. De ahí que todo cuanto defina de fe el Papa, con concilio general o sin concilio general, es obligatorio para todos en la Iglesia. Se está aquí ante una definición de la Iglesia.

Más allá de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, concretamente en el artículo tercero de la cuestión quinta, continúa dejando Santo Tomás plagada de joyas su exposición. Se pregunta éste simplemente *si quien deja de creer un solo artículo de fe puede tener fe informe de los restantes artículos* [utrum qui discredit unum articulum fidei, posit habere fidem informem de aliis articulis]. Probablemente es en este artículo donde más veces escribió el Aquinate el nombre de la Iglesia. Y en este nombre se percibe ya la relación existente entre todo artículo de fe, viejo o nuevo, con la Iglesia,

de tal manera que, sin la Iglesia, no se conoce en toda plenitud y justeza la realidad de fe obligatoria.

¿Cuál es la última razón por la que se creen los artículos de fe? Antes de nada se presupone aquí que toda la fe, incluidos por supuesto los artículos todos, es creída al ser ella una realidad siempre oscura para el entendimiento. La razón última de la fe es Dios, el cual da al hombre la fuerza para superar el entendimiento que, en sí, se opone de salida razonablemente a la oscuridad y la rechaza. Cuando uno cree de veras, lo hace él por la gracia de Dios. Ahora bien, ha de aceptarse también aquí que, por disposición divina, es preciso algo más para creer como se debe. Necesario es en todo momento que la verdad que debe creerse sea debida y convenientemente propuesta. Y Dios ha dispuesto que sea la Iglesia la que muestre con seguridad, sin error posible, qué es lo que se ha de creer.

A la pregunta de qué es lo que todo cristiano ha de creer al alcanzar la edad de la discreción, se responde que han de ser sabidos los artículos viejos. Por supuesto, viejos y nuevos están en la Sagrada Escritura; pero no están distinguidos en ella todos los tales hasta el punto de que se sepa ya sin más qué es artículo y qué no lo es, desde la simple lectura de los Libros Sagrados. Y si todos han de creer ciertamente los artículos, ello se debe a que quien cree directa o expresamente los artículos de la fe, está creyendo también todas las demás verdades de fe que no son artículos; es decir, se está adhiriendo por la fe a todo revelado como de fe por Dios sin dejar nada. En verdad, lo cree entonces uno todo implícitamente.

Debido a que los artículos viejos de la fe son en todo momento verdades especialmente difíciles para la visión, ninguno de ellos es aceptado por la razón o entendimiento de modo directo y exclusivo. Y éste no aceptar así artículo alguno se de be a no alcanzar él a entenderlos hasta el punto de permitir que a ellos se les dé asentimiento. Si éste permite al fin que se acepten los artículos de fe, no es por tener él evidencia de ellos. Lo es por encontrar razonable que haya algo que supere la razón y quede uno misteriosamente movido por la gracia en orden a que se permita que se crea a pesar de no haber allí total claridad.

Y es en este punto donde Santo Tomás empieza a hablar ya de que quien deja de creer un solo artículo de fe tampoco tiene fe del resto de los artículos; es decir, que quien creía primero catorce artículos y pasa a creer sólo trece no deja de creer un artículo nada más, sino que deja de creer todos, los catorce. Es muy fácil de entender esto. Todos y cada uno de los artículos son verdades especialmente oscuras. Y si se dice que son tales, difíciles, se está

diciendo también que no pueden ser aceptadas ellas por algo que está más allá de lo que le dice a uno el sentido y la razón. En este sentido son iguales las dificultades todas. A todas ellas les une la misma dificultad, el no poder deducirse desde el sentido o desde la razón. Por el mismo motivo se aceptan entonces los artículos todos y se rechazan todos. Quien niega un solo artículo ha de rechazar también todos los demás ya que, por la misma razón que se rechaza uno, hay que rechazar los demás. ¿Qué es lo que uno rechaza en este caso en último termino? Simplemente, él rechaza la autoridad de la Iglesia.

Si se dice que constituye un hecho el que, rechazando un artículo, persiste uno pese a ello en la convicción de que cree todos los demás igual que antes de pasar a negar uno solo, se acepta que uno diga eso; pero se añade que ello es experiencia o sensación privada nada más. Tal sensación tenida es indicadora además de que el tal no los acepta ya por seguir a la autoridad a la Iglesia que los señala, aceptándolos él en realidad por otro motivo. ¿Cuál es éste? Quedan ellos aceptados por la fe humana o adquirida; es decir, él es alguien que piensa u opina que los acepta. Y no puede olvidarse a este respecto que, en lenguaje ordinario, se entiende el creer como opinar. La fe de la que se habla de los artículos no es otra que la sobrenatural e infusa, gracia de todas formas indebida de Dios.

¿Qué le sucede a quien deja de creer un solo artículo de fe? El Aquinate tiene al tal como hereje. Y efectivamente lo es por haber perdido la fe toda sobrenatural e infusa. Destaco yo aquí este párrafo: "*Es claro que el que se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible asiente a todas las cosas que enseña la Iglesia. En caso contrario, no se adhiere ya a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino a la voluntad propia, si tiene las cosas que quiere de las cosas que enseña la Iglesia y no tiene las que no quiere. Y es claro así que no está preparado a seguir en todas las cosas la doctrina de la Iglesia el hereje que deja de creer con pertinacia un solo artículo de fe*"[60].

Fue efectivamente la enseñanza de la problemática del artículo de fe la que condujo a que Santo Tomás hablara en el siglo XIII muy breve, pero muy oportunamente, de la Iglesia. El hecho de que sea el artículo de fe (viejo) una verdad especialmente difícil para la vista, oscura en una palabra, lleva a deducir que el mismo no se acredita a sí mismo. Es preciso que él sea señalado

[60] "Manifestum est quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesiae docet; alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibilii regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam ecclesiae". II-II, q. 5, a. 3c.

desde fuera. Quien realiza tal indicación es Dios, a través de la Iglesia por supuesto, la cual es la que dice qué es y que no es artículo de fe, cuáles verdades son principios propios de fe, cuyo saber (el de todas ellas en particular) posibilita poder creer la revelación toda de fe; es decir, la que permite acoger todo lo que Dios propuso a los hombres.

Para creer como se debe hay que acudir ciertamente a la Iglesia y aceptar cuanto ella dice que es la fe. Ésta no se equivoca en lo relativo a lo que han de creer todos. ¿Qué es la Iglesia? De alguna forma se indica ya con claridad que son la Iglesia todos los poseedores de la fe verdadera; es decir, de la sobrenatural e infusa. Verdad es que no puede saberse fácilmente quién es un verdadero creyente; pero no hay duda de que recibieron un día la fe quienes tomaron las aguas del bautismo y, a menos que éstos la hubieran perdido en el camino por un pecado de herejía, siguen siendo fieles los tales. Por supuesto, es la Iglesia una comunidad de fieles. Y están dentro de ella por supuesto los bautizados.

Cuando Santo Tomás se preguntaba sutilmente si la Iglesia, los fieles todos, ha podido errar al contar los artículos de fe debido a que dicen unos que son doce, diciendo otros que son catorce, da una clara respuesta al decir que los cuenta de una y de otra forma la Iglesia, afirmando a continuación sin albergar duda alguna que no puede equivocarse ella al creerlos de una manera o de otra manera. Por uno y otro camino se cree entonces lo mismo. Posible es presumir aquí que Santo Tomás tiene muy presente que la Iglesia, toda ella, no puede errar en la fe: "*Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*" (Mt 16,18).

Aparentemente no pasa desapercibido en este momento un dato en la enseñanza del Aquinate referido a que, al redactarse un nuevo artículo de fe, ha de estar o participar allí, en la operación, quien posee la potestad suprema de la Iglesia, el Sumo Pontífice, al decir que la nueva ordenación del símbolo de la fe le corresponde precisamente al Papa. Se permite sugerir aquí uno que, si coloca Santo Tomás el acento en el obispo de Roma, lo hace por entender que está unido a la Iglesia, siendo su presencia absolutamente necesaria para que, después de la muerte de los Apóstoles, se siga sabiendo con certidumbre absoluta y bajo obligación qué es de fe y qué no es de fe. Por supuesto, no es el Papa la Iglesia toda; pero es cierto que, donde se halla el Papa, allí está la Iglesia. Y las cosas son así debido a que, si bien el Sumo Pontífice no es la Iglesia a solas (sin ningún obispo a su lado), actúa de veras éste en ella si tiene junto así a algunos. A la hora de saber qué es esa fe que tiene la Iglesia

y qué enseña la Iglesia hay que considerar si es ella la tenida por el Romano Pontífice.

Al señalar el autor de la Suma Teológica lo preciso que es que uno se adhiera a la Iglesia para poder creer como se debe los artículos todos de la fe al ser aceptados éstos en concreto solamente por decir ella cuáles son, no debe olvidarse que la Iglesia no hay más que una sola y que, si hubiera duda de cuál es ella, no hay otro signo más claro para conocerla que la presencia del Papa. Allí donde está él, allí se encuentra la Iglesia. Por cierto, por el bautismo se entrega la fe; pero no se da para siempre. Por desgracia hay quienes, con el paso del tiempo, abandonan la fe al caer en la herejía. Esto les ocurre ciertamente a quienes se adhieren pertinazmente a un error en la fe. No hay casualidad alguna. Quienes se apartan de la Iglesia lo hacen por negarse a aceptar la autoridad de la Iglesia. Y verdad es también que ellos no se oponen tanto a la Iglesia en sí cuanto al Sumo Pontífice. Pero no es posible aceptar la fe de la Iglesia si esa fe no es la del Papa.

2. Una única instancia suprema

Debido a que un artículo de fe es verdad revelada por Dios y está presente en la Sagrada Escritura lo que todos los llegados a la edad de la discreción han de saber por imponerlo así la Iglesia, se ha de preguntar quién posee en ella esta autoridad suprema. Y se dice aquí que ello le corresponde al Sumo Pontífice. Así las cosas, deben acoger todos sin dudarlo la redacción de un nuevo artículo de fe realizada por el Papa. Deben todos obedecerle, creerle y obedecerle. ¿Qué ocurriría si lo que el Papa hubiera definido y obligado a todos a creerlo con fe expresa estuviera equivocado? Sin duda alguna habría que reconocer entonces que la Iglesia toda se equivoca en la fe, prevaleciendo sobre ella las puertas del infierno (cf. Jn 16,18). La Iglesia toda se derrumbaría. Tal es la razón que lleva a sostener que jamás puede ocurrir esto en la realidad.

Necesita la Iglesia ciertamente de una instancia clara e indiscutible que diga cuál es la fe de forma correcta y obligatoria. Muy conveniente es que esa instancia resida en una sola y única persona. Tal es el Papa. Así las cosas, es muy comprensible entonces que, además de dejar la facultad de no cometer equivocación en la fe; es decir, el don de la infalibilidad, concediera Cristo a la Iglesia que hubiera alguien que obligara a creer eso a todos expresamente, sin discusión posible y sin apelación ulterior alguna. Y esa persona fue la que Cristo eligió: San Pedro. Y esa instancia ha de estar siempre en la Iglesia de este mundo. Se deduce entonces de ello que lo entregado al Príncipe de los Apóstoles ha de continuarse en un sucesor. Tal es hoy el obispo de Roma, el sumo Pontífice.

Cuando escribía Santo Tomás la Suma Teológica, s. XIII, todo el mundo aceptaba de buen grado la autoridad de la Iglesia. Un hecho es que este santo, como también los teólogos contemporáneos del mismo, no se preocuparon de legar a la posteridad una disertación grande o pequeña sobre el ser y la naturaleza de la Iglesia. A aquellos hombres medievales les parecía esto tan claro que no necesitaban ulterior profundidad ni mayor explicación. Ahora bien, un hecho es también que el Doctor Angélico no se limitó a hablar sin más de la Iglesia. Esto era lo que acostumbraban a realizar los de su tiempo. Él dio un paso al frente. Quiso señalar en concreto a quién de la Iglesia le correspondía mantener la unidad de la fe y de costumbres, redactar los nuevos artículos de fe en contra de las herejías. Y ahí es donde dio él la talla, al decir que eso le correspondía al Papa por ser él la autoridad última y suprema en la Iglesia. En otras palabras, no se quedó en las nubes abstractas en cierto sentido señalando que le pertenecía a la Iglesia. Debió barruntar él de alguna manera los problemas que podrían surgir un día en el futuro. Quiso ir hasta el final. Por eso, no dudó en decir que, en la Iglesia, le correspondía esto al Sumo Pontífice. Éste era la suprema autoridad.

Gozó ciertamente en el transcurso del declinar de la Edad Media cierta teoría con atractivo: la conciliarista. Se concebía en ella a la Iglesia como un régimen democrático y nuevo. La Iglesia era un pueblo, al frente del cual se hallaban los obispos. Uno de éstos obispos era precisamente el de Roma. Entendían los conciliaristas que Dios habría entregado la autoridad al pueblo, a la Iglesia, a los obispos, siendo luego esta Iglesia la que habría entregado la autoridad al Papa; pero se la habría dado condicionalmente; es decir, haciéndole a él responsable del ejercicio de la misma ante el concilio general de los obispos. Aquí, en semejante concilio, era donde estaría la autoridad toda y suprema. Se podía apelar, decían ellos, en las decisiones del Papa ante el futuro concilio, incluso en asuntos de fe. Y podría el concilio anular lo realizado por el obispos de Roma y definir de otra manera. En una palabra, el Papa se hallaría debajo de la autoridad del concilio general. Podría él ser depuesto por tal concilio.

Gracias a Dios gozaba ya de muy poca estima y aprecio al entrar en el siglo XVI esta teoría nueva de la superioridad del concilio sobre el Papa. De todas formas, el siglo XV pasó a la historia como el de los tres concilios: Basilea (1514-1518), Constanza (1431-1449)) y Ferrara-Florencia-Roma (1438-1445). Lo ocurrido en Basilea dio ciertamente alas a los conciliaristas; pero debe reconocerse también que el largo concilio de Basilea terminó desacreditando esta teoría. Lo sucedido en esta asamblea contraria a Roma hizo que muchos abrieran al fin los ojos y decidieran aceptar sin reservas

la enseñanza de que la suprema autoridad de la Iglesia residía en el Sumo Pontífice, no en el concilio general. A favor de la autoridad papal jugó un papel muy importante la unión con los griegos obtenida en el concilio de Florencia. Aunque fuera fugaz aquella unión, cierto es que fue todo un signo que los ortodoxos negociaran su unión con el Papa de Roma y no con los recalcitrantes basileenses.

Francia utilizó la teoría conciliarista en el siglo XV como medio de chantaje en contra de Roma. Se habló de ciertos privilegios de la nación francesa. Fue todo un grito de independencia sostener que los reyes de Francia no estaban obligados a someterse al Papa como lo estaban las demás naciones. El parlamento francés, así como la Universidad de París, se mantuvo adicta desde 1438 a la llamada Pragmática Sanción de Bourges. Tenía ésta ciertos resabios de conciliarismo en contra de lo que mantenía la Santa Sede. El rey francés tuvo la osadía de ingeniárselas incluso para que fuera convocado en 1511 un concilio que se reuniría en Pisa para deponer al Papa. Al no poder quedar abierto en esta ciudad italiana, se abrió en Milán. De todas formas, no pudo terminar allí éste su tarea. Sin pena ni gloria quedó trasladado a Lyón. De acuerdo con las teorías conciliaristas pretendía deponer este concilio al papa Julio II. Gran éxito tuvo en cambio el concilio de Letrán V convocado precisamente por Julio II y clausurado por su sucesor, León X (1512-1517).

En estos años donde funcionaban por una parte los rebeldes al Papa en Milán y en Lyón tuvo lugar la famosa discusión entre Tomás de Vío Cayetano, defensor de la autoridad suprema del Papa, y Jacques Almain que se oponía a ella. Fue en 1511 cuando publicó el primero aquel opúsculo suyo titulado *De auctoritate Papae el concilii*. Precisamente, al año siguiente (1512) le contestaba el segundo con una obra que se constituía en defensa abierta del conciliarismo y que se titulaba *De auctoritate ecclesiae et concilii.* Iba ésta en contra de Cayetano directamente. La lucha entre el italiano y el francés cesó muy pronto al morir Almain en París (1515).

Gran conocedor de Santo Tomás quedó siempre reconocido el cardenal Tomás de Vío Cayetano. Había compuesto éste entre 1507 y 1520 su famoso *Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás*[61]. Para 1516 tenía ya terminado lo referente a la *Secunda Secundae*[62]. Y no hay duda de que comentó la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. No hay duda de que tuvieron

[61] Cf. BAUER, R., *Cajetan, Thomaas de Vio*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1928) 875.

[62] Cf. HALLENSLEBEN, B., *Cajetan, Thomaas de Vio*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1994) 884.

muy en cuenta los salmantinos lo allí expuesto por el italiano. ¿Llegaron los salmantinos a entender lo expuesto por el Aquinate desde el filtro de Cayetano? Yo tengo muy presente lo escrito por R. García Villoslada: "*Admirador de Cayetano, sonríe irónicamente ante sus nebulosos metafisiqueos. Vitoria no fue un gran teólogo especulativo. Más que las cuestiones metafísicas, le atraían las morales y jurídicas*"[63].

De lo que dejó escrito el cardenal Cayetano en el artículo décimo de la cuestión primera me permito mencionar concretamente este párrafo: "*Por supuesto, supone el Autor que es algo muy verdadero ciertamente que el Papa solo está al frente de la Iglesia universal. Por eso, es él llamado y es también el Obispo de la Iglesia Católica. Es que la autoridad de la Iglesia universal y el concilio reside en el Papa principal y totalmente al determinar esas cosas que son de fe. Y aunque se propone en la duda primera que pueda el Papa errar en la fe como persona singular, no puede errar él sin embargo sobre la fe al juzgar y definir qué ha de ser tenido por la Iglesia. De esto se tiene el convencimiento debido a que confesamos todos que la Iglesia no puede errar por aquella palabra de Cristo*: Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo (Mt 28,20). *Y se tiene constancia que todos quedamos obligados a aceptar eso cuando el Papa determina judicial y definitivamente que algo es herético y que ha de ser tenido por la Iglesia como herejía*"[64].

El 16 de marzo de 1517 quedaba cerrado el concilio de Letrán V. En él se había obtenido claridad de que, al frente de la Iglesia toda se encontraba el Papa. De todas formas, como hace ver Vitoria en el final de su exposición del Ott. lat. 1015a (II-II, q. 1. a. 10) en 1526, no se había llegado a condenar allí el conciliarismo o la superioridad del concilio general. Por tanto, se podía seguir suponiendo que, si se llegara a comentar en los años venideros el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, ¿habría que seguirse la línea marcada brevemente por Cayetano; es decir, tendría que decirse que, debido a que el Papa es la autoridad suprema de la Iglesia debería

[63] García Villoslada, R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiática de España 4 (Madrid 1975) 2777b.

[64] "Autor namque supponit quod verissimum est, scilicet solum papam praeesse Ecclesiae universali. Vnde et Episcopus dicitur, et est Ecclesiae catholicae; autoritatemque vniuersalis Ecclesiae et concilii principaliter et totaliter residere in papa, in determinando ea quae sunt fidei. Et licet vt in primo proponitur dubio, papa vt singularis persona possit errare in fide vt papa tamen iudicando et diffiniendo quid tenendum ab ecclesia sit, de fide errare non potest. Quod ex eo conuincitur, quia omnes fatemur, quod tota ecclesia errare non potest, propter verbum Christi, Matthaei vltimo, Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus vsque ad consummationem seculi. Et papa determinante iudicialiter et diffinitive aliquid esse haereticum, et ab Ecclesia pro haeresi habendum, constat quod omnes tenemur, acceptare".

mantenerse que no podía errar el Papa en forma alguna al definir la fe y al ordenar el símbolo de la fe?

Y aquí no se responde a esta pregunta. Corrían desgraciadamente por entonces los acontecimientos a gran velocidad. Apenas terminado el concilio de Letrán V, hacía entrega el 31 de octubre de 1517 Martín Lutero († 1546) sus 95 tesis de protesta y ya empezaba a oirse poco a poco aquello que fue rechazado por León X: "*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*"[65]. En 1519, en la disputa pública de fray Martín contra Juan Eck en Leipzig, se atreve a decir fray Martín esto en público, que presenta H. R. Bainton así: "*Un simple seglar armado de la Biblia ha de ser creído más que el Papa o que el concilio que no la tienen*"[66].

¿Qué repercusión tuvo en sí misma esta afirmación de fray Martín? Ciertamente, esta irrupción impidió estudiar tranquilamente lo que había dicho el concilio de Letrán V al ser preciso acudir cuanto antes a estudiar las propuestas radicales del profesor de Wittenberg, el cual no sólo se oponía a la autoridad suprema del Papa, a la autoridad infalible del concilio general con el Papa, sino que rechazaba incluso de plano la autoridad de la Iglesia. Sólo se atenía él a la autoridad de la Sagrada Escritura. No se necesitaban papas, ni concilios, ni Iglesia, venía a decir, él para obtener la salvación. Lo decisivo era la sola fe al ser, según él, tal la afirmación de la misma Sagrada Escritura. Lutero aparecía por entonces en todo momento dispuesto a lo que dijera la Iglesia, siempre y cuanto pudiera él comprobarlo desde la sola Sagrada Escritura. Al parecer entendía por ejemplo que cualquiera podía redactar un nuevo artículo de fe. Al mismo le bastaba con acudir a los Libros Sagrados. Allí estaban los artículos a la vista. Al parecer, eran fáciles de ser distinguidos por cualquiera. Redactar para él un nuevo artículo de fe consistía al parecer sólo en ir a la Biblia, encontrar un artículo de la fe allí, extraerlo de ella y proponerlo a todos. Nadie podría oponerse al mismo. No hacía falta entonces la Iglesia, el concilio general con el Papa o el Papa sin el concilio.

¿Qué hacen entonces algunos teólogos? Dejan ellos aparcadas las discusiones con los conciliaristas, hasta un momento más propicio y más tranquilo. Ante la ruptura provocada por el protestantismo con Roma es preciso actuar con prudencia. ¿Cómo puede ser combatido eficazmente el lutera-

[65] "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.

[66] "Un semplice laico armato della Bibbia debe essere creduto piú del papa o del concilio che non l'abbiano". BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960) 89.

nismo si se abre un segundo frente con los concilaristas aunque sean ellos en realidad muy pocos? El conciliarismo ha quedado para cuando aparece Lutero reducido prácticamente a la Universidad de París, a los llamados parisienses. Da la casualidad que éstos aceptan dos cosas. La primera, que hay que definir la fe, incluso artículos nuevos de fe y que ello puede hacerlo el concilio general con el Papa. Así las cosas, no merece la pena tratar de momento sobre la cuestión de si el Papa puede definir la fe a solas, sin reunir el concilio. Ya llegará el momento de tratar este problema.

La segunda es que, en el concilio general en armonía con el Papa, se halla la autoridad suprema de la Iglesia. Es que las decisiones son firmadas por el Papa. Así las cosas, tampoco debería por los días que corrían por entonces, aventurarse uno a abrir en segundo frente de discusión defendiendo la suprema autoridad del Papa. Tiempo había de haber también pasado el ciclón del protestantismo para resolver esta cuestión. Hay sin duda otros que, admitido este planteamiento, piensan que, sin establecer una controversia directa con los parisienses, se debe enseñar claramente tanto que el Papa puede definir la fe (incluso un artículo de fe) sin reunir el concilio, como que ha de quedar siempre claro que la autoridad suprema de la Iglesia está en el Sumo Pontífice.

3. Doctrina común y doctrina de escuela

¿Pudo Francisco de Vitoria exponer todo lo que él quería en su primer año de catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca (1526)? En la primera cuestión que le tocó afrontar a él ocurría que terminaba ésta con el artículo décimo. Si él seguía a Santo Tomás, como lo hacía de hecho en sus años de profesor en París y en Valladolid, tenía que exponer la cuestión concreta de que la autoridad suprema, necesaria para imponer a todos un nuevo artículo de fe. Tenía que decir que ella residía en el Papa. ¿Se le permitió a Vitoria hablar de esto desde su cátedra salmantina? ¿Qué obstáculo le habría salido al paso a él si no puedo hablar de ello? Yo pienso que estaba obligado el profesor de Prima a explicar la doctrina común y debía tener claro que no se le permitiría jamás exponer en tan excelsa cátedra una opinión, por sólida que fuera ella.

Al parecer se consideraba por entonces en Salamanca que la defensa del primado del Papa no pasaba de ser opinión muy sólida, concretamente de Santo Tomás; pero no tanto como para ser clara verdad de fe. Aquello era opinión de escuela, de vía o de corriente, de la tomista. Y pienso, lo mostraré más adelante en el epílogo que, posiblemente, se le prohibió a fray Francisco tratar esta cuestión ante sus alumnos; es decir, hablar de si la suprema autoridad reside en la persona del Sumo Pontífice.

Tal como se expresa el catedrático de Prima al hablar del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* en el Ott. lat. 1.015a, se encuentra él en un terreno donde no puede decir que el Papa es la suprema autoridad en la Iglesia, limitándose sólo a sugerir entonces que ello es así probablemente. Y las cosas son de esta manera por ser considerada esta enseñanza como opinión de escuela, no doctrina común. Tampoco puede descartarse que se le vetara a Vitoria hablar en su clase de Salamanca de algo que no fuera aceptado por todos entre los católicos como doctrina común, lo cual viene a ser prácticamente lo mismo. Decían de hecho por entonces los doctores de París, partidarios del conciliarismo, que ellos eran católicos a todos los efectos, a pesar de oponerse tenazmente a compartir eso de que fuera el Papa la autoridad suprema.

Vitoria podía exponer la infalibilidad del Papa y del concilio, lo cual entraba ciertamente de lleno en la materia del artículo décimo (II-II, q. 1). Ahora bien, ¿cómo podía realizar esta exposición si no podía llegar hasta las últimas consecuencias; es decir, a mantener esto desde la sólida base de que estaba precisamente en las solas manos del Papa la autoridad suprema? Es probable que se le dijera a fray Francisco en Salamanca que lo decisivo era afirmar que existía una instancia clara en la Iglesia desde donde podía redactarse, si era necesario, un nuevo artículo de fe. Así las cosas, y al necesitar este concilio general de la armonía con el Papa, se salvaba que, en tal redacción, estaba la autoridad suprema de la Iglesia. Allí estaba la aprobación del Papa. En una palabra, dados los tiempos que corrían, no parecía ciertamente muy aconsejable tratar abiertamente y como doctrina católica que el Papa fuera tal autoridad suprema.

Y era por otra parte verdad que resultaba por entonces muy conveniente exponer la infalibilidad de la Iglesia, del concilio y del Papa, sin tener que acudir a la verdad del primado pontificio y sin poder argumentar asimismo que, si se aceptaba que el concilio general en armonía con el Papa era infalible y poseía la autoridad suprema, no había por qué avanzar más de momento. Estando así las cosas, hay que reconocer que no es ya Santo Tomás el punto de referencia. Y no lo es debido a que no se explica al Aquinate en su totalidad. Así las cosas, tampoco podía seguirse la argumentación de Cayetano consistente en llegar a la infalibilidad de las verdades de fe definidas o redactadas por el Papa gracias a que ellas habían sido proferidas, e impuestas incluso, por quien era el poseedor de la autoridad suprema en la Iglesia

Este estado de cosas permite preguntar por casualidad aquí si fue admitida en todo momento en Salamanca la Suma de Santo Tomás como libro

de texto de hecho sobre el que comentar sólo en cuanto contenía la doctrina común. Dicho de otra manera, como había dentro de esta obra del Aquinate doctrina de escuela, vía o corriente, debería abstenerse el catedrático de comentarla o enseñarla. La exposición de tal doctrina de escuela del Doctor Angélico correspondía a la cátedra de Santo Tomás o del tomismo, la cual estaba situada precisamente en el convento de los dominicos, San Esteban. Y uno entiende que, puestas así las cosas, en modo alguno debería consentir la Universidad que se expusiera como doctrina común algo que era tenido como doctrina de vía.

En el caso concreto del primado del Sumo Pontífice y, al parecer era tal el planteamiento de Vitoria, debería exponerlo él desde su cátedra en 1526 debido a que no era ello una opinión tomista más, sino doctrina común recogida precisamente en la Suma y que, tarde o temprano, habría de ser reconocida como tal. El hecho de que hubiera sido el Aquinate uno de los pocos, o el único quizás, en exponer abiertamente que la suprema autoridad del Papa residía en el Sumo Pontífice, no convertía a estasu doctrina o enseñanza en una mera opinión. Ello podría defenderlo él con todo derecho en su cátedra y ante los alumnos, por ser doctrina común. ¿Se le permitió al menos a Vitoria aludir al tema, informar a sus alumnos con brevedad sobre lo que, presumiblemente, no se le consentía exponer con amplitud? Yo tengo esto como posible.

Existe constancia de que, en el Ott. lat. 1.015a, pudo dar respuesta Francisco de Vitoria brevemente ante sus alumnos a la pregunta concreta de si pertenecía de veras al Sumo Pontífice determinar el símbolo de la fe; es decir, si podía ordenar o imponer a todos una obligación, la de creer expresamente esta materia. Ante ella respondió él con otra pregunta, con ésa de que, si se basta el Sumo Pontífice sin el concilio para determinar aquellas cosas que son de fe, ¿por qué nunca hizo él tal cosa; es decir, nunca llevó a cabo la determinación del símbolo sin reunir el concilio? Aquí presupone absolutamente fray Francisco de salida, dando ello entonces como incuestionable, que el Sumo Pontífice es capaz de determinar de fe y de imponer a todos una concreta obligación en cuanto a la fe expresa sin reunir el concilio. Y a continuación, da él a entender a sus alumnos que, según Santo Tomás, no está la cuestión en dedicarse uno a probar si es o no es infalible el Papa sin el concilio en materia de fe, sino en si la potestad de éste alcanza también a la ordenación del símbolo; es decir, a si puede redactar un nuevo artículo de fe incluso. ¿Debería decirse entonces acaso que tiene el Papa autoridad ciertamente en la fe; pero que la tiene sólo para cosas que son más pequeñas, no para las que son mayores, como lo es concretamente la redacción de un artículo de fe?

Poco cuesta imaginar hoy que en 1526, año por en el que Vitoria expuso lo existente en el Ott. lat. 1.015a, hubiera todavía católicos, los parisienses por ejemplo, que mantuvieran resabios de conciliarismo y entendieran que es poseedor el concilio general (juntamente por supuesto con el Papa) de algo que no tiene el Papa sin él, hasta el punto de que puede hacer algo el concilio general en materia de fe y de costumbres que no puede realizar a solas el Papa al necesitar algo para tal realización; es decir, convocar el concilio y actuar al lado del mismo. Así las cosas, falta poco entonces para imaginar que digan los que sostienen que lo más importante en materia de fe es el artículo añadan que debe ser lo hecho siempre por el concilio en armonía por supuesto con el Papa, pasándose así a imaginar que es precisamente competencia de suyo del concilio esta operación. Poco falta entonces de veras para imaginar que es el concilio general, los obispos, quien concede al Papa, por razones prácticas únicamente, poder resolver asuntos de fe de menor importancia, así como decir que nunca le concede el concilio general al Papa resolver los problemas mayores de fe; es decir, poder redactar un artículo de fe.

Toda esta exposición de Francisco de Vitoria en 1526 tiene el objetivo de manifestar breve y claramente que, en cuanto a la infalibilidad de asuntos mayores y menores, lo tiene todo en sus manos el Papa. Todavía más, manifiesta que la raíz y el fundamento de por qué acierta siempre el Papa al exponer como tal la fe en orden a que todos la crean no reside últimamente en que éste sea la autoridad suprema de la Iglesia, que ciertamente lo es, sino en que el infalible es él y desde él son infalibles los demás; es decir, la Iglesia. Para Vitoria era esto al parecer tan claro que le pareció hasta una redundancia recordar aquellas palabras de Cristo a Pedro: "*Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*" (Mt 16,18).

Y aunque sea uno pesado al insistir aquí una vez más en esto, se ha de estimar oportuno señalar manifiestamente algo incluido en lo ya dicho, que la infalibilidad del Papa no es una consecuencia, sino que es un principio. No viene la misma entonces como resultado de una deducción a partir de la existencia de la autoridad suprema del Papa tal y como podía deducirse ligeramente de la exposición de Santo Tomás en el famoso artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Se está en este caso ante un principio; es decir, ante una verdad directamente revelada por Dios y presente en la Sagrada Escritura. En este comentario al artículo décimo de Vitoria ha de verse entonces cómo este profesor indica que podría haber regido Dios muy bien la Iglesia por más de uno; es decir, por un senado o colegio de obispos, en vez de hacerlo por un obispo solo, el Papa, debiéndo aceptarse también

que, en orden a que la fe sea la misma en todos los tiempos y en todas las tierras, se hace precisa la existencia de uno solo que posea el ser infalible y sea capaz de disipar definitivamente las dudas todas. Y eso es lo que hace ciertamente el Papa. Se está entonces aquí ante una verdad que es diversa ciertamente de otra que es también verdad; es decir, de la que el Papa es la autoridad suprema de la Iglesia entera.

En lo que se expone a continuación conviene tener presente que no se ha de confundir redactar un nuevo artículo de fe y definir la fe. Por supuesto, toda redacción de un artículo consiste en dos operaciones. Por una parte se define algo como de fe sin incurrir en error. Por otra parte, a ello se le añade la imposición de una obligación; es decir, el saber en adelante lo que se ha definido. Ello no puede ignorarse. Definir una verdad de fe no conlleva automáticamente el conocimiento expreso de la verdad que ha sido definida como tal. Ella puede ser ignorada. Ahora bien, si verdad es que todo lo que le pertenece a la definición de fe le corresponde también a la redacción del artículo, no se puede decir que todo lo que le corresponde al artículo le pertenece a la simple definición de fe. Y se dice esto aquí debido a que cuanto sigue a continuación parece corresponder a la infalibilidad y no al primado, queriendo manifestar aquí que ello entra de veras en el primado en cuanto es el Papa siempre quien interviene con el concilio y sin concilio general a su lado, tanto en la definición simple de fe como en la redacción del nuevo artículo de fe.

4. Cuestiones mayores y menores

Al centrar fray Francisco la atención concretamente en la infalibilidad del Papa en materia de fe, y ello ocurre en la redacción del artículo de fe en el hecho concreto de que él no puede equivocarse, carece en cierta manera de importancia la distinción entre asuntos pequeños y grandes de fe. Lo decidido como de fe por el Sumo Pontífice, sea ello grande o pequeño, es de fe en definitiva y nada más habrá que decir al respecto. Nadie puede contradecirlo. Es cierto que esta rotunda aseveración hace aflorar determinadas objeciones que inclinarían a aceptar que no puede hacerse desaparecer esa distinción entre lo que el Papa puede sin el concilio y lo que puede juntamente con él. Quedan reducidas estas objeciones a dos. En la primera se pregunta por qué hay ocasiones en las que el Papa ha de convocar el concilio para definir de fe. Es la segunda si él tiene algo de lo que carecen los demás, por no habérselo revelado Dios a ellos y habérselo revelado al Papa.

A la primera objeción podría responderse ya, y así lo hace Vitoria, recordando la conveniencia y utilidad de que determinadas verdades no las definiera o redacta el Sumo Pontífice a solas, sino que hiciera esto el

mismo juntamente con el concilio general. Es verdad que, reunidos los obispos en concilio general y al ser realizado todo juntamente con el Papa, aparece ante los demás la definición de fe como muestra de la unidad de todos los que enseñan, quedando el pueblo impresionado ciertamente ante este espectáculo de unidad. Sirve además semejante reunión también para que los obispos tomen conciencia de lo que han de predicar unánimemente, quedando robustecida de esta manera la unidad de la fe por el mundo entero.

A la segunda objeción se le responde de inmediato que la fe que determina infaliblemente el Papa jamás es nueva respecto a lo enseñado por los Apóstoles desde el principio. Como todos los salmantinos del siglo XVI enseña Vitoria que todo cuando atañe a la fe que debe ser creída por todos se halla en la Sagrada Escritura expresa o implícitamente. Cuando se define una verdad de fe, nada se añade a lo entregado públicamente por los Apóstoles a la Iglesia toda, la cual lo conserva. Además, ello se extrae desde lo existente en la Escritura Sagrada. Cuando el Papa define o redacta algo de fe, nada inventa o innova, limitándose a decir que tal es lo predicado públicamente por los Doce. Y gracias a la definición pontificia resulta entonces ello es lo que se ha tenido siempre y lo que, en consecuencia, se ha de tener en el futuro. Se trata de lo realmente comunicado ante todos por los Apóstoles.

Estas dos respuestas dadas a las objeciones, ¿no hacen nacer acaso la sospecha de que no puede hacerlo el Papa todo a solas y de que existen algunas cosas que tiene que hacerlas él a través del concilio? De veras, hay ocasiones en las que el Papa tiene la obligación de reunir el concilio general, aunque no hay que exagerar en este punto hasta tener que decir también que tiene el concilio general algo que no posea el Papa sin el mismo. A una definición concreta de la fe no se llega de forma automática. El hecho de que el Papa pueda determinarlo de suyo todo no significa que pueda realizarlo en cualquier momento y de cualquier manera. Queda obligado éste a comportarse ciertamente en la definición de forma conveniente y adecuada. A la definición se llega tras un determinado proceso, que dura más o menos. Unas veces resulta fácil cumplir este proceso. Otras veces surgen complicaciones en el mismo, resultando su caminar arduo de verdad.

Goza por supuesto el Papa a la hora de definir de la asistencia del Espíritu Santo, el cual no permitirá que se equivoque el Sumo Pontífice al definir; pero ha de recorrer él previamente un camino de indagación. Debe utilizar todos los medios a su alcance. Ha de obrar con la debida diligencia.

Sirviéndose adecuadamente de tales medios debe llegar a saber la verdad y a definirla. Así las cosas, habrá de estudiar él lo que ha sido tenido siempre por todos en la Iglesia en el punto de hecho debatido. Ha de buscar en la Sagrada Escritura lo que se ha de definir. Este trabajo puede realizarlo a solas por supuesto; pero es algo más lógico reconocer que lo realice también sirviéndose de personas que le ayudan. Y puede ocurrir asimismo que el propio Papa quiera que le ayuden los obispos todos del mundo reunidos en concilio general. De veras, hay ocasiones en las que el hecho de tener que poner el Papa la debida diligencia conduce a que esté obligado a tener que reunir el concilio. Ahora bien, el tener que hacer esto no resulta del hecho de que el concilio posea algo que no tiene el Papa. Por ejemplo, si el Papa pensara que ha de consultar para una determinada definición de fe a un concreto teólogo, no podría decirse que tiene éste algo que el Romano Pontífice no posee en realidad.

Insiste de veras Vitoria en que, dentro de la diligencia debida que, siempre ha de cumplir en su tarea el Sumo Pontífice antes de definir de fe, se halla el que la definición de fe se realiza desde la Sagrada Escritura; es decir, por encontrarse efectivamente ello en los Libros Sagrados. ¿Cómo llega el Papa a extraer una verdad de fe desde la Sagrada Escritura sin incurrir en equivocación, acertando en lo que entonces realiza? ¿Ha recibido acaso alguna ayuda especial que le ha venido de forma extraordinaria? No hay por qué colocar algo extraordinario y fuera del curso de la naturaleza para extraer algo desde la Sagrada Escritura con total acierto. Realizar esta operación está en principio al alcance de todos. Pueden todos acertar en principio desde el estudio de la Sagrada Escritura, desde el teólogo más instruido hasta la vieja incluso más ignorante, a la hora de adquirir certidumbre de que algo se halla en la Sagrada Escritura. Ahora bien, no se puede deducir de este hecho que no posea el Papa algo que no pueda tener cualquiera de los mortales. El Sumo Pontífice tiene además el no poder equivocarse al redactar, debido a que a él le asiste el Espíritu Santo, el cual no le permitirá que se equivoque al definir.

¿A qué se debe en último término la ausencia de error absoluto en las definiciones de quien tiene el poder supremo en la Iglesia? Vitoria señala a este respecto que ello no es debido a que el Papa actúe como se comportaron en la antigüedad los profetas en el Antiguo Testamento; es decir, recibiendo una concreta revelación nueva de Dios que los demás no habían tenido oportunidad de conocer. Por supuesto, definir de fe no es lo mismo que hacer la Sagrada Escritura. Es esto algo que no puede hacer hoy el Papa, sin concilio ni con concilio. Además, tampoco es absolutamente necesario que Dios le

haga saber de modo extraordinario al Sumo Pontífice de dónde y cómo ha de extraer la verdad de fe desde la Sagrada Escritura. Lo que éste precisa es ciertamente estudio, discusión y oración. Desde el esfuerzo es como viene después la ayuda del Espíritu Santo dejándole definir al Papa de forma que no se equivoque.

Ahora bien, ¿qué ocurriría si el Papa se atreviera a definir en un caso dado algo como verdad o error en la fe sin haber puesto previamente la debida diligencia? Vitoria se limita a decir aquí que, si el mismo se atreviera a definir y definiera de hecho, habría definido correctamente y lo definido sería infalible. Es que, si no hubiera puesto él la debida diligencia, no le habría permitido definir el Espíritu Santo. Se lo habría impedido. Se deduce de esto entonces que no puede contradecirse una definición papal por ninguno de los cristianos. Queda ello en pie, no por el hecho de que el mismo pueda definir lo que quiera, como quiera o cuando quiera, sino por el hecho sencillo de que lo definido está de acuerdo con la Sagrada Escritura. Ello se debe a que, pese a que parezca a simple vista no haberse puesto la debida diligencia, no hay duda de que ella se ha puesto efectivamente. En una palabra, existe certidumbre absoluta de que ello se ha realizado por el hecho de que el Espíritu Santo no ha de permitir que el Papa se equivoque al realizar tal definición.

¿Se puede aceptar que, en un caso concreto, podría definir el Sumo Pontífice algo inaceptable, absolutamente inaceptable? ¿Qué se ha de decir al respecto? Una cosa es admitirlo como posible en teoría; pero se debe reconocer entonces que ello es del todo imposible en la realidad. Uno puede responder que, si ello ocurriera, tal cosa no debería ser aceptada. Ahora bien, ha de añadirse que nunca ha de ocurrir esto en la realidad debido a que el Espíritu Santo no ha de permitir que suceda en ocasión alguna. No se puede extraer en forma alguna la conclusión de que el Espíritu Santo se hubiera descuidado y permitido que la Iglesia toda se equivocara al tener todos que estar en lo que dijera el Papa. En la hipótesis incluso de que llegara el Sumo Pontífice a establecer algo inaceptable sin impedirlo el Espíritu Santo, queda todavía la salida de que éste se ocupara de que todos los cristianos rechazaran tal definición. Ante tal rechazo habría que reconocer de inmediato que quien definía era un hereje y, por su herejía pública, sería él privado por los medios oportunos de la dignidad pontificia. Cristo prometió a San Pedro que las puertas del infierno no prevalecerían contra la Iglesia (Mt 16,18). Por supuesto, si se equivocara toda la Iglesia, desfallecería ella automáticamente. El Espíritu Santo tiene la misión de proteger a la Iglesia e impedir que prevalezcan contra ella las fuerzas del demonio.

¿Qué es eso de redactar un nuevo artículo de fe? Como se ha dicho aquí con interioridad, ello no es sólo decir sin error que algo se halla efectivamente en la Sagrada Escritura. El artículo conlleva además una imposición obligatoria para todos los que han alcanzado la edad de la discreción. Por supuesto, esta imposición le corresponde al que es poseedor de la autoridad suprema en la Iglesia. Hay ahí un ejercicio de poder que sólo puede ser realizado por el que es el primado de todos los cristianos. Se requiere más para redactar un artículo de fe que para definir una verdad simple de fe. Por supuesto, todo lo que se requiere para definir una verdad de fe ha de cumplirse para redactar un artículo. Así, ¿define ciertamente el Papa algo como de fe cuando ello versa sobre la fe y permite el Papa que sea leído en la Iglesia? Aquí insiste Vitoria en que ha de tenerse como definición de fe lo que el Papa determinó y decretó que es de fe. Y llama él la atención sobre eso de que no basta con que el Papa hubiera determinado algo como verdadero, debido a que, para que ello sea de fe, ha de ser determinado que es de fe. Dentro de la fe, ¿quedan incluidas las costumbres? Aquí se limita el profesor de Prima a decir que quizás (*fortasse*) la materia de fe se extiende también a las costumbres. Llama la atención que Vitoria coloque aquí este adverbio *quizás*; pero ello se explica por entender él tal adverbio referido a una forma muy amplia de hablar de costumbres.

Llama poderosamente la atención en esta exposición de Vitoria, como en las otras suyas, así como en los demás salmantinos del siglo XVI, que no aparece la pregunta concreta en ella de si puede redactar el Papa con su potestad suprema un artículo de costumbres. Me permito decir yo aquí a título personal que es muy posible que ello no lo expusieran estos teólogos debido a que jamás había sido redactado en el pasado un artículo de costumbres. Opino que esta ausencia no debería eliminar en modo alguno la posibilidad de que, si a ellos se les hubiera hecho esta pregunta, hubieran respondido que, efectivamente, tal poder reside en la potestad suprema del Papa. Por eso, cree uno que es oportuno decir aquí lo mismo que se ha dicho en el párrafo anterior, que todo lo que dice Vitoria respecto a una definición de costumbres lo diría él seguramente de una redacción de un artículo.

Tiene fray Francisco eso en concreto, que no puede errar el Papa en las cosas que pertenecen a las costumbres, de forma que no establezca cosas que son perniciosas, a pesar de que pueda establecer cosas que fuera quizás mejor no establecerlas. De esto se deduce que el adverbio *quizás* puesto en 1526 sobre las costumbres quiera significar simplemente que puede establecer costumbres donde no se equivoca, siempre y cuando no se digan tales esas cosas que habría sido mejor no haberlas establecido. Verdad es

que esto segundo no fue establecido para que permaneciera siempre. Fue colocado condicionado a las circunstancias concretas de tiempo y de lugar; es decir, que nunca se estableció como algo de costumbres. En consecuencia, no quedó establecido como infalible y perdurable en sí mismo para siempre.

De nuevo se vuelve a llamar la atención en este momento sobre lo ya dicho. El artículo de fe puede ser redactado por el concilio general, lo cual quiere decir que lo redactado es una verdad de fe por una parte y que es algo que obliga a todos. La imposición de una obligación corresponde al Papa al ser él quien posee la autoridad suprema; pero, ¿le corresponde siempre a éste solamente el no equivocarse en la fe? Y uno piensa ahora en el hecho de que los artículos nuevos de fe, el de la divinidad del Hijo redactado en el concilio de Nicea I (325) y el de la divinidad del Espíritu Santo redactado en el concilio de Constantinopla (381), fueron realizados conjuntamente por los obispos reunidos en armonía con el Papa. ¿Cómo actúan en la definición de la fe los obispos en un concilio general? ¿Son ellos consejeros del Papa o son además también verdaderos jueces?

Y mantiene Vitoria que son ellos verdaderos jueces. En modo alguno son consejeros del Papa. Su papel va más allá de asesorar al Papa. Por ejemplo en la fe, sin ser ellos quienes definan de hecho juntamente con él, haciéndolo todo únicamente éste. Y es aquí donde añade el profesor de Prima eso de quedar obligado el Papa, una vez dentro del concilio, a seguir a la mayoría a la hora de definir. ¿Cómo ha de ser tomado esto? Al parecer no debe entenderse jamás de que tienen los obispos algo que no posea el Papa de modo que pueda decirse que tal verdad no la hubiera definido jamás él a no ser si ella no hubiera sido sostenida mayoritariamente por los obispos. Tampoco basta decir aquí que es acto del todo comprensible que, si el Papa quiere oír el parecer de los obispos en un caso concreto, siga obligatoriamente lo que dice la mayoría. Por otra parte, el hecho de que sean los obispos verdaderos jueces en el concilio no lleva a tener que decir que tengan algo superior al Papa y que éste no posea en modo alguno. Simplemente, es ello algo que cae dentro de la prudencia que ha de utilizar el Sumo Pontífice. Hay ciertamente un momento en el que le es preciso al Papa hacer uso de los obispos por determinadas y concretas razones como jueces que definen. En ese momento, y si todo se ha realizado correctamente, no puede menos el Sumo Pontífice que atenerse a que, para que la sentencia sea tal, de todos, tenga que seguir él la decisión de la mayoría.

EPÍLOGO

¿Fue de veras Vitoria un conciliarista? A esta pregunta pretendió responder en 1947 J. de Jesús María[67]. Es un hecho que este teólogo salmantino se formó filosófica y teológicamente en la Universidad de París y es sabido de todos también que este centro académico defendió tenazmente la superioridad del concilio general sobre el Papa. Así las cosas, fácil es imaginar que quienes estudiaran como Vitoria en París se colocaran cercanos al cociliarismo. No hay constancia por otra parte de que fray Francisco hubiera dedicado alguna de sus *relecciones* a este tema, al primado del Sumo Pontífice. Es cierto con todo que él impartió quince *relecciones.* Sólo se conocen los textos de trece de ellas. Se desconocen dos textos, el de la primera *relección* que impartió el maestro en 1527 y el de la última que expuso en 1543. ¿Pudo corresponder una de estas dos a la materia que el catedrático de Prima tenía que exponer solemnemente, a la manera por supuesto de *relección*, sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, sobre ése que se enuncia de si corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe? La pregunta no puede ir desencaminada del todo ya que explicó Vitoria en Salamanca durante el curso de 1526-1527, en el de 1534-1535 y en el de 1542-1543 la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

La materia de las *relecciones* se tomaba, es un hecho, de lo que le correspondía exponer cada curso al catedrático. Eran las *relecciones* repasos o repeticiones solemnes. Solía aprovechar el profesor ese su deber de impartir la *relección* para ofrecer a la Universidad en sesión pública una disertación sobre un tema de actualidad y de hondura teológica, el cual ya había expuesto él antes privadamente en la clase de cada día a sus alumnos. Así las cosas, ha de ser en principio del todo correcto tratar de averiguar si expuso en clase este tema pertinente a la materia del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Empleaban ocho años ciertamente los profesores de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca en explicar la teología toda común; es decir, la Suma Teológica más lo que se conoce como suplemento, ya que el Aquinate dejó esta obra inconclusa. La cuestión primera de la *Secunda Secundae* la expuso Vitoria en tres ocasiones, en los cursos de 1526-1527, 1534-1535 y 1542-1543. Existen hoy cinco manuscritos vitorianos de estos cursos. Tres de ellos llevan fechas de inicio: Ott. lat. 382 de la Biblioteca Vaticana de Roma, Ms. 43 Universidad de Salamanca y 1.735 de la Real Biblioteca de Madrid. A ésos hay que añadir otros dos, el Ott. lat. 1.015a de la Vaticana y el

[67] Cf. *Francisco de Vitoria conciliarista*: Ephemenides Carmeliticae 1 (1947) 103-148.

Ms. 49 de Salamanca. Ellos no llevan fecha. De la comparación de los unos y de los otros resulta que contiene con toda probabilidad el Ott. 1.015a la exposición del curso de 1526-1526. La de 1534-1535[68] corresponde a estos tres manuscritos: Ott. lat. 382 y Ms. 43 y 49. Al ms. 1.735 le pertenece la explicación de 1542-1543.

Entre estos códices de Francisco de Vitoria obtiene ciertamente la primacía el Ms. 43 de Salamanca. Fue editada su transcripción en 1930 por V. Beltrán de Heredia. Se está aquí ante un códice muy claro. Fue escrito con elegancia. No hay duda por otra parte de que quien lo compuso era alumno aventajado. Por supuesto, nada dice este manuscrito de la problemática del primado del Papa. Ante la presencia de un códice tan hermoso cuesta dirigir la vista a los otros dos: al Ott. lat 382 o al Ms. 49. Por supuesto, entrometerse en la lectura y transcripción del códice vaticano era todo un riesgo a causa de su dificultad. Bastaba, se pensaba, con echarle a éste un vistazo para comprobar que, efectivamente, seguía el mismo trayecto que el Ms. 43. Aparentemente, lo que decía el uno lo decía también el otro. Por otra parte, aunque se advertía al instante que el Ms. 49 no seguía el curso de los anteriores en todo, se ha escrito que el mismo había sido confeccionado después de 1534. Como el mismo no coincidía en modo alguno con el Ms. 1.735 de Madrid que era de 1542, se le colocaba como perteneciente al curso de 1534-1535, añadiendo que las diferencias se explicaban debido a que el 49 era una copia y que el copista habría hecho por su cuenta determinados añadidos[69].

En el inicio del Ms. 1.735 de Madrid se escribe en el folio primero que da comienzo fray Francisco los comentarios a la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, concretamente el 18 de octubre de 1542. Verdad es que, por entonces encontraba este profesor muchos problemas para poder asistir a clase a causa de su mal de gota; pero se le facilitaron las cosas para que pudiera venir a explicar a la Universidad en el curso de 1542-1543. Se le permitió explicar además a la hora de Tertia y que lo hiciera sólo durante una hora. Por cierto, salvo algunas ausencias, consta que pudo explicar sus lecciones durante todo el año[70]. ¿Expuso entonces Vitoria en el artículo décimo la materia sobre el primado del Papa?

A este respecto debe decirse que no hay de esta materia ni rastro en su enseñanza diaria. ¿Se debe ello a que, al reducírsele el tiempo de la lección,

[68] Es duduso que el ms. 49 sea del curso de 1534-1535. De ello se hablará aquí.

[69] Cf. BELTRÁN DE HERDIA, V., *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.* (Madrid-Valencia 1928) 92.

[70] Cf. BELTRÁN DE HERDIA, V, V., *Francisco de Vitoria.* (Barcelona- Madrid 1939) 142.

prescindió él de impartir esta materia? Yo creo que no se debe a ello tal carencia. Apenas iniciada la exposición del artículo décimo, precisamente cuando fray Francisco se halla planteando la pregunta de quién es la que tiene mayor autoridad, la Sagrada o la Iglesia, no termina la exposición y el manuscrito no trae más materia de este artículo décimo. ¿Qué ha pasado entonces? Yo me inclino a pensar que Vitoria, posiblemente por la enfermedad que padecía, no pudo explicar esta materia. Correría entonces esta exposición sobre lo que restaba a cargo del sustituto; pero, así las cosas, poco cuesta imaginar también que si ella la transcribió el que confeccionaba el actual Ms. 1.735, la colocó en un cuaderno distinto, ya que no querría confundirla con la de fray Francisco.

La sorpresa la da ciertamente el Ott. lat. 1015a; es decir, el que transmite con toda probabilidad, la primera exposición de Vitoria, la del curso de 1526-1527. Como ha se ha expuesto aquí ya, hace mención el catedrático de Prima en este códice de la disputa existente entre los partidarios de la suprema autoridad el Papa y los que defienden que tal autoridad corresponde al concilio general. Y no esconde ahí fray Francisco cuál es su parecer al respecto. Abiertamente enseña él que encuentra frívolas las razones de los que se decantan por la superioridad del concilio frente a la del Papa por el simple hecho de que un hombre solo pueda equivocarse más fácilmente. Por supuesto, esto es ya en sí muy dudoso. Además, cierto es que, si se admite que el Espíritu Santo asiste al que tiene la autoridad de redactar un nuevo artículo de fe, resultará que puede dirigir la Iglesia tanto un hombre solo como un equipo de ellos, cual es el caso del concilio general. De esta su breve exposición se deduce además que trataría de buena gana de este tema Vitoria en otro lugar. En una palabra, no hay por qué descartar entonces que arda él efectivamente en deseos de exponer este tema. ¿Dónde? ¿Por qué no en una *relección*? ¿Por qué no en la *relección* que tocaba exponer precisamente aquel mismo curso; es decir, al final del mismo, en 1527?

Cayó un día en mis manos el texto del Ms. 20 de Valencia, existente en la biblioteca del Corpus Christi. Pertenecía al curso de 1551-1552. Su autor era el dominico fray Domingo de las Cuevas, que explicaba en la cátedra de Prima de Salamanca en calidad de sustituto de Melchor Cano, presente por entonces en el concilio de Trento. Este profesor ofrecía abiertamente entre sus comentarios al artículo décimo (II-II, q. 1), una pequeña monografía sobre el primado del Papa. Era la última duda que él afrontaba sobre la cuestión primera. Me quedé ciertamente admirado de que éste que era sustituto al fin y al cabo hubiera podido exponer sin dificultad alguna aquella materia, tenida al parecer por muchos como de vía, escuela o corriente; pero me llamó

mucho más la atención comprobar que esta especie de monografía sobre el primado era al fin y al cabo una copia algo resumida de lo que aparecía también en la parte final de lo expuesto asimismo en el artículo décimo del Ms. 49 de Salamanca, que era de Vitoria, que V. Beltrán de Heredia pensaba que, a pesar de no llevar fecha se escribió después de 1534. Así las cosas, era claro que había quedado para la posteridad un comentario amplio de Vitoria sobre la problemática concreta del primado del Sumo Pontífice. Justo era pensar que Domingo de Cuevas se habría servido de esta monografía de fray Francisco para hacer llegar hasta la cátedra de Prima de Salamanca lo que, al parecer había querido realizar el viejo catedrático desde 1526.

De todas formas, aunque yo tenía en mis manos textos de calidad, yo no me daba con ello por satisfecho. Rondaba sobre mi cabeza constantemente la pregunta de cómo era posible que Vitoria nada hubiera dicho sobre el primado en el curso de 1534-1535. Es que yo no podía aceptar que la parte final del Ms. 49, esa especie de monografía sobre el primado, hubiera sido expuesta en la Universidad de Salamanca. De veras nada dice sobre este tema el Ms. 43 de Salamanca; pero, ¿calla acaso esto también el Ott. lat. 382? He de reconocer que yo decidí utilizar como fuente predilecta siempre al mostrar la enseñanza de Vitoria en 1534 este manuscrito salmantino. De todas formas, me preocupé de transcribir el artículo décimo del Ms. 382.

No hace muchos años, repasaba yo mis propias transcripciones manuscritas sobre este códice y daba la casualidad de que yo tenía a mano el microfilm. A la hora de proceder a revisar el texto en orden a poner exactamente lo por mi transcrito tiempo atrás en orden a evitar errores, advertí que yo no tenía transcrita una larga nota marginal. Ciertamente, aparecía ella en letra muy diminuta, casi ilegible. Y, ¿qué encuentro en ella? Exactamente lo que yo sospechaba que él tenía que haber dicho al menos en 1534, más o menos lo mismo que dijo en 1526 y que transmite el Ott. lat. 1.015a. Esta larga nota queda transcrita aquí en los textos y ella dice a las claras que el catedrático ha querido hablar también acerca del primado; pero que no puede hacerlo.

Hace unos años daba a conocer yo en dos columnas paralelas lo expuesto por Vitoria sobre el primado en el Ms. 49 y lo expuesto por Cuevas en el Ms. 20. Y con enorme osadía y arrojo me permití sugerir en mi publicación además entre otras cosas que esa especie de monografía sobre el primado habría sido compuesta por Vitoria con la intención de impartirla en una *relección*[71]. Me mantengo yo ahora también en esta posibilidad; pero doy además un

[71] Cf. *El primado del Papa según Francisco de Vitoria. La enseñanza del ms. 49 de Salamanca*: Revista Española de Teología 64 (2004) 397-443.

paso al frente, preguntando si fue impartida ella realmente. Y pienso sinceramente que existen posibilidades ciertamente de que lo fuera. ¿No se ha dicho aquí que existen dos *relecciones* de Vitoria de las cuales se desconoce el texto impartido? ¿No corresponden ellas a los cursos de 1526-1527 y 1542-1543? ¿No se exponía en aquellos cursos la materia del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? ¿Pudieron versar al menos una de las dos sobre el primado del Papa? ¿A qué se debió que ellas no fueran recogidas por escrito? Me permito sugerir que ello podía haber sido debido a que la una y la otra fue expuesta en una circunstancia en la que, por lo que sea, no pudieron los oyentes ponerlas por escrito.

En el Ott. lat. 1.015a manifiesta Vitoria ciertamente su deseo de exponer con mayor amplitud y en otro lugar por dignidad la cuestión del primado del Papa. Al parecer quiere zanjar él ese debate de si es o no es el concilio superior al Sumo Pontífice. Así las cosas, ¿extraña que quisiera dedicar por ejemplo él la *relección* que se impartiría a final del curso de 1526-1527 al primado del Papa? Dispondría seguramente él ya de una especie de monografía al respecto cuando pronunció estas palabras en clase. Ciertamente, aquella primera *relección* de Vitoria tuvo lugar el día de Navidad de 1527 y lleva ella por título *De silentii obligatione*. El contenido se desconoce. Y yo pregunto si esa relección no fue el reflejo de algo existente.

¿Acaso solicitó Vitoria hablar en ella sobre el primado y se le comunicó desde las autoridades de la Universidad de Salamanca que, sobre este tema, debía él guardar silencio? ¿Reaccionó fray Francisco con su renuncia a impartir la *relección*? ¿Impartió el salmantino esa su primera *relección* de forma extraordinaria cuando nadie lo esperaba, de una forma del todo circunstancial, cuando los profesores se reunían festivamente para felicitarse las navidades? ¿Se le pidió entonces al catedrático de prima que se expresara como en familia acerca de ese tener que guardar silencio, sorprendiendo él a todos, quizás del todo improvisadamente, con un discurso que equivalía a una *relección* y del que no se pudo tomar nota alguna por no poder disponer en el lugar donde se encontraban todos de tinteros y de plumas? Por cierto, es casi seguro que él no habló allí del primado del Papa; pero no se ha de desechar sin más que no estuviera en la causa del silencio que se debía observar la supuesta negativa a Vitoria de impartir aquel curso de 1526-1527 la correspondiente *relección*.

La larga nota existente en el Ott. lat. 382 es indicadora por otra parte de que, a pesar del paso del tiempo, seguían las cosas igual en 1534 que en 1526. Vitoria habría tenido que manifestar otra vez a sus alumnos los de ha-

blar sobre el primado, quizás en la *relección* de final de curso (1535). Cierto es que, tras impartir él en 1535 su repaso *De augmento charitatis*, dio él una segunda *relección*, la de final de curso (junio 1535), con el título llamativo *De eo ad quod tenetur*. Pero hablar del aumento de la caridad, ¿correspondía al curso de 1534-1535? Este tema, ¿no pertenecía más bien al curso siguiente, al de 1535-1536? ¿Debía ofrecer Vitoria una *relección* propia del curso? Cierto es que Vitoria cumplió de esta forma y dio en el mes de junio, al fin de curso su *relección* sobre la obligación de convertirse uno a Dios al llegar al uso de razón, a la que se le conoce con esta enunciación latina: *De eo ad quod tenetur*.

A este respecto quiero decir yo ahora lo que sigue. El tema elegido era tomado de la cuestión 10 de la Suma, la cual habla de la infidelidad. Aquella *relección* fue discutida entre los teólogos de Salamanca, unos a favor de ella y otros en contra. En una palabra, que Vitoria se atrevió a poner encima de la mesa entonces una cuestión discutida. ¿Quiso él provocar así una polémica? ¿Por qué lo hizo? Por otra parte, ¿no es un tanto equívoco, y al parecer intencionado, ese título relativo *a lo que se debe*? Dejo yo abierta la cuestión de si, con cierta picardía e ironía, aprovechó fray Francisco esta su *relección* de junio para hacer ver a todos que problemas discutidos merecían la pena quedar expuestos en una *relección*. Y resta ya sólo preguntar aquí si reaccionó el catedrático de Prima así debido a que, una segunda vez, no había podido exponer lo que quería y debía, disertar sobre el primado del Sumo Pontífice.

Hago yo aparecer en escena ahora a Domingo de Soto, catedrático por entonces de Vísperas. Él fue uno de los que se adhirió a Vitoria en lo expuesto en esta *relección* de junio de 1535 titulada *De eo ad quod tenetur*. El principal de los que se le opusieron fue Melchor Cano[72]. Lo que no pudo conseguir fray Francisco del dos ocasiones, 1527 y 1535, ¿lo podría obtener Domingo de Soto en una sola? ¿Le concedería a él la Universidad licencia para exponer al fin en forma de *relección* la doctrina sobre el primado? Una vez me dijo uno a quien yo aprecio mucho como profesor que tuviera en cuenta que a fray Domingo, como persona que, por cierto, marchó a perfeccionar los estudios en París, se le tenía, más todavía que a Vitoria, como alguien que no se oponía tan fuertemente al conciliarismo. Y estoy seguro de que ello me lo dijo él en orden a ver si yo, por casualidad y por mis estudios sobre Soto, podía hacer un poco de luz al respecto.

[72] Cf. URDÁNOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. (Madrid 1960).1300-1301.

En el curso de 1538-1539 debía exponer Soto la *Secunda Secundae*. ¿Elegiría él como materia de la *relección* suya en 1539 el primado del Papa? Yo no descarto esta posibilidad. Pienso que él lo tenía todo perfectamente planeado[73]. Fray Domingo se ocupó en el curso de 1535-1536 de comentar esa materia que no había redactado Santo Tomás en la Suma Teológica y que se tomaba de sus comentarios al *Cuarto de las Sentencias*. Daba la casualidad de que allí se hablaba de la Sagrada Escritura. Y Soto obsequió a todos en 1536 con una celebrada *relección* titulada así: *De canone et eius sensibus*. Allí tenía él intención de hablar de dos temas, del catálogo de los libros de la Sagrada Escritura y de los sentidos de ella. Pero de lo que habló en realidad fue del nuevo artículo de fe; es decir, de una materia que correspondía al artículo diez de la cuestión primera de la *Secndna Secundae*. Y el caso fue que nada dijo él sobre los dos temas que se había propuesto tratar. En una palabra, se quedó en la introducción o prólogo.

Obtuvo de todas formas Soto licencia para exponer estos dos temas en la *relección* de 1537; pero no expuso más que el primero. Tal fue su relección *De cathalogo librorum sacrae Scripturae*. Y se le dio permiso también para que al fin en 1538 impartiera la parte que le faltaba: *De sensibus sacrae Scripturae*. Y cierto es que al final, al poner fin a esta larga tercera *relección*, manifestaba Soto ante su audiencia que la cuestión sexta sólo podía enunciarla y responderla muy brevemente, por haberse agotado ya el tiempo. ¿Esperaba él que la Universidad le diera permiso para una cuarta *relección*, la de 1539? Es posible. De hecho, enunció él de alguna manera el tema. Decía así: "*Desde el solo sentido literal se toma un argumento eficaz y no desde el espiritual expuesto en la Sagrada Escritura*"[74]. Por cierto, fueran cuales fueran sus intenciones, el caso es que Soto disertó en la *relección* de 1539 sobre la herejía (cf. II-II, q. 11), tema por cierto muy de acuerdo con la materia del artículo décimo de la cuestión primera.

En julio de 1540 expuso Vitoria su última *relección* conocida, la que llevaba el título *De magia*; pero es aceptado por todos que, a esta *relección* siguió otra, de la cual no existe texto por haberse perdido, tenida durante el curso de 1543-1544. Son abundantes los que se inclinan a pensar que ésa versó también sobre la magia y se alude ciertamente a veces a ella como *De magia posterior*. Había manifestado Vitoria, es verdad, su intención de

[73] Sobre las tres relecciones sobre la Sagrada Esritura de Soto, cf. Jericó Bermejo, I., *Sobre los comentarios de Domingo de Soto al artículo décimo (II-II, q. 1). Unas notas sobre sus prelecciones y relecciones (1536-1539)* : Anales Valentinos 69 (2009) 225-304.

[74] "Ex solo sensu literali sumitur efficacz argumentum nec ex spirituali exposito in sacra scritura". *Palencia. Biblioteca del Cabildo catedralicio. Ms. 13,* fol. 253r. Cf. Anales Valentinos 69 (2009) 299.

volver sobre este tema al final de su *relección* de 1540: "*Sed quia puto me nunc satis dixisse de hac materia, reservemus hoc in aliam eiusdem materiae relectionem*"[75]. Pero, ¿pensaba él al expresarse entonces así que sólo podría exponer una *relección*, la de1543; es decir, en el curso en el que le tocaría exponer la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? Creo yo que hay que estar abiertos a la posibilidad de que, si él llegaba al curso de 1542-1543, pediría poder disertar sobre el primado del Papa. Y Vitoria, milagrosamente, pudo asistir con bastante regularidad aquel curso a clase. ¿Impartió entonces en junio de 1543 su al parecer ansiada *relección*? Aquí me fío yo de T. Urdánoz el cual ata la última *relección* de Vitoria al curso de 1543-1544[76]. Así, terminó en junio el curso sin impartirse la *relección*.

Al empezar el curso de 1543-1544 no era Vitoria el antes. Sólo asistió a la Universidad con ocasión del claustro de 22 de noviembre de 1543. Sufrió en invierno un ataque de gota[77]. Así las cosas me pregunto yo cuándo pudo este prestigioso y benemérito catedrático de Prima exponer su posible *relección* de 1543, la cual sería presumiblemente sobre el primado, disertación de todas formas improvisada e inesperada, la cual no pudo ser tomada por escrito. Y él hizo esto probablemente el día de Navidad de 1527, cuando se reunían los profesores de Salamanca en la Universidad para felicitarse las Pascuas. ¿Por qué no cambiar, se pudo pensar, el lugar de reunión y marchar a visitar el día de Navidad de 1543 a Francisco de Vitoria en el colegio de San Esteban donde se hallaba impedido el admirado maestro? ¿Es acaso algo que no se puede imaginar que, en aquel momento de alegría, no se improvisara un discurso de Vitoria, breve ciertamente, pero amplio y meditado que, ante la Universidad entera, le permitiera al fin realizar ese su discurso sobre el primado del Sumo Pontífice?

Ante esta hipótesis es posible que alguien pregunte ahora por qué se conserva este discurso presente en el Ms. 49 de Salamanca. Aquí se ha dicho ya que este códice no coincide con ninguno de los otros cuatro. Ott. lat. 382 y Ms. 43 de Salamanca llevan la fecha de 1534. El Ms. 1.735 de Madrid se presenta como de 1542. Nada dice de sí mismo el Ott. lat. 1.015a; pero se estima que el mismo tiene que ser de 1526. ¿Qué fecha se le otorga entonces al Ms. 49 de Salamanca? Al mismo se le sitúa por lo regular en 1534; pero se debe reconocer

[75] VITORIA, F. DE, *Relecciones Teológicas*. [URDÁNOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. (Madrid 1960) 1291].

[76] URDÁNOZ, T., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. (Madrid 1960) 1223.

[77] "Pero las fuerzas no resistían a su ánimo valeroso. En el [curso] siguiente (1543-44) sólo figura [Vitoria] en claustro de 22 de noviembre. Por invierno quedó como paralítico de un ataque duro de gota". BELTRÁN DE HERDIA, V., *Francisco de Vitoria.* (Barcelona- Madrid 1939) 142-143.

que él es muy distinto del Ott. lat. 382 y del ms. 43 de Salamanca. A mí no me convence eso de decir que, por ser una copia, las diferencias se explican porque el redactor o copista puso allí muchas cosas de su propia cosecha. Así las cosas, me inclino yo a pensar más bien que este manuscrito es el propio de Vitoria, el que utilizaba él. De esta condición pienso yo que es el Ott. lat. 782 de Domingo de Soto, que contiene el inicio de la *Secunda Secundae* de 1539. Dado que este profesor expuso sólo una vez esta materia (1539) y existir otro manuscrito de esta materia que no lleva fecha, el Ms. 940 de México (Biblioteca Nacional), y que no coincide con el de la Vaticana, me inclino a pensar que el mexicano recoge lo que expuso Soto en clase y recoge el romano lo que él dictaba antes de clase para uso privado a un escribiente.

Escribía yo en el 2004: "*Difícilmente puede decirse que el Ms. 49 sea una copia de un compendio. Sería rebajar su categoría. En su portada queda escrito con letra del siglo XVII:* Es de la compañía de Jesús de Salamanca y de la librería. *Su esfuerzo les habría costado seguramente a los jesuitas el conseguirlo. Por otra parte, es un manuscrito que denota clara e inmediatamente la proximidad a la explicación del profesor. Se habla de ayer. Se emplean concretas expresiones en castellano. Cuesta mucho pensar que sea resultado de varios manuscritos y que haya que calificarlo como compendio*"[78]. No tiene uno inconveniente así las cosas en aceptar que el Ms. 49 es en realidad una copia, incluso realizada tras la muerte de Vitoria; pero, ¿de qué era ella copia? Y digo yo que tuvo que ser copia de ese escrito sobre la *Secunda Secundae* que tenía el salmantino como propio.

Ciertamente, habría tenido Vitoria al fin la oportunidad de decir pública y claramente a la Universidad de Salamanca, representada ella en aquellos profesores y alumnos que fueron a felicitarlo aquel día de Navidad de 1543, lo que él sentía sobre el primado del Sumo Pontífice. Si esto había sucedido de hecho, ¿no tendría que llegar el día también en que otro llevara esta exposición de fray Francisco al mismo edificio de la Universidad, exponiéndolo como materia de doctrina común? Ello debería hacerse en el curso de 1547-1548 (cátedra de Vísperas) o en el curso de1551-1552 (cátedra de Prima). Ocurrió que, en 1547, se encontraba el catedrático de Vísperas, Domingo de Soto, en el concilio de Trento. La exposición del artículo décimo (II-II, q. 1) corrió entonces a cargo de Diego de Chaves (cf. Ott. lat. 1.051). Así las cosas, ¿no sería mejor esperar a que se realizara la exposición de Vitoria desde la cátedra de Prima. Y dio también la casualidad de que el catedrático, Melchor Cano, se hallaba en Trento cuando se llegó a la exposición de 1551. Tuvo entonces que leer lo que

[78] Jericó Bermejo, I., *El primado el Papa según Francisco de Vitoria. La enseñanza del ms. 49 de Salamanca*: Resvista Española de Teología 64 (2004) 405.

ya habría dicho Vitoria en 1543 y tenía escrito desde antes en su propio manuscrito el sustituto Domingo de las Cuevas, exposición que oyó precisamente el estudiante Juan de Ribera († 1611), futuro arzobispo de Valencia, y recogió en el ms. 20 de la Biblioteca del Corpus Christi.

A la hora de poner fin al presente epílogo me permito hablar de Bartolomé Carranza († 1576). Mucho debe ciertamente la teología a este desventurado arzobispo[79]. Como regente mayor de Valladolid se ocupó de formar él en el colegio novísimo de San Gregorio a dominicos que debían ocupar un día cátedras en las Universidades de España y del extranjero, especialmente en la de Salamanca. Al mismo lo considero yo, y por supuesto muchos otros más, como un verdadero miembro de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Es posible que alguien levante la mano y me objete que este teólogo no merece ser considerado como tal ya que el mismo se vio sometido a un larguísimo profeso en España y en Roma. Al respecto le diría yo al tal que, en modo alguno, se le consideró desde la sentencia final como hereje. Y si se me añade que él no es salmantino por no haber expuesto en Salamanca, le diré que un salmantino es el que explica por Santo Tomás con espíritu abierto, tal como lo hizo el maestro Vitoria, y expone su doctrina desde la Universidad de Salamanca. No hay duda de que el nacido en Navarra (Miranda de Arga) no habló en la Ciudad del Tormes directamente; pero es cierto que a ella llegó su voz indirectamente gracias a algunos de sus alumnos preclaros como Pedro de Sotomayor († 1564) y Juan de la Peña († 1565).

Maravillosa es la exposición sobre el primado que realizara Carranza en el curso de 1540-1541 y que se ha colocado aquí. El entonces regente mayor vallisoletano pudo exponer abiertamente y sin traba alguna la enseñanza sobre el primado siguiendo la ruta marcada por Santo Tomás. ¿Por qué no tuvo fray Bartolomé dificultad a la hora de realizar esta su enseñanza? Ello se debió seguramente a que aquel colegio novísimo de Valladolid acogía a puertas cerradas a estudiantes todos dominicos, los cuales se formaban en la doctrina común de Santo Tomás. Y estimaba ciertamente el de Miranda que aquello que él exponía era a todas luces doctrina común. Además marchó éste a Trento juntamente con Domingo de Soto, ambos en calidad de teólogos imperiales. Y no hay duda de que debió llevar este navarro consigo sus apuntes sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* expuestos antes en Valladolid que, debidamente trabajados mientras esperaba la apertura del concilio, entregó a la imprenta viendo ellos la luz en Venecia (1546), bajo esta su obra conocida como las *Cuatro Controversias.*

[79] Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI.* Salamanca 2006.

Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 129-150

La mediación de Cristo como acto sacerdotal según San Juan de Ávila

Rogelio García Mateo, S.J.

En las religiones sacerdocio y mediación aparecen como actos afines. Pero la ofrenda perfecta e infinita, verdaderamente digna de Dios, no la pueden realizar seres imperfectos, limitados y pecadores. Para entrar en el lugar sagrado, donde la divinidad tiene su morada preferida, el sacerdote debe realizar, como muestra la fenomenología de las religiones, ritos de purificación y consagración, porque ni siquiera él está en condiciones de pasar por sí mismo al ambito de lo divino. Por otra parte, ningún sacrificio sacerdotal o buenas obras de ángles o de otras creaturas podrán añadir algo esencial a la autoalabanza divina, de lo contrario Dios necesitaría de otros seres y, por tanto, no sería Dios. En el ser divino existe, pues, antes de que fuese creado nada, desde toda la eternidad, una glorificación propia e inmanente que no cesará jamás, como se confiesa en el *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et nunc et semper in sacula seculorum.*

¿Implica la gloria intratrinitaria un acto sacerdotal? El Padre, el Hijo y el Espíritu son iguales en poder, eternidad y gloria, constituyendo una única divinidad. Ninguno de ellos puede, por tanto, considerarse como rindiendo culto o glorificando a los otros dos, lo cual equivadría a una inferioridad ontológica respecto a ellos; por tanto se debe ponderar lo que dice Juan de Ávila cuando, cintado el Salmo 109 (110), 4, afirma que "este Señor (Cristo) por institución y *juramento irrevocable* de su Padre eterno, *es Sacerdote para siempre según el orden de Melchisedec*, sacerdocio más digno que el de Arón"[1].

El *para siempre* parece perpetuar la función sacerdotal del Hijo en su preexistencia eterna , antes de la encarnación. Esta interpretación entraría

[1] Sermón 35, vol III, 431. Las citas de los textos avilinos se toman de *Obras completas. Nueva edición*, BAC, 4 vols. Madrid 2000-2003.

en discrepancia, como veíamos antes, con la igualdad divina de las tres Personas. Por consiguiente, no es evidente que haya una vinculación inmediata entre filiación divina de Cristo y el sacerdocio. Por otro lado, sabemos que Jesús actuó, más bien, como un rabí o como un profeta, y que no se llamó a sí mismo sacerdote, ya que, al no pertenecer a la tribu de Leví, sino a la de Judá, estaba fuera de tal posibilidad. El sacerdocio levítico, que comenzó con Aarón y sus hijos (Lev 8), estaba regulado por ley de trasmisión hereditaria. Por tanto, tampoco en cuanto figura histórica, Cristo puede ser llamado sacerdote. Esto fue sólo posible después de haber hecho una interpretación de la institución sacerdotal del AT desde la obra salvadora de Cristo, comparándola y diferenciándola de la concepción sacerdotal veterotestamentaria. Ésta es la novedosa aportación de la epístola a los Hebreos, y en esta línea se encuentra la teología sacerdotal del Apóstol de Andalucía[2].

1. Necesidad de un mediador

Dada la inmensidad e inaccesibilidad trascendente del ser divino, es siempre necesario una forma de mediación para acercarse a él. Las religiones establecen ritos, ceremonias, oraciones y sacrificios para ponerse en contacto con lo divino. En el ámbito filosófico, y con referencia a la obra redentora de Cristo, destaca el sistema filosófico de Hegel en el que el movimiento dialéctico pasa siempre por una mediación[3]. Teológicamente, grandes sistemáticos, como K. Barth y K. Rahner, han tratado la mediación de Cristo como un tema central de la cristología[4]. En nuestros días ha sido Bernard Sesboüe quien, partiendo de la Biblia, de la historia de la teología y de la sociología, ha presentado un planteamiento, ya clásico, sobre la mediación salvífica de Cristo según dos movimientos, uno descendente y otro ascendente. Así, comentando la epístola a los Hebreos, dice:

<Para desarollar la exposición de la mediación de Cristo, el autor de la epístola, –sólo él entre los escritores neotestamentarios– utiliza ampliamente el lenguaje sacerdotal y declara a Cristo único y definitivo sumo sacerdote. Efectivamente en la antigua alianza "el sacerdocio se define como una empresa de *mediación*". La función del sacerdote consiste en dar al pueblo la posibilidad de comulgar con Dios. Éste es el elemento central en el funcionamiento del sacerdocio: permitir una "acogida favorable obtenida ante Dios".

[2] Cf. R. GARCÍA MATEO, Cristología sacerdotal en Juan de Ávila: *Estudios Eclesiásticos* 89(2011) 81-102.

[3] Cf. X. TILLIETTE, La cristologia filosofica, en: *Rassegna di Teologia*, 43 (2002), 925-928.

[4] Cf. K.BARTH, Kirchliche Domatik, IV, 2,1; K. RAHNER, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen: *Schriften zur Theologie*, Bd.8, Einsiedeln 1967, 218-235.

Entre los aspectos ascendentes de la función del sacerdote está el sacrificio que establece o repara el vínculo con Dios. El sacerdote procura también al pueblo, según el movimiento descendente, los beneficios nacidos de la relación obtenida, en particular el perdón de los pecados, las respuestas que vienen de Dios y las bendiciones>[5]

Desde este doble movimiento, Sesboüé explica cómo la fe cristiana ha interpretado el sentido del sacrificio expiatorio de Cristo abandonando la idea de que tiene que haber una correspondencia tan exacta como sea posible entre el pecado o el mal causado y su reparación. Este esquema –continúa Sesboüé–, útil para la justicia humana, se ha proyectado al ambito de las relaciones entre Dios y el hombre, llevando a pensar que la justicia divina debe ser restituida en compensación por el pecado cometido, para poder ser perdonado[6].

En Ávila, en cambio, se encuentra que el Dios justo y misericordioso es el que justifica al pecador cuando se convierte, en vez de vengarse de él. Los relatos de la pasión de Cristo lo subrayan claramente, como muestran las palabras de Jesús crucificado a favor de sus verdugos (Lc 23, 24). No se trata de un Dios irritado que exige la muerte sacrificial de su Hijo, aunque a veces parezca que se afirme; sin embargo, en el conjunto de los textos avilinos queda muy claro:

<Ya una vez fue hecha justicia de todos los pecados del mundo; la cual cayó sobre el inocente cordero, que es Jesucristo, para que todo culpado que quisiese llegarse a él sea perdonado […] Él nos es dado por la misericordia del Padre, y en él tenemos todas las cosas, porque, en comparación de tal persona divina, como es el Hijo, ¿qué es todo lo demás sino menos que él? Y quien dio el Señor, también dio el señorío; y quien dio el sacrificio, dio el perdón; *y quien dio al Hijo*, *dará todo cuanto quisiéremos* (Rm 8, 32)>[7].

O sea, si Dios ha dado lo que él más quiere, su Hijo, cualquier otro don está como comprendido y a la vez trascendido por éste. La pasión y la cruz

[5] B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, Salamanca 1990, 101 s.

[6] B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador*, Salamanca 1990, 70 s. Un testimonio muy representativo de la visión vengativa se halla en los sermones del conocido teólogo francés Bossuet (1627-1704). En un sermón del Viernes Santo, partiendo de la palabra de Yavé "Mía es la venganza", dice: "Era preciso, pues, hermanos míos, que venciese a su Hijo con todas sus fuerzas; y ya que había puesto en Él nuestros pecados, debía dirigir a Él también toda su venganza. Y lo hizo…de tal manera que no contento con haberlo dejado en manos de sus enemigos, Él mismo quiso ponerse de parte de estos, y lo destrozó y lo magulló con los golpes de su mano todo poderosa", en: *Oevres oratoiries*; III, París 1916, 385ss.

[7] Audi, filia (I), vol I, 425.

de Cristo no pueden ser simplemente un acto de justicia vindicativa o un castigo de la ira de Dios. Ávila lo explica comparándolo con el sacrificio de Abel:

<Acordaos de lo que dijo Dios a Caín: *La voz de la sangre de tu hermano Abel clama a mí desde la tierra* (Gén 4, 10). Y también de lo que Dijo San Pablo a los cristianos: *Llegado os habéis a derramamiento de sangre, que clama mejor que la sangre de Abel* (Heb 12, 24). Porque ésta daba clamores de justicia divina, pidiendo venganza contra Caín que la derramó; mas la sangre de Cristo, derramada en la tierra, daba clamores a la misericordia divina, pidiendo perdón. La de Abel pide ira; ésta, blandura. La primera obra enojo; ésta, reconciliación. La de Abel, venganza contra sólo Caín; ésta, perdón para todos los malos que fueron y serán>[8].

Este texto expresa admirablemente la diferencia entre la justicia humana y la de Dios, la cual es inseparable de su misericordia, hasta el punto de "entregar" su propio Hijo para la salvación del mundo ("de todos los malos que fueron y serán") como cumplimiento del designio eterno de su voluntad salvífica. Comentando Mt 20, 17-19, Ávila dice:

<*El Hijo de la Virgen será deshonrado, azotado, crucificado y que muera*. Tomó San Pedro y díjole: "Señor, ¿Vos azotado? ¿Vos muerto? *Nunca Dios tal quiera*. No Digáis tal, Señor".- "¿Qué decís, San Pedro? ¿Vos me dais consejo a mí en lo que tengo de hacer? *Non ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum* (Flp 2, 21). Andad, Pedro, que no sabéis lo que decís>[9].

A la cruz va un Dios que es hombre, asumiendo y a la vez trascendiendo la fragilidad (sarx) ontológica y moral del ser humano de modo completo y definitivo, o sea, llevando a cabo el misterio de la encarnación (Jn 1, 14) en su totalidad. No se trata simplemente de un sacrificio personal; sacrificando su vida por los demás, Jesús muestra, a la vez, que Dios no tiene necesidad de ningún sacrificio; es solamente para bien del hombre, *propter peccata*.

<¿Dónde va en romería nuestro Jesús? En Jesrusalén. Siempre trató que entendiésemos cómo todo su viaje era Jerusalén. *Ibi consumabuntur omnia* (Lc 18, 31). Allí se acabará la jornada. ¿A qué vais? ¿A visitar el templo de Salomón, devoción de ver el arca del Testamento, ofrecer sacrificio, *Sancta Sanctorum*? – No, a nada de eso. En el seno del Padre fue *ab aeterno*. No le falta eso. Una cosa le lleva: el santo madero de la cruz. Va en romería. Éste es el templo

[8] Audi, filia (II), vol I, 722.
[9] Sermón 78, vol III, 1045.

y arca, *Sancta Sanctorum*, donde Cristo, Sumo Sacerdote, ha de entrar a ofrecer incienso *propter peccata*>[10].

El único Sumo Sacerdote, que está "en el seno del Padre *ab aeterno*", es decir, que es de la misma esencia divina, hace innecesaria, plenificándola, la mediación ritual de los sacrifcios ofrecidos por los hombres. El culto perfecto y definitivo que libera de la contingecia pecadora y, por tanto, de la falta de felicidad plena, desgraciada, del hombre fuera del Edén divino, es la obra redentora del Dios-hombre.

Cierto, en el terrible momento de la cruz Dios no intervine para salvar a su Hijo. Por eso algunos se burlan y sacan la consecuencia de que el crucificado es realmente un blasfemo (Mc 14, 61-64). La crucifisión no es solamente la muerte infligida a los peores malhechores, sino la de aquél que se ha manchado con los más graves delitos contra el Dios de Israel y, por ello, es expulsado del pueblo y maldecido de Dios (Dt, 21, 22-23). Esto está expresado cuando se dice que Jesús fue ajusticiado fuera de las murallas de la ciudad santa (Mt 27, 32; Gál 3, 13). Sin duda, Dios parece abandonar a Jesús a un destino infamante. Renegado por los apóstoles, Jesús se queda también solo en su relación con el Padre. O, como lo describe Ávila: "Solo en todos sus trabajos, *ultimo discipuli fugerunt* (Mt 26, 56), para mayor pena suya. Esto lamentaba en la cruz: *Ut quid dereliquisti? Respice*: Mírame aquí colgado, golpeado; mira este mi sacrificio que te ofrezco por los hombres; mira tu Hijo"[11]. Dios aquí, efectivamente, no protege a su Hijo, sino que deja que él realize hasta el *consumatum est* la misión salvadora encomendada. El grito de abandono no puede ser de desesperación, sino testimonio extremo de su entrega al Padre, a pesar de la experiencia de su abismal lejanía y del rechazo de aquellos por los que ofrece su vida. Pero, precisamente, por su esperanza contra toda desesperanza, Jesús se revela como el verdadero mediador. Así lo explica Ávila partiendo de Heb 5, 7:

<Cristo, *en los días de la vida mortal que vivió, ofreciendo ruegos al Padre con clamor grande y lágrimas, fue oído por su reverencia* (Heb 5, 7). Cristo pidió a su Padre que lo salvase de la muerte, no dejándolo permanecer en ella, mas resucitándolo a vida inmortal; y, como lo pidió, de esa misma manera fue hecho. También *ofreció ruegos y lágrimas* a su Padre por nosotros muchas veces; los cuales, por salir de corazón lleno de amor, se llaman *grande clamor*>[12].

[10] Sermón 16, vol III, 221.
[11] Sermon 16, vol III, 222.
[12] Audi, filia (II), vol I, 721 s.

La resurrección a la "vida inmortal" del Padre es lo que hace posible que el sacrificio de Cristo sea una mediación perfecta y así pueda responder plenamente a las necesidades humanas, conocidas por propia experiencia, como subraya Vanhoyen comentando Heb 4, 14; 2, 17:

<Cristo llegó a su gloria actual por el camino de su pasión, es decir por el camino del sufrimiento y de la muerte humana. Su gloria no es ni mucho menos la gloria de la ambición satisfecha, sino la gloria del amor generoso. Esta gloria, por consiguiente, lo establece en la misericordia y le concede los medios para acudir en ayuda de los hombres>[13].

Entre la encarnación y el misterio pascual se da una perfecta coherencia, pues el abandono divino que Jesús sufre en su humanidad es la forma de como él llega a asumir la condición humana hasta el final y también el modo de recibir la plenitud de su divina filiación en la gloria de la resurrección. Ávila dice:

<Y pues en tiempo pasado dijeron: *Cantemos al Señor, porque gloriosamente ha sido engrandecido* (Èx 15,1), digamos nosotrso con profundo agradecimiento: *Cantemos al Señor, que* humildemente *ha sido engrandecido*; pues entonces ni se abajaba Dios, ni trabajaba en el descanso que daba, ni se empobrecía, aunque daba riquezas; más acá empobrecióse, sudó y *abajóse hasta la muerte, y muerte de cruz* (Flp 2,8), por levantar del pecado los suyos y llevarlos al cielo, y salió con ellos y cumplióse lo que dijo Isaías, *que por el pequeño sauce crederá la haya; y por la ortiga crecerá el arrayán; y será el Señor nombrado en eterna señal, la cual nunca será quitada* (Is 55, 13). Por que la honra que Dios ganó de ponerse *en señal*, que es la cruz, y en ella morir, y hacer de los malos buenos, durará para siempre>[14].

Sólo Cristo Hijo de Dios, sentado a la derecha del Padre, *cumple* plenamente las condiciones de ser "el sacerdote para siempre" anunciado por el salmo 110 y, por tanto, estar prefigurado en el sacerdocio de Mequisedech y en el arca de la alianza:

<Este cuerpo santísimo –dice Ávila– está todo dorado de dentro y de fuera, muy mejor que la otra arca, porque tiene ánima llena de Espíritu Santo, gracia y amor, y diversos dones que enriquecen con más excelente valor que el oro. Aquí dentro están las tablas de la ley de Dios; porque, como dice San Pablo, *en Él estan escondidos los tesoros de la sabiduría de Dios* (Col 2,3). Y

[13] A.VANHOYEN, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamnaca 1984, 124.

[14] Audi, filia (II), vol I, 622.

no falta aquí la vara sacerdotal, pues este Señor por institución y *juramento irrevocable* de su Padre eterno, *es Sacerdote para siempre según la orden de Melquisedec* (Sal 109,4), sacerdocio más digno que el de Aarón>[15].

La mediación entre lo divino y lo humano de la unión hipostática llega en el misterio pascual a su plenitud. El Cristo glorioso ejerce una doble mediación salvífica: primeramente, una glorificación de amor filial perfecta, a través de la acción del Espíritu, al Padre en representación de todo el género humano y, como consecuencia, una obra de santificación de toda la humanidad.

<Desciende Dios hasta el hombre –dice Ávila– y sube el hombre hasta Dios. ¡Qué baja y qué alta! Para que sepáis cuánto puede Dios en bondad, es abajado a hacerse Dios hombre, hasta juntar la humanidad y darle supuesto y personalidad de Dios.Y no son dos supuestos, ni naturalezas [separadas]; mas juntas están naturaleza divina y humana, y la humana está apersonada , está supositada y arrimada al Verbo divino, no dos personas, sino una. Para darte a entender que pues hubo bondad de Dios, sin ningún merecimiento, [para] levantar aquella humanidad a supositarla en Dios y adornarla de tantas excelencias y gracias, que es hacerlo su Hijo natural, que el que tuvo Bondad para esto la tendrá para levantarte a ti del estiercol, para que seas hijo de Dios por participación>[16]

El Cristo glorioso ejerce de un modo perfecto la mediación descendente y ascendente. Unidos personalmente lo divino y lo humano, pero sin diluirse lo uno en lo otro. El que es Hijo de Dios es, a la vez, sujeto de cualidades humanas; y el hombre Jesús se ha sentado a la derecha de Dios Padre, para ejercer el sacerdocio sumo y eterno con la efusión del Espíritu Santo. Es tan profunda esta unión que hasta la humanidad de Cristo es digna de ser adorada en sentido divino, y su madre es Madre de Dios. Este intercambio de propiedades, que la cristología llama "communcicatio idiomatum", supera todas las mediaciones divino-humanas que existan y puedan imaginarse. Ávila lo explica recurriendo a la unión esponsal:

<Desposado es el Verbo; la esposa es la sagrada humanidad. Y así como entre los casados es hacienda de ambos y es comunicable igualmente, así partieron y se comunicaron el desposado y la esposa lo que tenían […]; y así dice que Cristo creó el cielo y la tierra, aunque en cuanto hombre no lo crió; pero se dice por la comunciación o casamiento y unión que tenemos dicha.

[15] Sermón 35, vol III, 431.
[16] Sermón 65, vol III, 871.

Y decimos que Dios murió. En cuanto Dios, claro está que no murió ni pudo morir […]. Y así le conviene por la unión que hizo con su esposa lo que no le convenía por naturaleza>[17].

2. Oración sacerdotal

Todo sacrificio religioso es oración y toda oración personal o cumunitaria hace referencia a un acto sacrificial. El acento podrá estar en la expiación o reparación si se siente, ante todo, el peso del pecado propio o ajeno; en la alabanza, al verse gratificado por Dios. Otras veces surgirá el deseo de comunión con Dios. Todo el ser de Jesús es una continua oración, tiene el valor, como hemos visto, de un sacrificio existencial supremo, en el que el sacerdote es, a la vez, la víctima. O como dice Ávila con grande admiración: "¡Oh Pontifice sumo, verdadero, que ya habéis entrado en el *Sancta sanctorum*, hallado para eterna redención de los hombres, ganado no por sangre de animales, sino por la misma vuestra! (Heb 9, 11-12)"[18]. Los sacerdotes del AT tenían que ofrecer con frecuencia sacrificios de animales, primeramente por sus propios pecados y después por el pueblo, pero aun así no podían realizar una perfecta reconciliación con Dios, sin embargo, Cristo pudo ofrecerse a sí mismo por los demás, como argumenta Ávila:

<¿Quién es el que nos hace este bien? *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (Jn 1,29). ¿No se habían de ir los pecadores tras este Cordero? Es cordero manso y quita pecados. *Et peccaatum in eo non est* (1Jn 1,29): San Pablo a los Hebreos. Otros sacerdotes ofrecen primero por sí y despúes por el pueblo. *Segregatus a peccatoribus, et excelsus coelo factus, innocens et impollutus* (Heb 7, 26)>[19].

Cristo es inseparablemente ofrenda a Dios y a la humanidad, por ello todo su ser de "vere Deus et vere homo" se puede calificar de "*pro-existencia*": lo característico de su persona no consiste en *subsistir* en sí mismo, sino en *ek-sistir* para el Padre y para sus hermanos pecadores. W. Kasper lo expresa diciendo:

<Para la Escritura Jesucristo es el hombre para los demás. Su esencia es entrega y amor. En este amor a los hombres consiste la forma existencial concreta del señorío del amor de Dios para con nosotros. Su humanidad solidaria es, pues, la forma de manifestarse (epifanía) su filiación divina. Su trascendencia cara al prójimo es expresión de su trascendencia cara a Dios. Así

[17] Sermón 6, vol III, 96.
[18] Sermón 67, vol III, 909 s.
[19] Lecciones sobre I San Juan (I), vol. II, 280.

como respecto de Dios es existencia total en la receptividad (obediencia), así respecto de nosotros es existencia totalmente en la entrega y la sustitución. En esta doble trascendencia es mediador entre Dios y los hombres>[20].

En el *Audi, filia* aparece una síntesis del concepto de oración en general: "Y por la oración entendemos una secreta e interior habla con que el ánima se comunica con Dios, ahora sea pensando, ahora pidiendo, ahora haciendo gracias, ahora contemplando, y generalmente por todo aquello que en aquella secreta habla se pasa con Dios"[21]. La oración, para Ávila, surge, pues, espontaneamente como expresión de la comunicación personal con Dios; y es vivida por los personajes bíblicos. Particularmente, en Moisés descubre Ávila la oración del mediador. Muchas veces en el paso por el desierto Moisés tiene que interceder ante Dios por los pecados del pueblo:

<Cuando el santo Moisés, movido con entrañas de caridad y confortado con los muchos favores que Dios le hacía, se atrevió a decir aquella confiada palabra: *O perdona este pueblo o ráeme a mí del libro de la vida en que me escribiste* (Éx 32,31), ¡grande osadía y gran testimonio de su caridad! Mas el Señor declaró a él y a todos que este privilegio de aquella santidad y merecimiento de Uno, se extendía a aprovechar a otros por vía de *justo merecimiento*, y de la palabra y ordenación de Dios, que según su ley ordinaria no le puede negar, ni decir que no a quien le rogare por otros; no es de Moisés, ni de Abrahm, Isaac y Jacob, ni de San Pedro, ni de San Pablo, ni de San Esteban, ni de la sagrada Virgen María, ni del ángel, ni de ninguno del cielo, sino de sólo Jesucristo, *en el cual puso* el Padre *las maldades de todos nosotros* (Is 53,6), para que la santificación de Él se nos comunicase y por su merecimiento fuese dada gracia a los que, según santa ordenación, estuviesen dispuestos para la recibir>[22].

El Padre, al poner en Cristo "las maldades de todos nosotros", da la preferencia al ser humano en detrimento de su propio Hijo y, a la vez, establece un punto central desde la intercesión única de Cristo con las oraciones y los sacrificios de los creyentes antes y después de su presencia histórica. Esta misteriosa implicación de la mediación de Cristo hace que su oración tenga unos rasgos únicos

La oración es una actividad esencial en la vida de Jesús. Sobre su frecuencia y duración, sin poder precisar mucho, los evangelios dicen que se

[20] W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1984, 268 s.
[21] Audi, filia (II), vol I, 686.
[22] Sermón 53, vol III, 690.

podía prolongar durante la noche. "Notorio está –dice Ávila– cuán continuo fue Cristo en el orar, y que se escribe en Él que se pasaba la noche en oración (Lc 6, 12). Y como quien sabe el bien que en ella va, nos amonesta muchas veces que oremos, y que siempre oremos (Lc 18,1)"[23]. Es evidente, por el contexto de sus enseñanzas y de su obras, que sus oraciones son inseparables de su misión salvífico-sacerdotal: "Esto –continúa Avila– le hacía *orar las noches* y derramar abundantísimas lágrimas, hincadas sus rodillas, pidiendo al Padre: Sálvense las ánimas, y pedidme por ello todo lo que fueres servido"[24]. En la oración se refleja, pues, según Ávila, con toda claridad cómo lo esencial del ser de Cristo es autoentrega, proexistencia, incondicionalmente disponible a realizar la voluntad salvífica de Dios.

La oración no es una actividad más en la vida de Jesús, sino una dimensión constante de su íntima relación con Dios; por eso su oración es ante todo filial. Jesús se dirige a Dios invocándolo con el nombre de *Padre* (Mt, 6, 9). Con este nombre Jesús desvela la relación singular y única que lo une a Dios. Comentando el evangelio de San Juan, el Maestro Ávila dice: "*La Palabra estaba cerca del Padre* (Jn 1,1). La Palabra del Padre su Hijo es, engendrado eternalmente de Él. Y *como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio al Hiijo tener vida en sí mismo* (Jn 5, 26)"[25]. En la oración de Jesús aflora la intimidad trinitaria de ser el Hijo unigénito, como se expuso arriba. Por ello sólo Jesús puede decir plenamente *¡Padre mio!*, y escuchar: *Tu eres mi Hijo amado* (Mc 1, 11). Ninguno ni nadie es Hijo de Dios como Jesús. Consciente del misterio único e irrepetible de su filiación, Cristo ora al Padre (Lc 4,42) con familiaridad y confianza, pero por ello también, con respeto y obediencia, sobre todo en los momentos importantes. Ávila señala algunos:

<Jesucristo, Señor de todos, oró en la noche de su tribulación, aun hasta derramar gotas de sangre (Lc 22,44). Y oró en el monte Tabor, para alcanzar el resplandor de su cuerpo (Lc 9,29). Oró primero que resucitase a San Lázaro (Jn 11,41-44); y a veces oraba tan largo que se pasaba toda la noche en oración (Lc 6, 12-13). Y después de una larga oración como ésta, dice San Lucas *que eligió entre sus discípulos* número de *doce apóstoles*>[26].

El hecho de que la oración de Jesús se sitúe en momentos decisivos de su vida revela cómo ella está unida estrechamente a su misión salvífica, en la que la albanza divina aparece en primer plano. Sobre los panes y los peces Jesús

[23] Audi, filia (I), vol I, 466.
[24] Sermón 81, vol III, 1084.
[25] Sermón 55, vol III, 715.
[26] Audi, filia (II), vol I, 688.

"pronuncia la bendición" (Mc 6, 41) que los multiplicará. Ávila lo expresa reproduciendo el texto evangélico: "Después de sentados, *toma el pan en sus manos y bendícelo y comienza a repartir a sus discípulos para que diesen a la gente*, y los discipulos repartieron de los panes y peces a todos"[27]. Al pronunciar la bendición divina (*berakah*) el judío renunciaba a ser propietario de lo bendecido. El verdadero propietario es Dios, que da de sus bienes a todos. Así la bendición es reconocimiento de la grandeza y de la generosidad de Dios.

Los evangélios lo reafirman en otro texto citado por Ávila: "Así comienza el santísimo evangelio de la misa de hoy: *Alabo a ti, Señor, Padre del cielo y de la tierra, que escondiste estas cosas de los sabios y prudentes y las revelastes a los chiquillos* (Mt 11, 25)"[28]. Ésta es una de las formas más frecuentes de la Biblia para expresar el señorío de Dios sobre el universo; diciendo que Dios habita o tiene su trono en el cielo no es sólo porque se piense en su altura o en su lejanía, sino también porque se contempla la inmensidad de su gloria en las creaturas, como dice Ávila: Porque ¿qué pensáis, hermanos, que es el arbol que veis, y el agua y el cielo, y el sol y las estrellas y todo lo criado, sino unas señas de Dios? ¿Habéis mirado lo que hablan, pues dice David : *Caeli enarrant gloriam Dei?*(Sal 18, 2)[29].

Los evangelios muestran bajo diversos aspectos cómo la intimidad de Jesús con Dios se traduce en una plegaria singular, de modo tal que sus discípulos ven en ella un modo de relacionarse con Dios que ellos mismos quisieran apropiarse (Mt 6, 9-13; Lc 11, 1-4). Ávila comenta:

<*Dimitte nobis debita nostra*, decímos en la oración domínica, y decimos *Pater noster* (Mt 6, 9.12), esto es oración de hijo. No la puede decir los quien no está en gracia. (Sí la puede, porque los santos dicen que no la dice cada uno en su nombre solamente, sino en mombre de todos, porque es oración común. Item, porque a los pecadores no les es vedado el orar, antes concedido y mandado y con esta oración enseñó Nuestro Señor Jesucristo a orar a todo el mundo: buenos y malos. Item el hijo pródigo, que representa un pecador sin gracia, dijo: *Padre, pequé en el cielo y delante de ti* (Lc 15,18); y otros lugares hay en la Sagrada Escritura donde los pecadores llaman padre a Dios, aunque le han ofendido)>[30].

En efecto, la oración enseñada por Jesús tiene profundas raíces en la oración del pueblo judío. Se podrían seguir sus huellas en la piedad bíblica, pero

[27] Sermón 12, voll III, 167.
[28] Sermón 78, voll III, 1044.
[29] Pláticas a las monjas de Zafra, vol. I, 891
[30] Lecciones sobre 1 San Juan (I), vol II, 137.

el *espíritu* es otro. La novedad no está en dirigirse a Dios llamándolo Padre, sino en poder hacerlo como Jesús que lo llamó "Padre" en el sentido de *Abbá* (Mc 14,36), o sea, *Papá*. Esta familiaridad tan desenvuelta y confiada resulta más que irreverente para el judío piadoso. Además, la paternidad divina no es sólo para el pueblo de Israel, sino, como resalta Ávila, para "todo el mundo: buenos y malos"; no acepta discriminaciones: hace salir el sol para buenos y malos (Mt 5, 44-45). La quinta petición, que Ávila menciona, es tan importante, que Mateo la comenta subrayando que quien perdone a sus semejantes, tambien será perdonado por el Padre celestial (Mt 6,14), es decir, las ofensas al prójimo están siempre vistas como ofensas al mismo Dios.

Junto a la bendición y a la alabanza hallamos en Jesús oraciones de petición y súplica por el perdón de los pecados, pero en ningún momento se hace mención de pecados propios; lo cual confirma la ausencia del pecado personal en él, que como "cordero inocente" se ofrece por los demás. Esto hace que su oración tenga un valor intercesor tan alto que, como resalta Ávila, supera todas las demás: "La voz de todos los hombres, por buenos que sean, sorda es delante las orejas de Dios, porque todos son pecadores de sí. Mas la voz de solo Cristo, pontifice nuestro, está acepta delante del Padre, que hace ser oídas todas las voces de todos los suyos"[31]. Efectivamente, en la relación de Cristo con el Padre se descubre con el mediador el prototipo de toda relación humana con Dios, sea sacrificio o sea oración, pues ambos actos están, por razón de la realidad divino-humana de Jesús, hipostáticamente referidos a la segunda Persona del Dios trinitario, de manera que Cristo une a sí mismo en su oración toda la comunidad de orantes del género humano:

<Esta voz, por ser tan grande, se llama clamor, como dice San Pablo, hablando de Cristo: *Con clamor grande y lágrimas ofreciendo, fue oído por su reverencia* (Heb 5,7). Ofreció el Señor ruegos al Pasdre muchas veces por nosotros. Ofrecióle también en la cruz su propio cuerpo, el cual fue tan atormentado que todo él era lenguas que daban voces al Padre, pidiendo por nos misericordia (Lc 23,24). Y por ser sus oraciones con entrañable amor hechas, por ser de persona al Padre tan aceptable, y por ser muy oídas y muy eficaces en las orejas del Padre, se llaman *clamor*>.

El único sacrificio ofrecido una vez por todas en la cruz plenifica el deseo de perdón y de reconciliación que toda religión y todo ser humano busca con sus sacrificios y oraciones. Para el Maestro Ávila, no cabe duda de que la oración y el sacrificio perfectos es el del Dios-hombre Jesucristo que se ofreció libremente al Padre desde el momento de su concepción, como sacerdote

[31] Audi, filia (I), vol I, 497.

y víctima: en la cruz hay un Dios que asume todo el pecado y el sufrimiento del mundo y un hombre que muere por los demás en un acto de perfecto amor al Padre para la vida del mundo. De aquí que toda oración cristiana tenga algo de sacerdotal, ya que es siempre participación al sacerdocio de Cristo.

La mediación oracional de Jesús se halla sobre todo en la llamada "oración sacerdotal", pronunciada al despedirse de sus discípulos, después de la última cena (Jn 17). Comienza pidiendo al Padre la glorificación de Jesús para que así el Padre quede tambien glorificado; después pasa a interceder por los discípulos, que constituyen su heredad. Por ellos Jesús ruega al Padre: que los cuide en su nombre, los guarde del Maligno, los santifique, sean uno. Estos, a su vez, han conocido que todo proviene de Dios; que Jesús es enviado del Padre y como tal debe ser conocido por el mundo; en realidad la verdadera vida consiste en conocer a Dios y a su enviado Jesucristo[32].

Juan de Ávila no ha escrito un comentario al respecto, sino solamente alguna consideración, pero es muy consciente de su gran relevancia; "y en aquella oración que escribe San Juan que hizo a su Padre, tan solemnísima, dijo: *Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt. Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt, et clarificatus sunt in eis* (Jn 17, 9-10)"[33]. Recoge la petición de unidad para los discípulos, subrayando, por un aldo, la distancia que Jesús mantiene con "el mundo", en cuanto sinónimo de maldad y pecado, y por otro, la íntima cercanía con el Padre, hasta el punto de posser en común lo que es del Padre, y ser también del Padre lo que es de Jesús. Existe una perfecta intercomunión del Padre y del Hijo, de modo que todo lo del Padre es de Jesús y viceversa. Jesús pide por sus discípulos, porque se los ha dado el Padre y son del Padre. Fruto de la comunión entre Jesús y sus discípulos es la glorificación que Jesús recibe en ellos. El tema de la glorificación constituye ya la primera petición de Jesús, que Ávila comenta:

<*Venit hora: clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te* (Jn 17, 1) ¿Qué mayor gloria puede venir al hombre, que estando la gloria de Dios en él? Que es tener tal bondad, que sea un resplandor de la bondad de Dios; un espejo donde reverberen los rayos de la justicia, de la limpieza y de la santidad de aquel Señor que es fuente de toda la justicia, de toda la limpieza y de toda la santidad, etc.>[34].

---

[32] Cf. J. Caba, *Cristo ora al Padre. Estudio exegético-teológico de Jn 17*, Madrid 2007.

[33] Lecciones sobre 1 San Juan (II), vol II, 379.

[34] Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas, vol II, 39.

En la petición de glorificación Jesús está pidiendo al Padre lo que le sucederá con la resurrección; en ella la humanidad de Cristo quedará glorificada con "un resplandor de bondad de Dios…" que no tenía en su vida mortal, o sea, ser glorificado junto al Padre signifaca alcanzar la gloria de la que el Hijo ya gozaba en su prexistencia trinitaria, *antes* de que nada existiera. Pero no se trata solamente de la gloria que el Hijo tiene desde un principio, sino que ésta se comunica a su ser humano, asumido en la encarnación. A este respecto argumenta Ávila:

<Si fuera Dios solo, es verdad que no podía ser mandado; pero porque también es hombre, en cuanto hombre pudo recibir mandamiento, así como en cuanto hombre pudo merecer. Y si fuera hombre puro, su merecimiento fuera finito; mas porque juntamente es Dios, por tanto fue su merecimiento infinito. Pues, en cuanto ha abajado, puede subir. *El que descendió, éste es el que subía* (Ef 4,10) […]. Piense cada uno según su devoción, y más aquel entrar en el cielo, aquel hincar las rodillas en cuanto hombre delante del Padre, aquella cuenta que dio de la obra encomendada, aquel decir: *Padre, acabado he la obra que me diste para que la hiciese, manifestado he tu nombre a los hombres que me diste,* etc. (Jn 17, 4)>[35].

Con su amor-obediencia hasta el final, hasta la muerte, Cristo glorifica al Padre y da verdadera vida a los hombres. En este versículo el Padre se presenta como el sujeto donante y Cristo como el sujeto receptor. El envío del Hijo supone una misión, una "obra" a realizar. Las diversas actividades que Jesús realizó en su vida contribuyeron a llevar a término su obra fundamental: manifestar al Padre, obrando su voluntad a fin de conseguir el perdón para todos:

<Fue tanto lo que alcanzó Jesucristo en sus trabajos, fue tanta la gracia que cerca de su Padre halló, que ya no hay hombre que baste a desagradar a Dios […]. Quiere él mismo que tú quieras allegarte a Él, que ya es ganado lo que andaba perdido; ya Jesucristo dio fin a nuestra enfermedad; ya acabó el su obra. Él mismo lo dijo: *Padre, perdona a estos* (Lc 23,34), miradlos con ojos alegres; *ya*, Padre, *acabé la obra que me necomendastes: Opus consummavi quod dedisti mihi, ut faciam*. *La obra que me encomendastes que hiciese ya es acabada* (Jn 17,4); ya, Padre, es acabado el reparo para los hombres>[36].

La obra encomendada por el Padre al Hijo no es un mero encargo o un mandato tal que lleve al Padre a desentenderse de ella, sino una acción conjunta, como subraya Ávila al considerar la humildad de Jesús respecto a su Madre:

[35] Sermón 18, vol III, 229.
[36] Sermón 32, vol III, 393.

<Y esta misma (humildad), muy más perfecta, tuvo su Hijo, nuestro Señor, el cual, así sus buenas obras como sus buenas palabras fidelísimamente predicaba al mundo que las había recibido del Padre, diciendo: *Mi doctrina no es mía, mas de aquel que me envió* (J 7,16). Y en otra parte dice: *Las palabras que yo os hablo, no las hablo de mí mismo, mas del Padre que está en mí. Él hace las obras* (Jn 14,10)>[37].

Las obras de Padre son al mismo tiempo obras de Jesús. Jesús no hace nada por sí mismo; es el Padre el que lo respalda. Cuanto Jesús obra está, pues, en una relación de intercomunión esencial con el Padre, ya que los dos son uno (Jn 10,20), por tanto, los dos actuán en unidad. Esta unidad Padre-Hijo es, a su vez, paradigma de la unión que debe reinar entre los discípulos y entre todos los que por medio de ellos crean en Cristo. Ávila se pregunta:

<¿Qué es ser cristiano? Tener la condición de Jesucristo. ¡Oh qué sabio es Dios! ¡Qué alto su consejo, que supo hacer para convertir el mundo! *Padre* –dice Cristo–, *ruégote que como yo y tú somos uno, así todos éstos sean uno, para que crea el mundo que tú me enviaste* (Jn 17,21); para que, viendo los infieles tanta paz y unidad entre los cristianos, digan: "No es posible sino que el Dios de éstos es el verdadero">[38].

El fundamento y meta de la unidad de los creyentes es la unidad existente entre el Padre y el Hijo; testimoniarla es condición esencial para que "el mundo" reconozca al verdadero Dios, llegando a conocer no sólo el amor de Jesús, sino el amor del Padre mismo. Ávila comentando la expresión *Yo en ellos* (Jn 17,26), escribe:

<*Yo en ellos*, como está la cabeza en sus miembros; *y el amor con que me amaste esté en ellos*. Y si queréis saber por qué, porque Cristo está en ellos, como la misma oración lo había declarado, diciendo: *Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfeccionados , y conozca el mundo que me enviaste y los amaste a ellos come me amaste a mí* (Jn 17,23). El amor del Padre está en Cristo, y Cristo está en los hombres; de manera que en Cristo se juntan Dios Padre y los hombres>[39].

En efecto, él es el pontífice "medianero y reconciliador" que une a Dios con los hombres a través del amor divino, pues el Padre, al amar a Jesús dándole sus palabras y la gloria, ama también a los creyentes. Quien se une

[37] Audi, filia (I), vol I, 451.
[38] Sermón 57, vol III, 775.
[39] Sermón 34, vol III, 423.

a Jesús, es amado por el Padre. O, como dice Ávila en el *Tratado del amor a Dios*:

<Has, pues, de saber que así como la causa por que amó Cristo al hombre no es el hombre, sino Dios, así también el medio por que Dios tiene prometido tantos beneficios al hombre no es el hombre, sino Cristo. La causa porque el Hijo nos ama es porque se lo mandó el Padre, y la causa por que el Padre nos favorece es porque se lo pide y merece el Hijo (Jn 17,20)>[40].

Al final de la oración, Jesús expresa una vez más lo que él quiere y siempre querrá para sus discípulos: la unión de éstos con Dios mediante la presencia de su amor en ellos. Ávila refiriéndose a este final (Jn 17,26) afirma:

<Determinóse Dios de no querer a nadie, ni darle su gacia ni gloria, sino al hombre que viere unido con Cristo su Hijo; y que lo que le diera se lo da porque lo ve unido con Jesucristo e incorporado con Él. Y el Hijo, si gana perdón de pecados, si gana gracia, si gana gloria, no la gana como para extraños, sino gánala para sí mismo; y cuando ruega por éstos, ruega Cristo como por sí mismo. La cual sentencia declara el Señor orando a su Padre y diciendo: *Quiero, Padre, que el amor con que me amaste esté en ellos, y yo en ellos* (Jn 17,26). Que quiere decir que aquel amor con que el Padre amó a Jesucristo, pase a aquellos que están unidos con Él; de manera que el amar a Él, será amar a ellos, y amar a ellos, será amar a Él, por ser uno ellos y Él>[41].

Jesús aparece de nuevo como el medio concreto y único a través del cual se realiza la presencia en los creyentes del amor del Padre, pues el Padre, al amar a Jesús, ama también a todos los que se unen a él. Esto, a su vez, significa que el Espíritu como amor del Padre viene a habitar en los creyentes. Señal de esta unión entre el Hijo y los que creen en él es que éstos oran también, diciendo *Padre nuestro*. Aunque la oración sacerdotal está situada en un momento concreto, al final de la Cena y antes de la Pasión, sin embargo, su contenido trasciende el momento conreto, pues en ella se sintetiza la obra salvífica de Cristo, de sacerdote y víctima, de crucificado y resucitado. En ningún otro texto del NT aparece tan profunda y nítida la unión del Padre y del Hijo en, obviamente, el amor del Espíritu, y a la vez tan abierta, acogiendo a todos los creyentes.

3. Eucaristía

Sin dejar de ser una petición, toda la oración sacerdotal está en tono de una infinita gratitud. El centro de la acción de gracias de Jesús es su concien-

[40] Tratado del amor de Dios, vol I, 971.
[41] Sermón 53, vol III, 699.

cia de ser Hijo de Dios, "consustancial al Padre", esencialmente unido a él, sin ningún intermediario, "Dios de Dios", y, a la vez, verdadero hombre. En cuanto al contenido, la oración se refiere a la Cena y a la Pasión. Jesús se "entrega" en la cosagración eucarística, de forma sacramental, pero era preciso declarar verbalmente de qué decisiones interiores proceden lo celebrado y los tremendos hechos que van a seguir. En este contexto Juan de Ávila sitúa diversas consideraciones sobre la eucaristía. No obstante que la *hora* de su pasión ha inundado sus sentimientos, Jesús permanece inquebrantable en la acción de gracias. Ávila describe cómo el:

<Jueves Santo en la cena, *en la víspera de su pasión, tomando el pan en sus sacratísimas manos, alzando los ojos al cielo* dio gracias al Padre. Bendito seas tú por siempre. ¿Para qué, Señor, dabas tú gracias al Padre? Hacíase el bien a nosotros, y como si tú mismo lo recibieras, así le *das gracias* a tu Padre celestial.; porque vieron, Señor, tus ojos, que era tan alto el bien que en quedarte tú acá se nos hacía, y que la merced era tan grande, que sobrepujaba todo entendimiento humano. Bien vieron, Señor, tus ojos que no habíamos de saber agradecer la merced, ni menos saber dar las gracias que convenían, y por eso las diste por nosotros. *Dio gracias* al Padre *y dijo: Comed, que éste es verdaderamente mi cuerpo; haced esto en memoria mía* (Lc 22,19)>[42].

Jesús da gracias al Padre de ser el Hijo único, de pertenecer "consustancialmente" al Padre, de posseer toda su íntimidad (corazón del Padre) y de ser al mismo tiempo aquel que ayuda a los hombres a dar a Dios las gracias que convienen. Su alegría de recibir el amor del Padre brota al contacto de los hombres, sobre todo, de aquellos que no poseyendo nada, solo pueden recibir. El Hijo ha recibido todo del Padre, para darlo a los demás. Así, pues, a través de Cristo, la acción de gracias, la eucaristía, más que un don del hombre a Dios, es un don de Dios al hombre. Ya vimos arriba que Dios no necesita de ningún sacrificio y de ninguna oración humana, sino que Dios los quiere para bien de los mismos seres humanos.

Las comidas, las cenas, todo banquete es una forma fundamental de reunión humana y, en un principio, también de comunión con lo divino[43]. En la alianza del Sinaí, después de ofrecer el sacrificio, se dice que Moisés y Aarón

[42] Sermón 38, vol III, 520.

[43] Ya en las religiones ancestrales el alimento representaba una forma importante de relacionarse con la divinidad. Para los pueblos primitivos, la oblación sacrificial iba vinculada al sustento cotidiano: La porción principal de la caza o de las cosechas estaba reservada a la divinidad como respuesta agradecida por los bienes recibidos. De un banquete forma parte no sólo la carne y los frutos, sino también el pan y el vino, que tenían su lugar correspondiente en el banquete sacrificial. Cf. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 257-294.

subieron al Monte con los representates del pueblo, allí "vieron a Dios, comieron y bebieron" (Éx, 24,11). En referencia a este texto Ávila dice: "–¿A qué me convida Dios?–. A que coma, beba y repose sobre su mesa; y que comáis el mismo manjar que él come"[44]. Al banquete festivo como lugar del encuentro con Dios se refieren algunas parábolas. Ávila, entre otras, menciona Mt 25,21 y Lc 22, 29:

<Tenemos también *compañía* con Dios en el *gozar* y en el descanso; y con razón, porque razón es que quien es semejante a Dios en costumbres, sea tambien en la gloria, según dice el Evangelio: *Euge serve bone; intra in gaudium Domini tui* (Mt 25,21). Entra tú a gozarte con el mismo que es tu Señor, a comer sus mismos manjares: *Ego dispongo vobis* (Lc 22, 29). No debajo de la mesa, sino a una mesa misma estemos Dios y nosotros>[45]

Al banquete de la comunión con Dios están invitados todos, en particular el pecador arrepentido. Avila lo resalta:

<Un solo hijo pródigo fue el perdido y el recibido con tantas misericordias, con tantas fiestas y regocijos: *Cito proferte stolam primam, et induite illum, et date annulum in manum eius, et calceamenta in pedes eius; et adducite vitulum saginatum et occidete; et manducemus et epulemur; quia hic filius meus mortus erat et revixit; perierat et inventus est* (Lc 15,22-24)>[46].

El baquete como signo vivo de la comunión-alianza entre Dios y el hombre se realiza de manera única en la Última Cena. Jesús toma pan, como había hecho tantas veces. Este gesto, aparentemente insignificante, está cargado de contenido. Las ocasiones en las que el pan y la comida aparecen en los evangelios son diversas: la mutiplicación de los panes (Jn 6,3-15); o frases como: "No solamente de pan vive el hombre"(Mt 4,4); "No os inquietéis por qué comeréis" (Mt 6, 25); "Mi Padre es quien os da el verdadero pan del cielo" (Jn 6,32).

<Según esto –Ávila comenta–, en el cielo comida hay, pues que hay pan. –Sí hay, por cierto, pues que hay vida, y la vida mantenimiento ha menester, y el mantenimiento con comer se toma. Y así, el manjar que de allá descendió para dar vida acá, allá está dando vida.

Éste es Pan que del cielo descendió. Pan *vivo*, porque da vida; pan *vivo*, porque él vive y es la misma Vida: *Acerca de ti está la Vida* –dice David ha-

[44] Sermón 12, vol III, 176.

[45] Lecciones sobre 1 San Juan (II), vol II, 359.

[46] Lecciones sobre la Epístola a los Gálatas, vol II, 56.

blando con Dios […]. Y venido a este mundo, después que hubo hecho el gran convite de cuerpos y hartado a millares de hombres y de mujeres con *cinco panes y dos peces* (Jn 6,9-12), gloriándose los judíos de que Dios había dado a sus padres en el desierto el *maná del cielo*, con que se mantuviesen en el desierto, les dijo el soberano Maestro, Dios humanado, las palabras del tema, hablando de sí mismo: *Éste es el Pan que descendió del cielo* (Jn 6, 50)>[47].

La forma con que Ávila subraya el paralelismo entre el pan y el evento de la encarnación es muy certera. Un alimento es algo sustancial; es energía que mantiene y vivifica, y algo asimilable, susceptible de dejarse comer. Jesús, como vimos, está totalmente entregado a Dios y a la humanidad; es *pro-existencia*, y esto se realiza sacramentalmente en la Última Cena. Sin embargo, su energía divina en esos momentos permanecía todavía sumisa a los límites de la condición humana, circunscrita al tiempo y al espacio. Pero con su muerte y resurección quedan superadas esas barreras y Jesús se convierte realmente en el Pan de los que a través de los siglos creen en él. O, como dice Ávila:

<Mas los que de tu presencia corporal no gozamos en aquellos tiempos, porque aún no eramos nacidos, te alabamos, y de corazón te agradecemos que *por nosotros, hombres, y por nuestra salud desciendes del cielo*, no una vez, como entonces en el vientre de la Virgen, mas innumerables veces en el vientre de la hostia consagrada, para desde allí entrar en nuestros corazones, a darnos vida con esta tu venida, que nos ganaste con la primera. ¿Qué aprovechara al mundo que descendiste del cielo y moriste en la cruz, sino descendieras ya vivo del cielo para darnos la vida que nos ganaste en la cruz con tu muerte?>[48].

De esta forma el Maestro Ávila subraya cómo en la eucaristía no se trata simplemente de una celebración conmemorativa, que se repite, sino del acto salvífico-escatológico que la muerte y la resurrección de Cristo significan y que se hace continuamente presente; no es recuerdo de un muerto, sino rememoración de un viviente que viene siempre de nuevo a sentarse a la mesa con los suyos, para celebrar la verdadera vida, que es él mismo, hasta que venga de modo definitivo. Este significado escatológico está indicado en el *Haced esto en memoria mía*.

Jesus tomó, en referencia a su cuerpo y a su sangre, junto al pan el vino, para expresar la acción vitalizadora de la entrega de su vida. Ávila dice: "*El*

[47] Sermón 55, vol III, 715-718.
[48] Ibid, 719.

jueves, no le podemos quitar su misterio muy excelente, conviene a saber, cómo el Hijo de Dios con profunda humildad lavó los pies a sus discípulos y después les dio su Cuerpo y Sangre en manjar de vida"[49]. Se trata, pues, de dos elementos que coinciden en un significado común: la libre entrega de Cristo a la muerte para la vida del mundo. En efecto, si el pan significa el alimento primordial para la vida, la sangre es considerada en la Biblia "el alma de la vida" (Lev 17,10-15). Pero junto a este carácter vital, la sangre simboliza asimismo un sentido sacrificial. El rito de la efusión de sangre es, según el AT, el momento principal del sacrificio (Éx 24,7-8). La sangre sella el vínculo de la alianza, creando una comunidad de vida entre Dios y los participantes al sacrificio. A la vitalidad de la sangre se le atribuye asimismo un poder purificador (Lev 17,11). Ávila, siguiendo una vez más la epístola a los Hebreos (9,13-14), lo destaca:

<*Si la sangre de los cabrones, y de los toros, y la ceniza de la becerra derramada, a los sucios santifica para limpieza de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual por el Espíritu Santo a sí mismo se ofreció limpio a Dios, santificó nuestras conciencias de las obras muertas para servir a Dios?* ¿Qué tiene esta bendita sangre? ¿Ésta, que limpia nuestras manchas, lava nuestros delitos? ¡Quién preguntará a Jesucristo!: "¿Quién os trae, Señor, a padecer tanto? ¿Quién mueve ese Corazón para que sufra tanto?".- La sangre de Cristo, *que fue derramada por el Espíritu Santo*; el Espíritu fue el que le hizo y le movió que de tan buena gana la derramase. Él es el que le decía: "Si no morís, no entrará nadie en el cielo; morid, si no, nadie se salvará">[50].

El Espíritu, que un día hizo posible la encarnación-unción del Verbo, es también quien mueve a Cristo a derramar su sangre para la salvación de la humanidad. En la docilidad de Jesús al Espíritu del Padre, sobre todo durante su pasión, muerte y resurrección, ve Vanhoyen la razón de la estrecha conexión del Espíritu con la sangre de Cristo[51], "que limpia nuestras manchas, lava nuestros delitos". O sea, que al recibir el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir su vida, el cristiano recibe también su Espíritu. Y así, lo que sin el Espíritu sería mera adición de individuos, unidos tal vez por unas creecias

[49] Audi, filia, vol I, 692.

[50] Sermón 29, vol III, 361.

[51] En Hb 10, 29 se dice que el cristiano es santificado por la sangre de la alianza, pero en en 1Cor 6,11 se afirma: "Fuisteis lavados, santificados, justificados en nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios". Esta diversidad, según Vanhoyen, no significa una contradicción, sino un complemento. Cf. A. VANHOYEN, *Sangue e Spirito nell'Epistola agli Ebrei*, en F. VATTIONI (Ed), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Roma 1983, 839 s.

comunes, por la sagre de Cristo, *derramada por el Espíritu*, se unen a Cristo formando un solo cuerpo; en este sentido Ávila argumenta:

<Los amorosos ojos de Dios, según hemos dicho, la adopción de hijos, la gracia y dones del Espíritu Santo, en sólo Jesucristo están y a Él se han dado como a fuente; y aquel sólo gozará de ellos que se incorporare en Jesucristo y fuere cosa de Él, no como quiera, sino como miembros o cuerpo, que con su cabeza hacen una *persona mística*, cual es Cristo y la Iglesia>[52].

La *mística* unión con Cristo, como cabeza, no significa unirse sólo al Hijo, sino con él al Padre en el amor del Espíritu. Esto lo certifica Ávila a continuación, citando y comentando la alegoría de la vid y el sarmiento (Jn 15, 1-2) que precede a la oración sacerdotal: "¿Quién será tan sabio que conozca el precio que vale tener Dios tal cuidado de un hombre incorporado a su Hijo como un sarmiento a una vid, para limpiarlo, corregirlo, abrigarlo, a semejanza de lo que hace un podador con la vid?"

La vida que Jesús comunica con su poder salvífico consiste en conocer al Padre y a su enviado: "Quien dice que conoce a Dios y no guarda sus mandamientos, miente y no tiene verdad. Conocer a Dios gran bien es. Él dijo: *Hoc est vita aeterna: ut cognoscant te Deum verum et quem missisti Iesum Christum* (Jn 17,3). Vivir y vida eterna es conocer a Dios y a Jesucristo, su Hijo"[53]. La vida que otorga este conocimiento no sólo hace justos sino que comunica una vitalidad nueva, que la hace eterna, lleva a la comunión con el Dios uno y trino. Pero para ello Jesús ha de ir al Padre:

<Si sois igual, Señor, al Padre, ¿cómo subís a Dios? – Por la parte que bajó, por esa puede subir. Según su humanidad, menor es que el Padre; así lo dijo Él: *Pater maior me est* (Jn 14,28); y por esta parte pudo subir. Y en cuanto se abajó más bajo que el Padre, en tanto le pudo el Padre poner mandamiento […]. Descender del cielo es hacerse hombre; subir hoy al cielo es llevar allá su santísima humanidad, con grande alegría y gloria, con gran música de ángeles, hasta el cielo empíreo, donde reina para siempre>[54].

Con su ascensión a la diestra del Padre la mediación sacerdotal de Cristo no se estingue, sino que permanece eternamente, cumpliéndose lo dicho en el salmo 110 "Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melquisedech". Considerando el acto mediador de Cristo en su conjunto, tal y como Ávila lo presenta, se constata que no se trata sólo de Jesucristo, sino de un acon-

[52] Sermón 34, vol III, 423.
[53] Lecciones sobre la 1 San Juan (I), vol II, 155.
[54] Sermón 18, vol III, 229.

tecimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu, en el cual cada Persona divina está comprometida según su propia identidad intratrinitaria: el Padre, del que todo procede, entrega lo más suyo, lo que más ama, su Hijo, para la salvación del mundo; el Hijo responde al amor del Padre entregándose a sí mismo por amor al mundo. El pontífice del AT entraba en el Santo de los santos una vez al año, después de haber inmolado la víctima y haberse rociado a sí mismo con la sangre. Llevaba sobre su pecho doce piedras preciosas, que simbolizaban a las doce tribus de Israel, es decir, simbólicamente todo el pueblo entraba con él. Esta solemne entrada reconciliadora y redentora la realiza Cristo una vez por todas con su vida, muerte, resurrección y ascensión. "¡Oh Pontifice sumo, verdadero –exclama Ávila–, que ya habéis entrado en el *Sancta sanctorum*, hallado para eterna redención de los hombres, ganado no por sangre de animales, sino por la misma vuestra! (Hb 9,11-12)"[55]. Y al entregarse a sí mismo, el Amor pentecostal del Padre y del Hijo se difunde y se infunde en los que creen en él y en la humanidad toda:

<Ya está en los cielos, ya no le falta nada para su descanso; si estando en su prosperidad nos olvidara, ¿qué fuera de nosotros? Sea su misericordia bendita. Fue Jesucristo al cielo, dice San Pablo, a parecer delante del gesto del Padre, para ofrecerle su pasión y recabarnos el Espíritu Santo (Heb 9,4; Jn 14,16)>[56].

[55] Sermón 67, vol III, 909.
[56] Sermón 28, vol III, 334.

Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 151-204

Vascuence y castellano en San Ignacio de Loyola

Gabriel María Verd Conradi, S.J.

Que San Ignacio habló el vascuence, al menos en los años primeros de su vida que pasó en Loyola, es más que verosímil, pues Azpeitia ha sido una zona de gran densidad vascohablante. Pero que no dejó ni una palabra suya en esa lengua, a pesar de lo tantísimo que escribió (como doce tomos de correspondencia) es un hecho real. Sobre la lengua o las lenguas de San Ignacio se ha escrito bastante, pero con resultados contradictorios. En las páginas que siguen pretendo reunir todos los datos, sistematizarlos y valorarlos, con deseos de objetividad, dentro de lo que a la naturaleza humana le es posible.

El medio ambiente lingüístico

Aunque no se sabe con certeza lo que se hablaba en la Antigüedad en las provincias vascas[1], asunto indiferente para lo que aquí tratamos, es evidente que la lengua propia (aunque no exclusiva, como veremos) era el vascuence en tiempo de San Ignacio. Es algo que no necesita ninguna demostración, pero recojo algunos testimonios de fuentes ignacianas, porque salen continuamente entre los que han tratado sobre la lengua del santo.

– El obispo de Calahorra, don Juan Bernal Díaz de Luco, le pidió a San Ignacio en abril de 1545 y el 31 de enero de 1551 operarios que supieran

[1] Hay varias teorías que se pueden resumir en estas tres. En la Antigüedad las tres provincias estaban pobladas por las tribus de várdulos, caristios y autrigones, indoeuropeos de lengua celta, y Navarra por los vascones. Según la teoría de Schulten, Gómez Moreno, Sánchez de Albornoz y otros, a la caída del Imperio Romano o a principios de la Edad Media los vascones migraron hacia occidente, donde implantaron su lengua (*vascongado* vendría de *vasconicatus* o «vasconizado»).

vasco, puesto que su diócesis abarcaba territorios de esa lengua[2], como parte de Guipúzcoa (Oñate, etc.). Apela a que «no hay en el mundo prouincia [Guipúzcoa] a quien sea tan obligado» el santo. Y San Ignacio, en carta del 17 de febrero de 1551, le alaba que sea «ángel de los vascongados (a quienes no se puede negar que tenemos particular obligatión de compadezer y ayudar)» y se lo concedió gustosamente, mandándole «algunos de la mesma lengua, y otros que sin ella mucho podrán ayudar a la edificatión de las ánimas»[3]. Como vascohablantes envió a los Padres Antonio de Araoz y Miguel de Ochoa, navarro, y como no vascohablante, pero que sin ello también podría ayudar a las almas, al menos a San Francisco de Borja.

Este texto ha sido aducido muchas veces, pero con deducciones a mi parecer inadecuadas. 1) Para demostrar que en partes de la diócesis de Calahorra, y en concreto en Guipúzcoa, se hablaba vasco, es una fuente superflua, porque es evidente por sí mismo. 2) Demuestra que San Ignacio amaba su tierra, que conocía su situación lingüística, y que su celo por la salvación de las almas alcanzaba a sus paisanos. No faltaría más. Pero no da a entender que conociera el vascuence cuando contestó a estas cartas. 3) En cierto modo debilita la posición del vasco, pues, como deduce García-Villoslada[4],

---

Pero Michelena y otros defienden la teoría tradicional, que dice que en el territorio de las tres provincias se hablaba vasco desde la Antigüedad y que la palabra *eusk-* es independiente de *uasc-*. La tercera teoría pone el centro en los *ausci* (palabra que sí estaría relacionada con *eusk-*) de Aquitania, donde hay clara onomástica vasca en la Antigüedad. Según Ulrich Schmoll, Jürgen Untermann y otros, los *ausci*, que, según la epigrafía, sí serían vascohablantes, son los que, traspasando los Pirineos, transmitieron su lengua al norte de España (al contrario de lo que muchos pensaban), con lo que el vasco no pertenecería primitivamente a las lenguas hispánicas. Por otro lado, el hoy abandonado vascoiberismo simplificaría de un plumazo la solución de la tercera teoría, pues sí habría habido protovasco al sur de los Pirineos, o sea, el ibérico. Con todo lo cual no defiendo ninguna de estas teorías, más complejas de lo que he dicho, pero sí quiero recordar esta problemática, que se suele omitir, fuera de los círculos especializados, como si no existiese. Una exposición abarcadora sobre esta complejísima cuestión se puede ver en GONZÁLEZ OLLÉ 2004, p. 237-253. Una revisión muy especializada y muy crítica sobre los tópicos reinantes y sobre la insostenible –se dice– identificación entre los vascones y los actuales vascos, en *Los vascones* 2009. Recientemente lo trata BESGA 2010, p. 46-47 (por ejemplo, según Martín Almagro y Villar, en las Vascongadas y Navarra solo hay 2 topónimos vascos en las fuentes antiguas, uno muy cerca de Aquitania y el híbrido *Pompaelo*; la casi totalidad son indoeuropeos), p. 48-49 (sobre **eusk*, *uasc*, *Ausci*).

[2] *Ep. mixtae* I, p. 210-211; V, p. 720-721.

[3] *Mon. Ign. Epistolae*, III, p. 319-320.

[4] GARCÍA-VILLOSLADA 1958, p. 520: «Y se me ocurre preguntar: ¿pero es que el mismo señor párroco de Azpeitia, antes del Concilio de Trento, predicaba en vascuence, si es que alguna vez predicaba? El que pueda responder con documentos, o siquiera con indicios positivos, que los presente. Yo por mi parte conjeturo que sólo algún franciscano de hondo sentido popular y de fervor apostólico vendría de vez en cuando a predicar en la lengua del país, y aún entonces lo haría en un vascuence castellanizado. Bien lamentaba esta falta de predicadores vascongados el doctor y celoso obispo de Calahorra Bernal Díaz de Luco escribiendo a San Ignacio de Loyola».

se supone que o no había predicadores o que los predicadores ejercían su ministerio en castellano, cosa que también admite Aguirre[5]. Además el envío de otros predicadores no vascohablantes por parte de San Ignacio confirma una situación lingüística mixta.

– Polanco afirma que en Guipúzcoa predicaba en vasco el P. Araoz[6], el cual era pariente político de San Ignacio. En concreto, sobrino de Magdalena de Araoz, que estaba casada desde 1498 con el heredero de los Loyola, Martín García de Oñaz, hermano del santo. Íñigo, huérfano al parecer, tenía entonces siete años y miró siempre a Magdalena como a una madre.

Ahora bien, como es bien sabido[7], los territorios vascohablantes *nunca* en su historia han sido monolingües, conviviendo al norte y al sur de los Pirineos con el galo, el celta o el celtibérico, el ibérico y el latín en la Antigüedad, y en la Edad Media con el árabe, el occitano, el gascón, el francés y el castellano (de cuya Corona dependían). Incluso (durante su expansión por los Pirineos) con el aragonés y el catalán.

El vasco, además, tiene muchos préstamos, primero del latín[8] y del romance después, lo que solo se explica por un contacto o imbricación sucesiva con los hablantes de estos idiomas. De tal modo que, según la profesora donostiarra y vascohablante María Teresa Echenique Elizondo, eso significaría que desde tiempos latinos y después visigodos y medievales, junto a los hablantes vascos hubo una comunidad bilingüe vasco-latina, cuyo latín evolucionaría en un romance autóctono, propio del país, y no importado, del mismo modo que ocurrió en Navarra (aunque aquí de un modo muy visible) con el romance navarro. Este grupo de habla latino-romance pertenecería a los grupos dominantes del país, y por lo pronto a los eclesiásticos, pues estos tenían que saber necesariamente el latín y hacer sus estudios en esta lengua. Y porque la latinización-romanización del vasco se produjo principalmente por la vía de la cristianización[9]. Es una idea

[5] Aguirre 1935, p. 275, afirma que algunos «conocedores de la historia de aquellos tiempos» dicen que «muchos sacerdotes y en muchas Iglesias de estos pueblos se predicaba en romance». Él ni lo admite ni lo rechaza de plano (tampoco indica una fuente), pero lo achaca a que los predicadores hacían «sus estudios en lenguas distintas del euskera; y esta su lengua nativa, fuera de algunos casos raros, apenas la cultivaban, y al llegar a los pueblos a quienes tenían que doctrinar, se encontraron con la dificultad del idioma».

[6] *Chronicon*, I, p. 89.

[7] Por mencionar solo obras que aquí se citan, véase Besga 2010, p. 46-47, para la Antigüedad, y Osés 1994, p. 467-470, para el gascón.

[8] Echenique 1997, p. 35: «El contacto vasco-latino debió ser intenso: el euskera está lleno de latinismos, que muestran, además, un contacto vasco-latino temprano». Véase la obra clásica de Caro Baroja 1945.

[9] Echenique 1987, p. 67-68; Id., 1997, p. 63-64.

original de María Teresa Echenique[10], en la que un grupo de investigadores está profundizando con éxito.

En cualquier caso, las tres provincias estuvieron unidas a la Corona de Castilla, lo que introdujo una vía de castellanización a partir de los funcionarios reales, de la fundación de las villas, de los comerciantes, de los escribanos, etc.[11] Esto implicaba que una parte de la población tenía que ser bilingüe ya en la Edad Media. Además los que venían de fuera hablaban el castellano, y los que querían prosperar fuera, en Castilla, necesitaban el romance para comunicarse con el resto de España. Era una opción libre y una necesidad. Y para el clero, como he dicho, el latín era imprescindible (aunque solo fuera para decir Misa), cuyo estudio suponía sin ninguna duda una base romance. Lo mismo se diga, dentro de las Vascongadas, de los notarios y escribanos[12]. (Y San Ignacio se preciaba de ser «muy buen escribano»)[13]. Para escribir en romance, que con el latín era la única lengua escrita, tenían que poder hablarlo.

La castellanización (o el bilingüismo) no era territorial sino vertical o social. Es decir, no es que hubiera entonces unas poblaciones vascas y otras castellanas, sino que dentro de la misma población había hablantes de las dos lenguas, siendo los de las capas sociales superiores romanceados y/o bilingües. Es un hecho bien conocido[14], pero oigamos decirlo a Michelena, tratando de Guipúzcoa, provincia que, como dice, estaba en el centro de la zona vascohablante sin zonas limítrofes en otras lenguas: «El bilingüismo establecía una separación vertical, todo lo gradual que se quiera, de clase o de cultura, no horizontal o geográfica, en la población»[15].

La lengua escrita y oficial era el castellano, y, por tanto, tenía que llegar de algún modo a la población para ser eficaz. Por eso el bilingüismo estaba más extendido de lo que parecería, y no solo en las capas ilustradas. Así, dice Michelena: «el bilingüismo, por lo menos, tuvo que estar siempre bastante difundido en todo el país. Uno puede dudar de que buena parte del público

[10] No es el momento de exponer su bibliografía al respecto, pero se puede consultar, de la que cito aquí, ECHENIQUE 1987, cap. 4 (más amplio que en la primera edición de 1984); y 1997, p. 36. También OSÉS 1994, p. 466-467.

[11] ZUBIAUR 1994, p. 476: «La fundación de villas —no menos de 20 en Vizcaya entre los siglos XII y XIV— con su legislación especial, sus escribanos y comerciantes, hicieron que ellas actuaran, en grados diversos, como pequeños focos de castellanización».

[12] Los escribanos de Castilla solían ser «vizcaínos», o sea vascos, hecho curioso, notable y bien conocido (ZUBIAUR 1994, p. 478-479).

[13] *Autobiografía*, n. 11.

[14] Por poner un ejemplo, véase ZUBIAUR 1994, p. 477-478, 482.

[15] MICHELENA 1977, p. 24.

estuviera capacitado para apreciar los matices de las representaciones teatrales en castellano que se daban en el siglo XVI, en Rentería y Lesaca por ejemplo, pero no tiene más remedio que aceptar su realidad»[16].

Precisamente los textos que he aducido y se aducen sobre la vasconidad lingüística de Guipúzcoa abogan también por el bilingüismo. San Ignacio accede a la petición del obispo de Calahorra de mandar operarios de lengua vasca, pero, como hemos visto, también «otros que sin ella mucho podrán ayudar a la edificatión de las ánimas». ¡Y él conocía Guipúzcoa! Luego había una parte de la población que entendía el castellano, pues, si no, era una misión baldía esa pretendida edificación de las almas por predicadores no vascohablantes. El P. Araoz y su tía Magdalena de Araoz, cuñada de San Ignacio, que fue dama de Isabel la Católica, eran también perfectos castellanohablantes.

Vamos a encontrar testimonios de que el conocimiento del castellano estaba más extendido entre los hombres que entre las mujeres, lo que es natural, porque ellos tenían más actividad exterior y lo necesitaban para sus asuntos, mientras que las mujeres permanecían en el hogar. Incluso se dice que lo conocía la mayoría de los varones. El embajador de Venecia ante Carlos V, Andrea Navagero, que pasó por Guipúzcoa en 1529, dice que en Guipúzcoa y en Vizcaya «los más de los hombres lo saben [el castellano], pero las mujeres no conocen más que su habla nativa»[17]. (Esto ocurría en los caseríos hasta tiempos no muy lejanos, en los que los varones sabían algo de castellano, aunque solo fuera por el servicio militar).

La misión de San Francisco de Borja

Y con esto pasamos a San Francisco de Borja y su visita a las Vascongadas en 1551-1553[18], poco después del intercambio de cartas entre el obispo de Calahorra, que pedía predicadores vascohablantes, y la respuesta del fundador (en febrero de 1551), accediendo gustoso a ello. Cuando le contestó que mandaría a «otros que sin ella [la lengua vasca] mucho podrán ayudar a la edificatión de las ánimas»[19], se refería, como sabemos, a San Francisco de Borja, que el 4 de abril de 1551 llegaba a Azpeitia. Su lugar de residencia,

---

[16] Ibidem.

[17] Navagero 1879, p. 347; Id., *Il viaggio fatto in Spagna, et in Francia, dal magnifico M. Andrea Nauagiero* (In Vinegia, appresso Domenico Farri, 1563), p. 44, según Schurhammer 1964, p. 376, nota 33.

[18] Sobre esta estancia, véase Dalmases 1983, cap. V; y Polanco, *Chronicon*, II, p. 299-313: «De Duce Gandiae ac Collegio Ognatensi» (1551); II, p. 600-613: «De P. Francisco Borgia et Ognatensi Collegio» (1552); III, p. 339-343: «De P. Francisco Borgia et de Collegio Ognatensi» (1553).

[19] *Mon. Ign. Epistolae*, III, p. 319-320.

un eremitorio de Santa María Magdalena, estaba cerca de Oñate, donde la Compañía estaba abriendo un colegio. Formaba un grupo en el eremitorio con el navarro P. Miguel Ochoa[20], que sería el primer rector del colegio, y otros cuatro jesuitas, cuyos nombres no da Polanco. En mayo le llegó a Borja la aprobación de Carlos V para que pudiera renunciar a sus estados y el 23 del mismo mes (sábado de Pentecostés) recibió la ordenación sacerdotal en Oñate. Recibidas de Roma las indulgencias para su primera Misa, la dijo antes privadamente en el oratorio de la Casa-torre de Loyola el 1.º de agosto (San Pedro ad Vincula), y la primera Misa pública indulgenciada el 15 de noviembre en Vergara[21].

Si San Ignacio predijo al obispo de Calahorra que los predicadores no vascohablantes «mucho podrán ayudar a la edificatión de las ánimas», no mucho sino algo verdaderamente extraordinario fue el fruto que logró Borja con sus predicaciones. La gente acudía en masa a ver al duque santo, que había renunciado a todas las grandezas del mundo para abrazar la humilde vida religiosa. También las autoridades civiles y religiosas. El *Chronicon* de Polanco (que es la fuente que sigo[22]) habla continuamente de ello, por lo que solo puedo espigar unos datos. (También advierto que las ponderaciones son de Polanco). Cuando llegó Francisco de Borja, hombres, mujeres y niños llenaban las vías públicas para acompañar al santo «con increíble alegría», como si fuera el Domingo de Ramos (*Chronicon*, II, p. 300). Su primer sermón fue el día de San Pedro (29 de junio de 1551) en Vergara, donde también fue al hospital a consolar a los pobres. Al día siguiente de su primera Misa, el 2 de agosto, predicó en Azpeitia. Después fue a San Sebastián a predicar en el convento de los dominicos (p. 304). Al pasar por Villafranca le urgió tanta gente que tuvo que detenerse para tenerles una exhortación espiritual con no poco fruto. Lo mismo en Rentería, Hernani y Tolosa. Polanco añade a continuación, como siempre en latín: «Y, aunque se consiguió un fruto egregio con los sermones, hubiera sido mucho mayor si los predicadores hubieran empleado la lengua cantábrica [vasca], pues no todos, sobre todo las mujeres, conocen la lengua castellana, que es la común en casi toda España» (p. 305).

---

[20] También llamado Miguel Navarro. Su vida, en MIQUELEIZ 1932. Fue admitido en la Compañía por San Ignacio en 1548 en Roma. Fue destinado a Nápoles y a Tíboli, antes de ir a Oñate. Murió en Siracusa de Sicilia en 1575 (Ib., p. 140). Su año de nacimiento, 1516, solo lo da POLGÁR 1980, III/2, p. 599. Era una persona muy atractiva, de gran virtud, mortificación, humildad y celo apostólico, que además y tenía el don sobrenatural de sanar a los enfermos por medio de unas oraciones o una bendición, con lo que arrastraba a las masas.

[21] Sobre su primera Misa, LETURIA 1957, II, p. 411-418.

[22] Indudablemente, si consultamos todas las fuentes, como los epistolarios, se podría ampliar más. Véase, por ejemplo, LETURIA, p. 415-416, donde baraja varios testimonios.

En Álava predicó en un convento de monjas con gran consuelo y edificación. El virrey de Navarra le pidió insistentemente que fuera a Pamplona, accedió Borja y predicó cinco veces en la catedral, en el convento de Santo Domingo y en otros dos, «conmoviendo con su palabra a toda la ciudad, y con tanto fruto que era para alabar a Dios» (p. 306). Predicó en Salvatierra con gran edificación de todos, también en un monasterio de monjas y dos veces en otro de franciscanas en Oñate, con tanta admiración que la gente decía que el Espíritu Santo hablaba por su boca. El día de la Natividad de la Virgen predicó con gran satisfacción de los oyentes (p. 308). Borja sentía que se perdiera una gran mies por la falta de confesores de lengua vasca, especialmente por las mujeres, que no entendían el castellano. Por fin celebró el santo su primera Misa pública el 15 de noviembre de 1551 en Vergara, Misa que estaba dotada de indulgencias que, para la ocasión, había concedido el Papa. La concurrencia fue «ingente», con más de diez mil personas, algunas venidas desde más de veinticuatro millas de distancia; de modo que, según los naturales, nunca se había visto nada igual en los Pirineos. Por no caber en la iglesia, la Misa y la predicación tuvieron que hacerse al aire libre (p. 309). «El primer domingo de Adviento, 29 de noviembre, predicó en Oñate; el segundo, en Mondragón; el día de la Inmaculada, en Segura; el tercer domingo, en Vergara; el cuarto, nuevamente en Oñate; la víspera de Navidad, en Vergara»[23]. La gente iba a buscarle al eremitorio y predicaba no solo por los pueblos de Guipúzcoa sino también en Vizcaya (p. 311).

En los dos primeros meses de 1552 San Francisco de Borja continuó en Guipúzcoa, recorriendo los pueblos, en los que ejercitaba el ministerio de la palabra y de la confesión. El día de la Purificación de la Virgen predicó en Lazcano (*Chronicon*, II, p. 600). El 12 de febrero celebró la Santa Misa en Salinas, predicando con gran fruto (p. 601). En Vitoria predicó en la iglesia de los franciscanos, en la de San Vicente, en el monasterio de Santa Clara y en el de la Santa Cruz (p. 602). Días después se dirigió a Bilbao, pero le detuvieron en Durango, donde celebró la Misa y predicó. En Bilbao le recibieron las autoridades y el domingo de sexagésima celebró y tuvo un sermón con mucho fruto, así como al día siguiente en la iglesia de San Antonio (p. 603). También fue a las religiosas de la Encarnación, que eran casi setenta, a las que tuvo un sermón acomodado a ellas. Los bilbaínos quedaron muy conmovidos con sus sermones y coloquios. Le pidieron que les predicara la cuaresma pero creyó que sería mayor el fruto si recorría los pueblos, que tanto se ayudaban con los sermones y ministerios suyos y de sus compañe-

[23] Según Dalmases 1983, p. 93. El P. Polanco no menciona estos sermones, pero el P. Dalmases ha usado naturalmente varias fuentes.

ros jesuitas. Comió en el convento de los franciscanos y después les tuvo una plática con gran consolación de los religiosos. Le presionaron para que volviera al convento de las Encarnación, donde pronunció un sermón admirable a las monjas (p. 604). Predicó en los franciscanos el día del apóstol San Matías y de nuevo al día siguiente, sermón que tomaron por escrito el provincial y el guardián de los franciscanos. Se dijo que no se había oído nada igual. Al otro día predicó en el hospital sobre los pobres de espíritu con gran consuelo de los oyentes. Fue a Elorrio a decir Misa y predicar. Después se trasladó a Vergara, donde predicó el domingo de quincuagésima, el primer día de cuaresma y el viernes siguiente sobre el salmo *Miserere* (p. 605). Entonces recibió una carta de San Ignacio encomendándole una misión en Portugal. El 19 de marzo se puso en camino, aprovechando el tercer domingo de cuaresma para predicar en Vergara (p. 606). Prescindo de sus muchas actividades en su recorrido por Castilla, pero el viaje se tuvo que interrumpir (se realizaría el año siguiente) y volvió a Oñate al principio del verano. El 1.º de agosto predicó en Vergara (p. 612), y decidió recorrer con sus compañeros los pueblos que no había visitado, llegando hasta el Cantábrico. El tema de sus sermones solía ser los diez mandamientos. Y «cuando terminó de predicar en Azpeitia, ciudad que está junto a Loyola, el P. Miguel Ochoa ejerció el mismo ministerio en lengua vasca»[24]. ¿Fue una traducción? No lo dice el texto, ni lo entiende así el P. Miqueleiz[25]. Había auditorio para las dos lenguas, pues el P. Araoz en Oñate predicaba en ambas[26]. Tras visitar la casa de Loyola, volvió al colegio de Oñate, donde predicó dos veces sobre los artículos de la fe (p. 612).

En el año 1553 siguió el P. Francisco con sus compañeros en su eremitorio junto a Oñate. Allí todos daban Ejercicios Espirituales. Y «un tal licenciado Hernani, teólogo, vasco de nacimiento, solía acompañar al Padre Francisco de Borja, y traducía para la gente más ruda a la lengua vernácula vasca los sermones del Padre, que predicaba en castellano, pues en general no entendía este idioma»[27] (*Chronicon*, III, p. 340). El licenciado Hernani

[24] *Chronicon*, II, p. 612: «Cum Azpeitiae, prope quod oppidum est domus Loyolae, ipse concionatus esset, P. Michaël Ochoa in cantabrica lingua eodem officio functus est».

[25] El biógrafo del P. Ochoa, MIQUELEIZ 1932, p. 77: «En Azpeitia predicó el Padre Francisco en Castellano y el Padre Miguel en Euzkera con éxito maravilloso».

[26] En una entretenida e informativa carta del P. Pedro de Tablares al P. Francisco de Villanueva, del 5 de julio de 1550, se dice del P. Araoz en Oñate que había predicado algunas pláticas «á algunos en romance y á otros en latín, y muchas en vascuence» (*Cartas* 1874, II, p. 569). Luego había oyentes castellanos.

[27] «Quidam etiam licentiatus Hernani, theologus, et natione cantaber, Patrem Franciscum Borgiam comitari solebat, et in cantabrica lingua populo rudiori conciones ejusdem Patris, quas in castellano idiomate habebat, vulgo non intelligenti hoc idioma, in cantabrico ipsis vernaculo declarabat».

entró en la Compañía[28] Por fin el 1.º de abril, Sábado Santo de 1553, reanudó su viaje a Portugal, despidiéndose de la tierra de San Ignacio.

La labor de San Francisco de Borja había sido ubérrima, a pesar de que solo he espigado lo de su predicación en el *Chronicon* de Polanco. En los epistolarios y en los *Monumenta Borgiae* se podría haber sacado más, como he dicho. Hay que tener en cuenta que posiblemente no era Borja el único hispanohablante, pues vivía con otros cuatro jesuitas además del P. Ochoa, y San Ignacio le escribió al obispo de Calahorra que también le mandaría «otros» predicadores que no conocían la lengua vasca. Lo que ocurre es que el P. Polanco solo se fija en Borja. Polanco siente que el fruto no fuera mayor porque no todos los predicadores conocían el vasco[29]. Lo dice en plural, luego algunos predicadores no eran vascohablantes. Naturalmente los acompañantes de Borja que sabían vascuence predicaban y catequizaban en esta lengua[30].

¿Qué podemos concluir sobre la lengua de las Vascongadas y Navarra, donde predicó el santo?

– Como hemos visto, decía Navagero, tras su paso por Guipúzcoa y Vizcaya en 1529, que la mayoría de los hombres conocían el castellano, pero no las mujeres. Y Polanco repite el hecho de que las mujeres no conocían la lengua de Castilla. Sin embargo Borja predicaba también en los conventos de monjas. ¿Con un traductor o estaban más instruidas? No descarto lo segundo, pues las monjas de clausura tenían que estar alfabetizadas para poder cantar el oficio divino en latín.

– ¿Era traducido en su predicación? Es probable que de vez en cuando sí, pero solo se dice una vez, al final de su misión, en 1553 (lo del licenciado Hernani), y, si hubiera sido siempre, habría salido a relucir. Hernani traducía *para la gente más ruda, que no entendía el castellano*, hemos leído en el P. Polanco. Y, si San Ignacio dijo que también enviaría predicadores no vascohablantes, da a suponer que el castellano también se entendía, y sin duda el santo conocía bien su tierra. Al repetir Polanco que los más de los hombres entendían el castellano, está indicando que su predicación era comprendida directamente por bastantes de sus oyentes. Precisamente una frase de Polanco confirma que habitualmente predicaba sin traductor: «Y, aunque de las predicaciones se consiguió un fruto egregio, hubiera sido mucho mayor, si

[28] Era párroco de Zumaya y en 1552 quiso entrar en la Compañía, lo que parece que consiguió, muriendo en Lequeitio en brazos del P. Ochoa en 1554 (Miqueleiz 1932, p. 78-79).

[29] *Chronicon*, II, p. 305.

[30] Sobre ellos, Lopetegui 1961, p. 18-21.

los predicadores [en plural] y los que recogían la mies hubieran usado la lengua cantábrica, pues no todos, especialmente las mujeres, conocen el idioma castellano»[31]. Luego el fruto de Borja, aunque egregio, no fue mayor porque no se le traducía[32]. Borja también confesaba, y en los hospitales predicaba y consolaba a los más pobres. Termino con la peregrina afirmación, imaginada por alguno, de que Francisco de Borja aprendió el vascuence para predicar en él[33].

Recordemos las palabras de Michelena: «Uno puede dudar de que buena parte del público estuviera capacitado para apreciar los matices de las representaciones teatrales en castellano que se daban en el siglo XVI, en Rentería y Lesaca por ejemplo, pero no tiene más remedio que aceptar su realidad»[34]. Y, si captaban los matices de las obras de teatro en castellano representadas en Rentería, lo mismo tenía que ocurrir con los sermones. Borja predicó precisamente en Rentería.

Azpeitia

La Casa-torre de los Loyola está situada a mitad de camino entre Azpeitia y Azcoitia, aunque pertenece municipalmente a la primera. Lo digo porque sí consta que Azcoitia era puramente de habla vascongada en 1593, además de «muy pequeño y de poca vecindad y ruines casas», con solo 150 habitantes, según un informe del P. Gil González Dávila, provincial de Castilla[35], pero Azpeitia era más importante y contaba con una familia nobiliaria. Sin embargo, a pesar de que los Loyola bilingües influyeran por su posición, los azpeitianos en general eran sin duda vascohablantes en la vida ordinaria.

---

[31] *Chronicon*, II, p. 305.

[32] Frente a estos argumentos, creo que carece de fuerza lo que dice LOPETEGUI 1961, p. 21: «¿Por qué hablando de San Francisco de Borja se nos repite tanto la necesidad de intérprete, o de acompañantes misioneros que supieran vascuence». ¿Se nos repiten *tanto* ambas cosas? Solo se dice una vez que fuera traducido. De esa necesidad de intérprete no he encontrado ningún testimonio (ni lo aduce Lopetegui). AGUIRRE 1935, p. 275, vas más allá al decir que «siempre» iba acompañado de algún intérprete. Acompañado de vascohablantes, naturalmente que sí, pero que fueran intérpretes en su predicación es una afirmación no documentada y que choca con varios testimonios.

[33] *Cartas* 1874, III, p. 50, nota: «Salía á tiempos por los pueblos comarcanos á pedir limosna, enseñar la doctrina y predicar en vascuence, de cuya lengua dificilísima aprendió lo bastante para hacerse entender de aquella gente sencilla; y también en castellano». Es una afirmación naturalmente gratuita, sin documentación que la avale y que contradice el relato de Polanco, pero la aduce AGUIRRE 1935, p. 275. ¿Quién puso esa nota en las *Cartas de San Ignacio*? Esta edición aparece como anónima. Sobre sus editores y vicisitudes, véase MANUEL REVUELTA GONZÁLEZ, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, I (Madrid 1984), p. 1093, nota 321.

[34] MICHELENA 1977, p. 24.

[35] LOPETEGUI 1961, p. 7.

Aunque los varones entendieran el castellano, como se dice que solía ocurrir en Guipúzcoa, en su casa tenían que hablar en vascuence, que era normalmente la única lengua de la mujer y los hijos.

Pero esto no quita un cierto bilingüismo en Azpeitia: «Desde un punto de vista sociolingüístico todo hace pensar en una situación de bilingüismo (castellano-vasco)», afirma Colera[36], basándose en el bilingüismo vertical, que ya conocemos. «Lógicamente las relaciones de nobles, oficiales, etc., con la corte no podían tener otro vehículo de expresión que el romance castellano. También parece lógico suponer que en sus no menos frecuentes relaciones con las gentes del pueblo utilizarían la lengua vasca»[37].

Solo así se explica que San Francisco de Borja predicara al menos dos veces en Azpeitia, como hemos visto. La segunda vez predicó él primero en castellano y después el P. Ochoa en vasco. El primer sermón no tenía sentido si no hubiera quienes le comprendieran.

Un caso paralelo lo tenemos en un texto que se suele aducir a favor del vasquismo de Azpeitia, pero que supone también un cierto bilingüismo, y es el siguiente. En 1535 se elaboraron en Azpeitia unas *Ordenanzas para los pobres*[38]. El texto en castellano se hizo público y se leyó en la Misa del domingo 23 de mayo, pero también se tradujo palabra por palabra al vascuence:

> «Fue publicado e leydo [sic, en masculino] esta hordenança de suso por don Andrés de Loyola, rretor de la dicha yglesia, dando a entender e haziéndoles sabidores del contenimiento de la dicha orhdenança [sic] de berbo ad berbun, según e de la manera que está scripto e asentado, en lengua vascongada, a altas voces para que beniese a notiçia de todos, e ninguno podiese pretender ynorançia que lo non supo»[39].

Este texto ha sido muy repetido a favor del uso del vasco en la población, pero eso ya era evidente, y las *Ordenanzas para los pobres* se promulgaron y leyeron primero en castellano (*publicado e leydo esta hordenança*), antes de traducirlas oralmente al vasco, lo que solo tiene sentido si en la feligresía había gente que también entendía la lengua de Castilla. Y si los redactores y el lector-

---

[36] Colera 1994, p. 483.

[37] Ib., p. 485. La misma conclusión en p. 487.

[38] *Hordenanças tocantes a los probes*, en *Fontes doc*., p. 456-460; *Mon. Ign. Scripta*, I, p. 539-543.

[39] Transcrito según la grafía de *Fontes doc*., p. 459-460.

traductor conocían las dos lenguas. Es lo que también deduce Adela Colera[40]. El lector fue Andrés de Loyola, sobrino del santo, entre los testigos estaba Beltrán de Loyola, otro sobrino suyo, y firmó su hermano Martín García de Oñaz[41].

El P. Lopetegui nos recuerda lo que ya hemos visto, que «había, naturalmente, un elemento bilingüe, formado en especial por el clero, la nobleza, los secretarios, los notarios y otros empleados públicos»[42]. Todo lo cual se daba en Azpeitia, empezando por el clero: la parroquia con su párroco, que era un hermano de San Ignacio, y sus beneficiados, a los que hay que añadir los capellanes de las ermitas[43]. La nobleza recaía en la familia Loyola.

La lengua de la casa de Loyola

Sigamos avanzando. ¿Cuál era la situación lingüística de la familia de los Loyola, en concreto del *tronco* familiar del solar? (Pues los hijos creaban nuevas ramas y no tenemos datos de todas ellas). Por lo pronto bilingüe por pertenecer a la nobleza, con todas las relaciones jurídicas y exteriores que comportaba. Pero también eran bilingües, como dice el P. Lopetegui «aquellos que, por un motivo u otro, habían vivido, comerciado, trabajado o militado en otras regiones»[44]. Y ese era el caso de los Loyola, proclives a salir de su tierra y conocer el mundo.

Esto nos obliga a hacer un excurso sobre la relación del tronco central de los Loyola con Castilla, o mejor, *los Loyola y el reino hispánico, con sus posesiones y su presencia en Europa y Ultramar*[45]. No se trata de hacer un estudio completo sino solo de constatar la relación de los Loyola fuera de su tierra. Veamos algunos datos[46]. (Antes recordemos que los Loyola eran oñacinos, el bando adicto a Castilla, frente a los gamboinos, partidarios de Navarra, y que, por tanto, siempre estuvieron al servicio de la Corona de Castilla)[47].

[40] COLERA 1994, p. 484: «Este testimonio nos demuestra también que la capa de población más culta o acomodada (nobles, hidalgos, escribanos, sacerdotes) era bilingüe. Efectivamente, Don Andrés de Loyola es capaz de traducir las *Ordenanzas* en lengua vascongada, desde el púlpito y [*de*] *verbo ad verbum*».

[41] El lector, los testigos y los firmantes constan en el documento. Andrés de Loyola, rector de la parroquia, era hijo del hermano mayor de San Ignacio, Juan Pérez de Loyola; Beltrán de Loyola era hijo de su hermano segundo y heredero, Martín García de Oñaz.

[42] LOPETEGUI 1961, p. 6.

[43] Sobre las ermitas bajo el patronato de la casa solar de los Loyola, véase LETURIA 1941, p. 24-27; LETURIA 1957, I, p. 73

[44] LOPETEGUI 1961, p. 6.

[45] Véase LETURIA 1941, p. 52-92: cap. II: «Loyola y Castilla».

[46] La fuente principal es la Genealogía historiada del P. Dalmases en *Fontes doc*., p. 759-822. Sobre la familia, véanse también LETURIA 1941, p. 52-58; GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 29-57.

[47] Véase, por ejemplo, *Fontes doc*., p. XVIII-XX.

– El P. Leturia pone el comienzo de esta relación con Castilla en la batalla de Beotíbar contra los navarros (1321), «que es el enclave definitivo de Guipúzcoa en su política hacia el Rey de Castilla. […] Beotíbar es la consagración heráldica de los Oñaz y Loyola. Los paladines de la jornada fueron ciertamente Gil López de Oñaz y *Juan Pérez de Loyola* [el II de ese nombre] con sus cinco hermanos […] No hay duda, al menos, que Beotíbar orienta para siempre la política y la espada del linaje. […] De ahí el rumbo meridional que se acentúa desde 1321 en la familia»[48]. Notemos la frase: *el rumbo meridional*.

– Pues ya uno de los hermanos de los mencionados Juan y Gil de Oñaz-Loyola estuvo en la conquista de Algeciras (1342-1344) con Alfonso XI[49].

– El tatarabuelo de San Ignacio, Beltrán Ibáñez (o Yáñez) de Loyola (I), hijo de Juan Pérez de Loyola (II), «se había criado en casa del magnate castellano Diego López de Zúñiga», cuya esposa estaba emparentada con los Loyola[50], por lo que conocía perfectamente su lengua. Y un hijo suyo, Juan Pérez de Loyola, «murió moço en Castilla»[51]. Este don Beltrán, uno de los pilares de la estirpe y del señorío, fue el que edificó la torre o fortaleza de Loyola y recibió muchas recompensas de Juan I y Enrique III de Castilla por sus «muchos serviçios» a la Corona[52].

– Sin embargo, su nieto (y a la vez abuelo paterno de San Ignacio), Juan Pérez de Loyola (III), fue castigado con destierro por Enrique IV, junto con los otros Parientes Mayores, por sus luchas contra las villas[53]. A él le tocó

[48] Leturia 1941, p. 53-54. La cursiva es del autor. *Fontes doc.*, p. 761; García-Villoslada 1986, p. 30-31. El citado en segundo lugar, Juan Pérez de Loyola, era el hermano mayor y Gil López de Oñaz el menor. En cuanto a la heráldica, por los siete hermanos Oñaz-Loyola que participaron en la batalla, Alfonso XI les concedió las siete bandas rojas en campo de oro como escudo de armas de los Oñaz. El escudo de los Loyola está formado por dos lobos con una olla y aparece en la fachada de la Santa Casa. El escudo de los Oñaz-Loyola junta las armas de ambos linajes. A lo largo del tiempo se han combinado de diversas maneras, hasta que apareció el escudo auténtico (de 1536) al prepararse los *Fontes Doc*., donde se reproduce en la lámina que está frente a la p. 496, junto al texto de la institución del mayorazgo.

[49] *Fontes doc*., p. 761. García-Villoslada 1986, p. 33. El rey le premió con posesiones en la proximidad de Placencia de las Armas (cooficialmente, Soraluze), fundada por el mismo Rey en 1343, donde aquel levantó una Casa de Loyola o Loyola-echea.

[50] García-Villoslada 1986, p. 33; Leturia 1941, p. 55, 64. Hay varios personajes de este nombre. Aquí se trata de Diego López de Zúñiga, o de Stúñiga (Castañares, Burgos, h. 1350-Valladolid, 1417), Mariscal y Justicia Mayor de Castilla, Co-gobernador de Castilla y León durante las minorías de los reyes Enrique III y Juan II, casado con Juana García de Leiva, que estaba emparentada con los Loyola.

[51] *Fontes doc*., p. 764.

[52] Sobre él, *Fontes doc.*, p. 762-764; García-Villoslada 1986, p. 33-37.

[53] *Fontes doc*., p. 767-768. Sobre las luchas entre los Parientes Mayores y las villas, GarcíA-Villoslada 1986, p. 38-44.

el castigo mayor, cuatro años en Jimena de la Frontera (Cádiz): «Otrosí que Juan Pérez de Loyola sea desterrado por quatro años para la villa de Ximena». Y añade el monarca que todos han de estar «en servicio de Dios e mío y en defensión de la fee cathólica, guerreando con vuestras personas e con vuestros cavallos e armas, a vuestra costa, contra los enemigos de la fee cathólica […] Yo el rey»[54]. Esto no menoscabó en Juan Pérez de Loyola su lealtad al monarca, que le confirmó sus privilegios y le concedió otros[55]. Pero lo que nos interesa es que estuvo en Andalucía guerreando por Castilla. Además los retos o desafíos que Juan Pérez de Loyola y los otros Parientes Mayores habían fijado en público en las villas (mayoritariamente vascohablantes), estaban en castellano[56].

– Martín García de Licona, abuelo materno de San Ignacio, llamado «el doctor Ondárroa» por su lugar de origen, estuvo consagrado al servicio del rey de Castilla y fue auditor de la Real Audiencia o Chancillería de Valladolid, por lo que tenía que residir con frecuencia en dicha ciudad[57].

– De su hija y madre de San Ignacio, doña Marina Sánchez de Licona, muy poco se sabe, ni su lugar de nacimiento, que algunos suponen en Ondárroa, pero, como su padre tenía que residir habitualmente en Valladolid, incluso podía haber nacido allí[58], y ambos tenían que conocer bien el castellano. Por otra parte, doña Marina estaba emparentada con la esposa del Contador mayor, Juan Velázquez de Cuéllar, doña María de Velasco, a través de su madre, doña María de Guevara, la cual vivía en Arévalo (Ávila) cuando allí fue enviado el joven Íñigo[59].

– Beltrán Yáñez (Ibáñez) de Oñaz y Loyola (II), padre de San Ignacio, luchó por la sucesión de Isabel la Católica contra el rey de Portugal, que defendía a la Beltraneja, estuvo en el cerco de Toro, que había ocupado Portugal, y defendió Burgos contra el asedio lusitano (además de defender Fuenterrabía, asediada por los franceses). Por todo ello le recompensaron los Reyes Católicos[60].

---

[54] *Fontes doc*., p. 61, 62; HENAO 1894, VI, p. 339, 340. GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 43.

[55] LETURIA 1941, p. 57-58. GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 43-44.

[56] HENAO 1894, VI, p. 329-336 (ver p. 334). Véanse unas frases en LETURIA 1957, I, p. 70.

[57] *Fontes doc*., p. 769-770.

[58] *Fontes doc*., p. 776; GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 48.

[59] HENAO 1894, p. 179-184, llama a doña María de Guevara «tía de San Ignacio». LETURIA 1941, p. 64; ID. 1957, I, p. 80-81; GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 76-77.

[60] *Fontes doc*., p. 126, 773-775. GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 44-46, que se pregunta si también estuvo en la toma de Granada.

– Si pasamos a los *hermanos* de San Ignacio[61], todos los varones salieron de su tierra vascongada. El mayor, Juan Pérez de Loyola, fue a luchar por España contra los franceses en Nápoles, donde hizo testamento y parece que murió. El segundogénito y heredero, Martín García de Oñaz, debió de frecuentar la corte de Castilla, pues se casó en Ocaña (Toledo) con Magdalena de Araoz, dama de la reina Isabel, que conocería en la corte de los Reyes Católicos; también participó, a las órdenes del Duque de Alba, en la conquista de Navarra (1512), y acudió a la defensa de Pamplona (1521), en la que cayó herido su hermano Íñigo. Beltrán de Loyola fue bachiller, por lo que tuvo que acudir a un centro académico de importancia, pero se dio a las armas, muriendo en Nápoles al servicio de España como su hermano mayor. Ochoa Pérez de Loyola también se dio a la milicia, en Flandes y en España. A Hernando de Loyola le sedujo la aventura de América. El hermano sacerdote Pero López de Loyola hizo tres viajes a Roma; escribió a su hermano mayor desde la Ciudad Eterna, naturalmente en castellano, como se puede ver. Íñigo, el menor, marchó para Arévalo en su adolescencia, para seguir por España[62], Europa y Tierra Santa.

– Magdalena de Araoz, esposa de Martín García de Oñaz y tía del P. Araoz, merece una mención aparte[63]. Su padre, «Don Pedro de Araoz, era veedor de la armada española en Nápoles cuando murió en 1502»[64]. Fue dama de Isabel la Católica (algunos dicen que también ahijada), por lo que se casó en el palacio de la reina en Ocaña con Martín García de Oñaz. Con esta ocasión Isabel le regaló una tabla de la Anunciación, que todavía está en el oratorio de la Santa casa de Loyola. Aunque era natural de Vergara, estuvo bien enraizada en Castilla.

– La nuera Juana de Recalde. El heredero Martín García de Oñaz, hermano del santo, instituyó el mayorazgo en beneficio de su hijo Beltrán de Oñaz y Loyola y sus descendientes. Este se casó con Juana de Recalde. Ahora bien, aunque de padre azcoitiano, Juana de Recalde era sevillana, dato desconocido hasta hace pocos años. Su padre, Juan López de Recalde ejercía desde 1507 el cargo de contador de la Casa de Contratación de Indias en Sevilla. Se casó en Sevilla con Lorenza de Idiacaiz, de familia guipuzcoana, pero con parientes también trasladados a Sevilla. Como el padre, Juan López de Recalde, ya había muerto en el momento de la boda, esta se celebró en Lebrija (Sevilla),

[61] Sobre todos ellos, *Fontes doc*., p. XX, p. 777-794; García-Villoslada 1986, cap. II: «En el hogar paterno. Saetas disparadas a la redonda», de significativo título; Leturia 1941, p. 58.

[62] Por Castilla y el Reino de Aragón (Manresa…). Pero muy plausiblemente estuvo también en Sevilla, según Medina 1992 y 1994.

[63] *Fontes doc*., p. 784-785; Leturia 1957, I, p. 78-80, 82-83.

[64] García-Villoslada 1986, p. 51. *Fontes doc.*, p. 784.

donde vivía la madre de la novia, Lorenza de Idiacaiz[65], naturalmente con su hija Juana. El matrimonio de Beltrán y Juana se celebró el domingo 9 de julio de 1536 en Lebrija, a donde acudió como testigo su hermano Martín García de Loyola (II). En octubre del año siguiente nació y fue bautizado en Lebrija el primogénito Martín. Parece que Beltrán no volvió a Loyola hasta después de la muerte de su padre en 1538[66]. En Loyola nacerían sus restantes hijos (tuvo tres varones, que se le murieron, y dos hembras, por lo que Lorenza de Oñaz sería su sucesora). ¿Sabía vasco la esposa de Beltrán, la sevillana Juana de Recalde? No lo sabemos, pero castellano desde luego que sí. (No sería este el único matrimonio de la familia de San Ignacio con sevillanos. Beltrán López de Gallaiztegui, hijo de Magdalena de Loyola, sobrina del santo, se casó con Isabel de Recalde, la penúltima de las hijas de nuestro Juan López de Recalde)[67].

– Paso a la hija de Beltrán que, por muerte de sus hermanos varones, heredó el mayorazgo, Lorenza de Oñaz[68]. Se casó con Juan de Borja, tercer hijo de San Francisco de Borja. Hizo su testamento en Oporto y murió en Berlanga (Badajoz), camino de Portugal. Dos de sus cuatro hijas se hicieron religiosas, Francisca en las Descalzas Reales de Madrid y Juana en Valdemoro (Madrid). La mayor, Leonor de Oñaz y Loyola y Borja, se casó on otro Borja (Pedro de Borja y de Centelles) y consiguió de Felipe II la dispensa que imponía el mayorazgo de residir en Loyola[69]. La menor, Magdalena de Borja Oñaz y Loyola[70] (que heredó el mayorazgo, porque Leonor no tuvo hijos), se casó en el Palacio Real de Madrid con el que sería el primer conde de Fuensaldaña (Valladolid) y fundó la casa profesa de la Compañía de Jesús en Valladolid, con una iglesia dedicada a San Ignacio ya canonizado[71]. (No tuvo descendencia y traspasó el mayorazgo a Ana María de Loyola y Coya, que veremos). Con este matrimonio entre Lorenza de Oñaz y Juan de Borja la integración de la familia Loyola con el reino de España llegó a su culminación, pero quiero terminar con otros sobrinos del santo.

---

[65] *Fontes doc*., p. 469: «Laurientiae de Idiacaiz, Lebrixae commorantis»; p. 470: la aprobación del matrimonio se hizo en la casa de la madre de Juana de Recalde, «Lebrixae, in domo Laurentiae de Idiacaiz». El P. Dalmases en las tres páginas que dedica a Beltrán de Oñaz en la Genealogía (*Fontes doc*., p. 794-796) no dice que su mujer fuera de Sevilla, porque no lo sabía (lo descubrió Medina), pero, al editar los documentos del mayorazgo, transcribe los textos precedentes.

[66] MEDINA 1992, p. 47-51; MEDINA 1994, p. 39-41; MEDINA 1997, p. 44-45. Sobre el día de la boda dice Medina en 1992 que fue el 20 de julio de 1536, y en el artículo de 1994 que fue el domingo 9 de julio de 1536. Debe de ser la segunda fecha, que es la que cae en domingo.

[67] MEDINA 1994, p. 41.

[68] Sobre ella, su marido y sus hijas, *Fontes doc*., p. 805-811.

[69] *Fontes doc.*, p. 809.

[70] *Fontes doc*., p. 809-811.

[71] *Fontes doc*., p. 810. Ella murió en 1625 y la canonización fue en 1522.

– Entre los muchos Loyola que salieron de su terruño están algunos sobrinos de San Ignacio, hijos de Martín García de Oñaz. Acabamos de ver a Beltrán de Oñaz y Loyola. El llamado «capitán Juan Pérez de Loyola» (o Pérez de Oñaz), destinado primero a la vida eclesiástica, estudió en Salamanca, pero abrazó la milicia, estuvo al servicio de Carlos V en Italia y murió en Hungría contra los turcos, al servicio de Fernando de Austria[72]. Millán de Loyola, entró en Roma en la Compañía de Jesús y San Ignacio lo mandó a estudiar a la Universidad de París; también estuvo en Alemania[73]. Catalina Vélez de Loyola se casó con un azpeitiano, que llegó a ser notario real y secretario de la Santa Inquisición, por lo que se fue a vivir con él a Madrid[74].

– Pero a no pocos de los Loyola no les bastaba España y Europa y fueron a América[75]. Me limito a los más cercanos al santo. Ya hemos visto a Hernando de Loyola, hermano de San Ignacio, que fue a América. Un sobrino nieto de Íñigo, el franciscano Martín Ignacio de Loyola (que tomó el segundo nombre en honor de su tío), fue la primera persona que dio dos veces la vuelta al mundo, terminando como obispo de Asunción (Paraguay)[76]. Y acabo con otro ilustre sobrino nieto de San Ignacio, Martín García de Oñaz (III)[77], conocido como «el capitán Loyola», que luchó contra los incas en Perú, pero se casó con una princesa inca, Beatriz Clara Coya[78], y terminó como gobernador de Chile. Su única hija, Ana María de Loyola y Coya, que era la heredera de la extinta monarquía incaica, vino a España y se casó otra vez con un Borja (Juan Enríquez de Borja y Almansa), recibiendo de Felipe II el Marquesado de Oropesa. Además, como he dicho, recayó en ella el mayorazgo de los Loyola[79].

– Hemos repasado el tronco de la familia Loyola, pero no puedo dejar de señalar al músico y sacerdote Juan o Juanes de Anchieta[80], que era primo hermano del padre de San Ignacio y, por tanto, tío segundo del santo. Nació probablemente en Urrestrilla, barrio de Azpeitia, hacia 1460 o algo

[72] *Fontes doc*., p. 796-798.

[73] *Fontes doc*., p. 798-799.

[74] *Fontes doc*., p. 800-802.

[75] Mateos 1956.

[76] *Fontes doc*., p. 803-804, con bibliografía sobre el personaje. Mateos 1956, p. 164-176. Una edición de su viaje, en Martín Ignacio de Loyola, *Viaje alrededor del mundo*, edición, introducción y notas: J. Ignacio Tellechea Idígoras: col. Crónicas de América, 54 (Madrid, Historia 16, 1989).

[77] *Fontes doc*., p. 812-813. Mateos 1956, p. 153-164.

[78] *Coya* se traduce como emperatriz.

[79] Sobre ella, *Fontes doc*., p. 811, 813, 818.

[80] Sigo la biografía de Plazaola 1997, p. 15-100.

después; quizás en la Torre Anchieta. Hacia los veinte años fue a estudiar a la Universidad de Salamanca. Con 27 años logra el puesto de cantor en la Capilla de Isabel la Católica, después el de capellán de la Reina, lo que le obligaba a viajar con aquella corte ambulante por toda España, de Galicia a Valencia y Sevilla, por poner un ejemplo. En 1495 pasa a ser maestro de Capilla del príncipe Don Juan. Antes de 1499 fue agraciado con una canonjía en la catedral de Granada. A la muerte de Isabel la Católica en 1504, pasó al servicio de la nueva Reina Juana de Castilla (la Loca), de nuevo como cantor y maestro de Capilla, por lo que tuvo que acompañar a la reina a Flandes (de donde era su marido Felipe de Habsburgo) e Inglaterra. En Flandes fue maestro de sus hijos, el futuro Carlos V, y sus hermanas Leonor e Isabel. Al final de sus días volvió a Azpeitia como rector de la parroquia, donde murió en 1523. Es posible que fuera uno de los promotores de la ida del Íñigo adolescente a Arévalo para que se incorporara a la corte, pero en todo caso «es seguro que Anchieta e Iñigo de Loyola coincidieron repetidas veces en la Corte, puesto que los historiadores dan por supuesto que ambos acompañaban a los ilustres personajes reales en algunos de sus desplazamientos»; y en la formación de los caballeros «la música y el canto corrían a cargo del azpeitiano Juanes de Anchieta», en los que participaría Íñigo bajo la tutela de su tío[81].

El importante escultor del Renacimiento español Juan de Anchieta[82], nacido en Urrestrilla hacia 1533 y fallecido en Pamplona en 1588, aunque se estableció en la capital de Navarra, también vivió y trabajó en Castilla y Aragón. Estaría emparentado con su homónimo el músico, aunque no se puede saber si también con los Loyola. Pero en todo caso, es una muestra de la apertura de horizontes de la familia. Lo mismo se diga del Beato José de Anchieta (1534-1597)[83], el gran apóstol del Brasil, que, aunque nacido en Canarias, procedía de la misma familia de Urrestrilla. Es de notar que en el mismo Brasil usaba preferentemente la lengua hegemónica, que era el español, como se puede ver en su correspondencia y en sus obras líricas y dramáticas[84].

[81] Ib., p. 46-47.

[82] Ib., p. 101-145.

[83] Puede verse su vida, ib., p. 147-222, aunque la bibliografía sobre su persona es muy abundante. Por ejemplo, GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 974-993.

[84] EXTREMERA 2008, p. 307. En el Archivum Romanum S.I. de Roma se conservan 10.445 versos de poesía lírica del Beato Anchieta, de los cuales el 45,7% están en español, el 24,2% en portugués, el 21,5% en tupí y el 8,4% en latín. Del género dramático (dirigido principalmente a la evangelización de los indios) se conservan 5.744 versos, de los cuales el 42,5% están en tupí, el 39,1% en español y el 18,4% en portugués. Todo esto refleja el uso de estas lenguas en el Brasil de su tiempo, de lo que trata el artículo.

La onomástica de la familia Oñaz y Loyola (nombre este, que alguno hace proceder del latín)[85] también es iluminadora, por lo que podemos repasar su árbol genealógico hasta los sobrinos de San Ignacio[86]. Aparte de estos dos apellidos, otros (muy repetidos) eran romances, empezando por el López de Loyola del santo. Abundan los López, los Pérez, los Ibáñez, los Martínez, y tengamos en cuenta los García[87]. Entre los nombres de pila hay algunos vascos, como Ochoa y Juaneiza[88] (los dos únicos hermanos del santo sin nombre limpiamente castellano), Ochanda y Juanecha, pero lo normal es que sean castellanos: Lope, el primero de la estirpe (y no Ochoa, su equivalente vasco), Juan (siete), María (seis), Beltrán (cinco), Íñigo (no vasc. Eneko), Gil, Sancha, Inés, Elvira, Emilia, Teresa, Marina, Catalina, Hernando, Pe[d]ro, Magdalena, Petronila, Millán, Lorenza. Estos nombres revelan un contacto con Castilla, de donde se tomaron, y la castellanización de la familia. (Mientras que la mayoría de los nombres medievales vascuences se encontraban en las clases humildes)[89].

Resumo este recorrido genealógico, que se ha alargado, pero que creo que nos ilumina sobre la lengua de la familia Loyola. Ya el tatarabuelo de San Ignacio, Beltrán Ibáñez de Loyola, se había criado en casa del magnate castellano Diego López de Zúñiga. Dominaba, pues, la lengua de Castilla. A partir de él es frecuente que sus descendientes salieran de su tierra, con lo que el conocimiento del castellano, tanto por su estatuto de nobleza como por sus relaciones exteriores, era algo obligado. El abuelo paterno del santo estuvo varios años en Jimena de la Frontera (Cádiz). Su abuelo materno vivió en Valladolid como auditor de la Real Audiencia. El padre de San Ignacio luchó en Castilla a favor de Isabel la Católica y se casó en Ocaña. Todos sus hijos varones, y hermanos del santo, fueron a Nápoles, estuvieron en la corte de los Reyes Católicos, lucharon por sus reyes en España y Flandes, fueron a América, viajaron a Roma, y el

[85] Sobre la etimología de Loyola, véase Leturia 1941, p. 14-16; Verd 1995, p. 92-95. Fuera de algunas fantasías populares (como la de *lobo y olla*, tomados del escudo), se suele admitir que viene del vasco *lo(h)i* 'lodo' y *ola*, derivativo local (Michelena 1973, § 412, 484), con el significando de «lugar de lodo», «lodazal», «terreno lodoso y gredoso» (como París, *Lutetia Parisiorun*). Ahora bien, Henao 1894, III, p. 131, cree que la palabra vasca vine de lat. *lutum* 'lodo': «La palabra *loy*, ó *loya* del vascuence, aprendida de la latina *lutum*, significa barro en castellano». No entro en esta etimología, pero se podría pensar mejor en un derivado romance, como cast. *lodo*, sin tener que remontarse al latín.

[86] En *Fontes doc*. hay tres árboles genealógicos.

[87] Pues, sea cual sea su etimología, es un apellido españolísimo. Pero es que, según Irigoyen 1981, García no viene de vasc. *artz* 'oso', como se suele decir, sino de *garzón*, latinizado *garcio, -onis*, siendo una palabra de origen germánico. Pero es el apellido más extendido en España.

[88] Sobre *Juaneiza* véase Verd 1982.

[89] Véanse las relaciones de pecheros (personas sujetas a contribución) que edita García Larragueta 1957, y que recoge Michelena 1964, p. 33-36 (§ 2.1.7). Como dice Michelena 1957, p. 138: «esos nombres se encuentran de preferencia entre gentes de condición humilde».

menor de ellos, Íñigo López de Loyola salió a los catorce años hacia Arévalo, para recorrer España antes de ir a Francia, Flandes, Inglaterra, Italia y Tierra Santa. Fuera de las Vascongadas no les servía la lengua de su tierra.

Los sobrinos y sobrinos nietos del santo siguieron sus pisadas: estudios en Salamanca, cambio de residencia a Madrid, Valladolid. Algunos llegaron a América. Si se debe suponer que los Loyola eran bilingües, a partir del matrimonio de Lorenza de Oñaz con un hijo de San Francisco de Borja (y quizás antes con el casamiento de Beltrán de Oñaz con la sevillana Juana de Recalde) la castellanización es completa y posiblemente exclusiva. Recordemos lo dicho de las cuatro hijas de Lorenza de Oñaz (la heredera residió fuera de Loyola, dos se hicieron monjas en Madrid y la menor se fue a Valladolid).

Con todo esto pretendo esclarecer la penetración del castellano en la familia y deducir que ese castellano lo poseían ya en su tierra. En general es poco verosímil que se lanzaran al mundo hispánico sin saber la lengua en el momento de su salida. Pero con ello no pretendo negar que también supieran el vasco. Lo necesitaban para hablar con sus convecinos, el párroco Pero López de Loyola para tratar con sus feligreses, todos los de la familia para hablar con los que trabajaban en sus campos y en su casa.

Las mujeres de la familia. Navagero y Polanco, este a propósito de las predicaciones de San Francisco de Borja, decían, como hemos visto, que la mayoría de los varones entendían el castellano pero que las mujeres no. La causa parece clara: generalmente ellas no se relacionaban con el exterior ni hacían estudios. Pero, ¿era así en la familia Loyola?

Parecería confirmar las palabras de Navagero y Polanco el caso siguiente, que aducen algunos. En los procesos de canonización de San Ignacio, Leonor de Oñaz y Loyola y Borja, biznieta de Martín García de Oñaz, nos habla de Marina de Loyola, hija del anterior y sobrina de San Ignacio. Por otra parte, cuando los señores fueron los dos Borja, el segundo casado con esta Leonor, como consiguieron del rey no tener que residir en la Casa-torre del mayorazgo y se ausentaban de Loyola, necesitaban un administrador, y esta Marina (Uso) de Loyola fue la «cabeza» o administradora de la Casa-torre con ambos[90], especialmente en las ausencias de los señores[91]. Pues bien,

[90] *Mon. Ign. Scripta*, II, p. 759: «la señora doña Marina de Loyola, que era sobrina del P. Ignacio, hija de su hermano, y estaba por cabeza en la casa». La única Marina de Loyola, hija de Martín García de Oñaz, era la que Dalmases llama Marina Uso (= Paloma) de Oñaz y Loyola, que, en efecto, fue administradora de la casa de Loyola cuando dos Borja consecutivos se unieron a la familia (*Fontes doc*., p. 802-803).

[91] *Fontes doc*., p. 809.

testifica Leonor que «ha oído decir» que Marina fue a la cárcel a conseguir la confesión de un condenado a muerte inglés, y que, «por no saber la lengua inglesa la dicha doña Marina, en su propia lengua que era vizcuense fué nuestro Señor servido que le pudiese persuadir que se confesase»[92], lo que hizo el reo en latín. El hecho, aunque lo atribuye a una inspiración o milagro de San Ignacio, es problemático: que convirtiera a un inglés hablándole en vascuence[93]. La declarante no estaba presente, pues vivía fuera de Loyola[94] y lo que cuenta es un rumor («ha oído decir»). Al decir «en su propia lengua», indica que el vascuence era la lengua habitual de Marina de Loyola, como era corriente en las mujeres. Pero ¿era monolingüe? Podría deducirse de este problemático testimonio, por no haberle hablado al inglés en castellano. Pero el uso de la lengua de Castilla no habría mejorado el entendimiento con el inglés. Si el hecho es cierto, indica espontaneidad en la elección de la lengua, pero eso no excluye el castellano. Por otra parte, si era administradora de la casa de Loyola, cuyos cabeza de familia fueron dos Borja consecutivos, ¿cómo se entendía con ellos? Resulta raro, además, cuando su hijo fue el eminente franciscano Martín García de Loyola, que ya conocemos, el que dio dos veces la vuelta al mundo y acabó de obispo del Paraguay. Sabemos además que Marina de Loyola escribió una carta a un deudo suyo canónigo de Zaragoza[95]. Sin duda lo hizo en castellano, que era la lengua letrada.

Pero de otras mujeres de la familia troncal de los Loyola nos consta que sabían bien el castellano. Y desde la generación de San Ignacio en una línea *ininterrumpida*. Su madre, doña Marina Sánchez de Licona, lo tuvo que hablar, pues su padre era auditor de la Real Chancillería de Valladolid, lo que le obligaba a vivir habitualmente allí. Magdalena de Araoz, la mujer de su hermano Martín, el heredero, fue dama de honor de Isabel la Católica y se casó en su palacio de Ocaña. Una sevillana (Juana de Recalde) fue la esposa del hijo mayor y heredero de Martín, Beltrán de Oñaz. Su hija Lorenza de Oñaz, que heredó el mayorazgo, se casó con un hijo de San Francisco de Borja. ¿En qué lengua se hablaban? La hija de Lorenza, Leonor de Oñaz y Loyola y Borja, se casó con otro Borja y se fue a vivir a Valencia. Dos de sus hermanas se hicieron monjas en Madrid; la menor, Magdalena, se casó en el Palacio Real de Madrid y vivió en Valladolid. Como Leonor de Oñaz no tuvo

[92] *Mon. Ign. Scripta*, II, p. 760.

[93] LOPETEGUI 1961, p. 12-13, explica ampliamente este hecho, al que le da mucha importancia.

[94] Repito que su marido, Juan de Borja, consiguió de Felipe II que los señores del mayorazgo no tuvieran que residir en Loyola (*Fontes doc*., p. 809). Doña Leonor hizo esta declaración en Valencia.

[95] *Mon. Ign. Scripta*, II, p. 969.

hijos, el mayorazgo pasó a su hermana menor Magdalena, la cual tampoco dejó descendencia y lo traspasó (como hemos visto) a Ana María de Loyola y Coya, nacida en Perú de Martín García de Oñaz (III), sobrino nieto de San Ignacio, la cual se casó con otro Borja. *En fin, desde la madre de San Ignacio todas las señoras de la casa de Loyola eran castellanohablantes*.

¿Qué se hablaba en la casa solariega de Loyola? Evidentemente no era lo mismo en los principios que en épocas posteriores. Hubo una evolución. Con el primer matrimonio, que unía las dos casas, el de García López de Oñaz e Inés de Loyola (hacia 1261) se puede suponer que en casa se hablaría en vasco. El nieto *Jaun* Juan Pérez de Loyola (II) luce un título vasco, *jaun* 'señor', que es significativo. Sin embargo, con sus seis hermanos, lucharon la batalla de Beotíbar (1321) por la que Alfonso XI les concedió las siete bandas rojas en campo de oro como escudo de armas. La familia estaba en contacto con Castilla, lo que suponía el conocimiento de su lengua. Por ejemplo en aquel de los siete hermanos que estuvo en la conquista de Algeciras. Si saltamos al final, cuando se producen los tres matrimonios con los Borja, se puede suponer que el predominio del castellano en la familia sería completo.

Pero nos interesa el punto medio de la familia de San Ignacio. Y hemos visto que todos los hermanos varones salieron de su tierra por los dominios de España. Sabían el castellano a la fuerza, pero ¿qué se hablaba en la familia? No me permito aseverar nada, pero lo que han intuido los Padres Leturia y García-Villoslada es lo que sigue.

El guipuzcoano Pedro de Leturia opina lo siguiente. Piensa que Íñigo pasó su tiempo entre la Casa-torre y el caserío de la nodriza. «En ellos debieron de correr en un solo cauce el castellano, medianamente concertado, de su padre y hermanos mayores, con el vascuence de la madre y la nodriza»[96]. Pero su madre, doña Marina Sánchez de Licona, tenía que conocer perfectamente el castellano, pues tuvo que residir en Valladolid con su padre, mientras este fue auditor de la Real Chancillería.

El navarro Ricardo García-Villoslada piensa que «el castellano sería el lenguaje más corriente y usual dentro de la familia, pues todos los documentos que de ellos conservamos –y son muy numerosos– están naturalmente redactados en castellano. […] Sabido es, además, que las personas de distinción y nobleza tenían a menos el hablar la lengua inculta de los vaqueros y de los labriegos. Y los Loyolas se preciaban de nobleza y de riqueza»[97].

[96] LETURIA 1941, p. 43.

[97] GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 510. Igual piensa MATEOS 2004, p. 224: «Muchísimas veces María Garín llevaría al niño a la casa-torre para que lo besara su padre Don Beltrán y

Pueden parecer unas palabras muy tajantes, pero recordemos la diferenciación «vertical» que se daba en la lengua entre las capas sociales. Oigamos también a un par de autores. Un viajero extranjero (el «amable Venturino») decía en 1571 de Álava: «Y se ve que las personas del pueblo hablan en ella vizcaíno o vascongado, como dicen, lengua dificilísima de aprender, si bien los nobles hablan claramente castellano»[98]. Y Luis Michelena: «El vascohablante, tan pronto como su círculo de acción se ampliaba algún tanto, se veía obligado a adquirir un conocimiento, por lo menos pasivo, de algún romance, mientras que no ocurría lo mismo con personas de habla materna románica»[99]. Es decir, el romancehablante de nacimiento («habla materna», dice) no se sentía inclinado a aprender el vascuence. Con todo, ya he dicho que me parece claro el bilingüismo de la familia Loyola en tiempo de San Ignacio.

Las lenguas del joven Íñigo

Sabemos que hacia los catorce años Íñigo fue al corazón de Castilla, Arévalo (Ávila), donde Isabel la Católica había pasado su infancia. Iba como paje de don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador mayor del Reino. ¿Qué lenguas hablaba cuando salió para Castilla?

Se suele dar por supuesto que conocía el vascuence. El argumento que se suele repetir es que fue amamantado por María de Garín[100], casada con un herrero, que residía en el caserío de Eguibar, cercano a Loyola y que todavía existe. La razón que se aduce es que su madre era mayor y de mala salud, tras alumbrar a su último y duodécimo hijo[101]. (Pero también pudo ser una costumbre que se siguió con todos los hijos, pues su hermano mayor tuvo una nodriza llamada Ochanda)[102]. Aunque no se conoce la fecha de muerte de su madre, parece que no sobrevivió muchos años. Si Íñigo durante la lactancia se crió en el caserío, como suponen los autores, aprendió en esos años el vasco sin duda.

También se aducen tres cartas del P. Araoz a San Ignacio, que incluyen cuatro palabras vascas. Este argumento es débil, pues se trata de palabras

le acariciaran sus hermanas Juaniza, Magdalena, Sancha y Petronila; y entre beso y beso el benjamín iba oyendo y entendiendo las primeras palabras del castellano familiar. Y mientras crecía en el caserío y la casa solariega, Iñigo aprendía sonoras frases castellanas».

[98] Zubiaur 1994, p. 478

[99] Michelena 1987, p. 80.

[100] Sobre ella, Leturia 1941, p. 39-44; Id. 1957, I, p. 84-85.

[101] Se suele decir que tuvo trece hijos, dato tomado del proceso de canonización y repetido por los biógrafos posteriores. Pero solo están identificados doce (más dos ilegítimos). Véase *Fontes doc*., p. 777-781.

[102] La nombra Juan Pérez de Loyola en su testamento (*Fontes doc*., p. 144).

muy conocidas y las verdaderamente vascas son solamente dos. Pero lo examinaré más adelante, porque pertenece a otra etapa de su vida.

Sin embargo, añado un argumento a favor de su conocimiento del vascuence, que no recuerdo haber leído. Analizaré más adelante un texto de Ribadeneira en el que dice que San Ignacio, como cántabro (o sea, vasco), usaba palabras impropias o inusuales, inventándoselas a partir del latín. Veremos que la conclusión es inverosímil: que le faltara vocabulario castellano y que lo tomara del latín. Pero, aunque la conclusión parezca poco creíble, como veremos, Ribadeneira está atestiguando en segundo plano que San Ignacio era vascohablante. Y Ribadeneira lo conocía bien. Después volveré sobre este texto. En cualquier caso, ya he dicho que en mi opinión la familia Loyola era bilingüe.

Ahora bien, ¿hablaba Íñigo el castellano en Loyola? Un autor extranjero dice que lo empezó a hablar al llegar a la corte de Arévalo, lo que supone un desconocimiento de su situación social y familiar. Pero además hay argumentos concretos en contra.

El P. Fernando Mateos ofrece uno que me parece concluyente. Sabemos que San Ignacio hizo de testigo en un juicio en Azpeitia con 14 años[103], y comenta el P. Mateos: «A sus catorce años "Don Iñigo de Loyola" no solo entendía un documentos notarial, escrito en un castellano medieval tardío, sino que actuó como testigo en la promesa formal de saldar una deuda contraída por la compra de un rocín»[104]. Firma el documento castellano como *Don Ynigo*, cosa que no podría haber hecho si no hubiera entendido el documento.

Además están sus estudios. Íñigo estaba destinado al principio al estado eclesiástico, aunque después cambió de rumbo por las letras y las armas, antes de que Dios lo enderezara hacia su rumbo definitivo. «El niño fué al principio destinado por su padre para la carrera clerical, iniciándole en algunos rudimentos de estudios que le permitieran en seguida la tonsura y el goce de algún beneficio en la parroquia. Así parece sugerirlo el hecho de que ya para 1515 hizo valer el joven su carácter de "tonsurado", sin que los acusadores lograran probar claramente lo contrario»[105]. Ahora bien, los estudios eclesiásticos tenían como fundamento el conocimiento de la lengua latina, pero este no se puede emprender sin unos conocimientos previos de

[103] El documento se reproduce en *Fontes narr*., I, p. 21*-22*. Y es bien conocido, porque se usa para determinar el año de nacimiento del santo.

[104] MATEOS 2004, p. 224.

[105] LETURIA 1941, p. 13.

leer y escribir. Y naturalmente en castellano[106]. No se enseñaba a escribir en vascuence, que no era considerada una lengua letrada.

Los testimonios sobre los estudios del joven Íñigo son los tres siguientes. El de Polanco es el más restrictivo: «cuando solamente había aprendido a leer y escribir, fue enviado a la corte real, para ejercitarse en las tareas propias de los niños nobles y de la corte»[107].

Nadal dice sucintamente en una ocasión que fue *domi liberaliter educatus*[108]. Por lo pronto, que estudió en su casa. Pero ¿qué significa *liberaliter educatus*? La frase es de Cicerón y la veo traducida como «que ha recibido una educación liberal», lo que no aclara nada. Pero el adverbio *liberaliter* es «como conviene a un hombre libre, noblemente, con cortesanía». Aquí está la clave: *como un hombre libre*, no como un siervo. En la antigüedad clásica las *artes liberales* estaban en oposición a las *artes serviles*. Es decir, la formación intelectual de los hombre libres, frente a las artes manuales de los siervos. Naturalmente, de las siete artes liberales, que formaban el *trivium* y el *quadrivium*, San Ignacio solo recibiría en su casa un baño elemental de gramática y aritmética, y quien sabe si de música, ya que le gustaba tanto.

Esta interpretación concuerda con el otro texto de Nadal: Íñigo pasó su infancia bajo el cuidado de sus padres y de un pedagogo, *pie ac nobiliter educatus*[109]: «educado piadosamente y como corresponde a un noble». El envío a la corte de Arévalo no pretendía otra cosa que la continuación de este tipo de educación, como hemos leído en Polanco, que añade: «como los jóvenes dedicados a una formación áulica y militar»[110]. Es de notar lo del «pedagogo».

Un resumen de ambos textos parece uno del P. Roque Menchaca vascongado de Llodio (Álava), con el uso de *liberaliter* y *nobiliores*. Tratando de las familias de Ignacio y Javier, dice que los nobles aprendían el castellano desde la infancia: *Nam hujus primaevae linguae usus quaquaversus sensim contrahitur. Nobiliores certè, qui liberaliùs educantur, Castellanam linguam*

[106] Así piensa también Colera 1994, p. 487.

[107] Polanco, *De vita*, p. 513: «Cum enim legere tantum et scribere didicisset, in curiam Regis missus, in eiusmodi ministeriis, quibus pueri nobiles *et aulici* solebant, est versatus». La cursiva es del editor.

[108] Nadal, *Dialogi*, p. 231.

[109] Nadal, *Apologia*, p. 62: «Pueritiam domi exegit sub parentum ac pedagogi cura, pie ac nobiliter educatus».

[110] Polanco, De vita, p. 513: «ut iuvenes aulici et militari studio dediti». Aunque añade que tales jóvenes solían llevar una vida moral bastante libre.

a pueris edocentur[111]. Es decir: «Pues el uso de esta antigua lengua [el vascuence] poco a poco sufre una regresión por todas partes. Y ciertamente los nobles, que se educan en las artes liberales, aprenden la lengua castellana desde su niñez».

Cualquiera que fuese el grado de educación que recibiera en su casa, era una educación con vistas primero al estado eclesiástico, que después se cambió a un futuro servicio en la corte, para la administración de cargos públicos o para la diplomacia o para las armas. Y al servicio del Rey de España. Por tanto, aparte de que cualquier estudio presuponía el conocimiento o el aprendizaje del castellano, el joven Íñigo, ya siguiera la carrera clerical, ya se incardinara en el servicio a la Corona, se veía obligado a conocer bien la lengua de Castilla, que es lo que aprendería, ya en el ambiente familiar, ya con el *pedagogo*.

He dicho el ambiente familiar pues los Padres Leturia y García-Villoslada suponen que esa lengua se usaba en la familia. ¿Se puede extrapolar a entonces la costumbre de los padres bilingües que enseñan dos lenguas a sus hijos desde su infancia, cayendo a cargo de un progenitor el hablar a su hijo en una lengua y al otro progenitor en otra? Esto ocurre tanto en padres de distinta nacionalidad como de la misma en regiones bilingües. No sé si se puede llevar a aquellos tiempos esta táctica, pues Íñigo no lo necesitaría por su relación con la familia de su nodriza. Ni tampoco sus hermanos, pues los niños absorben en seguida la lengua de los otros chiquillos en sus juegos.

Termino con unas palabras del P. García-Villoslada: «En su niñez hablaría el vascuence, a lo menos con su nodriza, con los criados de casa y con algunos amigos y conocidos; el castellano sería el lenguaje más corriente y usual dentro de la familia»[112]. Y también: «Con los amigos de Azpeitia y con la gente sencilla de las caserías (*caseríos* dicen hoy) Iñigo conversaría en la lengua del pueblo –la milenaria lengua vasca–; en casa comúnmente usaría la lengua castellana, la que se preciaban de hablar las personas nobles y cultas. En la correspondencia epistolar con sus familiares no empleó otro idioma que el castellano»[113].

El vascuence de Ignacio cuando volvió a Azpeitia en 1535

Permítasele al autor empezar con una experiencia personal. Muchos años antes de pensar en este artículo me había llamado la atención que los vascos que conocía y llevaban años fuera de su tierra decían que habían olvidado el

[111] MENCHACA 1804, p. 230, § 218.

[112] GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 510

[113] Ib., p. 64. Del mismo parecer es MATEOS 2004, p. 224: «en su casa hablaba castellano, y en Azpeitia y por los caseríos conversaba en eusquera».

vascuence casi del todo, con bastante dificultad para hablarlo. En jesuitas y en no jesuitas. Y no veía que ocurriera lo mismo en hablantes de otras lenguas. Ahora, preparando este estudio, han aparecido varios testimonios en el mismo sentido.

El P. García-Villoslada apuntala este hecho con autores antiguos: «Que nunca olvidó el vascuence es cosa muy difícil de creer a quien conozca la facilidad con que el vascongado, salido de su tierra, olvidaba su lengua nativa […] Ya Feijoo en sus *Cartas eruditas* (la 250) alude a este fenómeno de los vascos en Castilla. Y el navarro Huarte de San Juan advirtió en su tiempo una cosa parecida»[114]. Después lo confirma con su propia experiencia: «Conozco a muchos vascos condiscípulos míos que por no haber ejercitado su lengua materna durante la carrera de los estudios después de cinco o siete años no se atrevían a pronunciar un sermoncito de un cuarto de hora (ni siquiera preparándolo de antemano)»[115].

Lo que retoma años después: «Era voz en su tiempo, que si un joven vasco sale a educarse o a medrar en Castilla –cosa entonces muy frecuente– y permanece allí algunos años, vuelve a su tierra con el romance castellano perfectamente aprendido, pero con el vascuence olvidado. Eso le tuvo que ocurrir al joven Iñigo de Loyola […]»[116].

El jesuita Jorge de Aguirre, a propósito de las predicaciones de San Francisco de Borja, dice que «algunos más conocedores de la historia de aquellos tiempos [que no nombra], urgiendo la dificultad, seguirán diciendo que muchos sacerdotes y en muchas iglesias de estos pueblos se predicaba en romance»[117]. Si es verdad o no, no nos interesa ahora sino la explicación del P. Aguirre, porque responde a algo que conocía: «Los predicadores de estas provincias siempre tuvieron que hacer sus estudios en lenguas distintas del euskera; y esta su lengua nativa, fuera de algunos casos raros, apenas la cultivaban. Y al llegar a los pueblos a quienes tenían que doctrinar, se encontraron con la dificultad del idioma»[118].

El también jesuita León Lopetegui, respondiendo al P. García-Villoslada, reconoce el hecho respecto a los que se han alejado del país durante varios años, pero lo mitiga:

---

[114] García-Villoslada 1958, p. 519. Lo de Huarte de San Juan lo veremos más adelante.

[115] Ib., p. 520.

[116] García-Villoslada 1986, p. 510.

[117] Aguirre 1935, p. 275. La frase entrecomillada tiene un lapsus de sintaxis, pues «muchos sacerdotes» carece de verbo.

[118] Ib, p. 276.

> «Los objetantes presentan casos conocidos por ellos, de compañeros, que a pesar de haber sabido la lengua vasca eran incapaces de predicar en ella. […] Tampoco nosotros ni otros de nuestros compañeros de noviciado o de estudios, éramos capaces de predicar en vascuence durante nuestra permanencia en Loyola, llegados de un ambiente no euskeldún. Hubiéramos necesitado de más preparación. Pero sí podíamos explicar el catecismo en la portería del colegio a los niños de los contornos sin preparación especial. […] Por lo demás, téngase presente, que aun los que creían haber olvidado su lengua nativa por prolongadas estancias en el extranjero, se han visto luego sorprendidos por la facilidad con que la han recordado en poco tiempo, al volver a estar en ambiente propicio. He podido comprobarlo en varios casos con compañeros míos»[119].

Obsérvese que dice *nosotros* –él era natural de Azpeitia, como San Ignacio–. También a él se le olvidó la lengua en pocos años, aunque después la recuperó.

El P. Lopetegui recuerda un caso de 1575. El P. Domingo de Aldálur, natural de Elgóibar, llegó desde Francia en 1575 al colegio de Oñate, después de haber estado muchos años fuera, en Italia, Cerdeña y Francia, pero resultó que había olvidado el vasco. Por lo que el rector del colegio escribió sobre él: «Este subyecto no fue de utilidad a este colegio *por no saber la lengua*»[120]. Y, sin embargo, curiosamente no había olvidado el castellano en sus correrías por el extranjero.

Todos estos hechos nos ilustran la vuelta de San Ignacio a su tierra en 1535, tras una ausencia de treinta años y con 44 años de edad. Es una ausencia muy grande, si tenemos en cuenta que los compañeros jesuitas de García-Villoslada y Lopetegui habían perdido gran parte de su lengua nativa en el período que va del noviciado al magisterio, que era a lo más de ocho años (cinco o siete, dice el primero).

El P. Schurhammer dice, contra el P. García-Villoslada, que San Ignacio volvió a Loyola en 1521-1522, cuando es llevado a la Casa-torre a reponerse de sus heridas en la defensa de Pamplona. Y también: «El proceso de 1515 parece suponer algunas visitas anteriores a la del año 1515. En 1517-1521 lo vemos en Pamplona, donde se hablaba castellano y vascuence»[121]. Son datos,

---

[119] LOPETEGUI 1961, p. 44-45.

[120] Ib., p. 8. Cursiva del autor.

[121] SCHURHAMMER 1964, p. 376. A continuación dice que en 1524 conoció a un capitán francés de lengua vasca y a un vizcaíno antiguo conocido, y que en París entabló amistad con un guipuzcoano y un doctor de la Baja Navarra. Pretender que estos encuentros le ayudaran a fomentar el vascuence me parece impropio.

pero que hay que matizar. Volvió a la Casa-torre, pero a un hogar donde más o menos se hablaba el castellano, cuya señora, doña Magdalena de Araoz, había vivido en la Corte de Castilla. Y el santo se convirtió leyendo libros de santos en castellano, que, según Leturia, no pertenecerían a su hermano Martín, bien poco amigo de los libros, sino a su mujer, «más aficionada que su esposo a la literatura y a la devoción, como educada en la corte de Isabel la Católica»[122].

Íñigo estuvo en Pamplona, decía Schurhammer; digamos que estuvo al servicio de don Antonio Manrique de Lara, segundo Duque de Nájera (1515-1535) y virrey de Navarra (1516-1521)[123], cuyas residencias, antes que en Pamplona, estaban el La Rioja: Nájera y Navarrete, siendo esta la preferida[124]. Y que en su virreinato se movía también por Castilla y Aragón (Valladolid, Zaragoza, Barcelona, Logroño, Santo Domingo de la Calzada), a donde iba con su gentilhombre, Íñigo, que le acompañaba en sus viajes y guerras[125]. Consta que por un asunto propio estuvo Íñigo en Zaragoza y en Valladolid[126]. Ciertamente no vivía en un fanal, aislado del entorno ciudadano, y, cuando Fortún García de Ercilla, el colaborador más inmediato del Duque de Nájera, fue a apaciguar Guipúzcoa[127], Íñigo colaboró, con su saber y prudencia, en la pacificación de su tierra[128]. También estuvo en Pamplona (donde recibió la herida en la pierna), ciudad bilingüe pero con tropas españolas. Su entorno profesional habitual era de castellanos al servicio de la Corona.

De las visitas circunstanciales a Loyola la más importante es la de su enfermedad, que, tras quince años de ausencia, duró de junio de 1521 a febrero de 1522, cuando deja el hogar familiar tras su conversión a Dios. Indudablemente estos nueve meses le pusieron en contacto frecuente con la lengua

[122] Leturia 1941, p. 136, el cual, en nota remite a Codina y a Dudon.

[123] Sobre él, Martínez de Toda 2010, p. 56-58.

[124] Ib., p. 55.

[125] Ib., p. 56-84, y sintéticamente la cronología con los sitios de desplazamiento en p. 83-84. Otras relaciones extensas en García-Villoslada 1986, p. 112-155: cap. IV, «Con el Duque de Nájera, Virrey de Navarra (1517-1521)»; Leturia 1941, p. 93-134: cap. III, «Al servicio del "Rey Temporal" en Navarra».

[126] Fernández Martín 1981, p. 206-211; Martínez de Toda 2010, p. 77-79; García-Villoslada 1986, p. 130.

[127] Sobre todo este asunto, Fernández Martín 1981, p. 213-181; Martínez de Toda 2010, p. 132-133; García-Villoslada 1986, p. 143. Leturia 1941, p. 106-108.

[128] Lo sabemos por Polanco, *Summarium hispanum*, p. 156: «Y una vez se señaló notablemente en esto [en apaciguar discordias], siendo enviado por el visorey de Navarra, a procurar de apaciguar la provincia de Guipuzca [sic], que estaba muy discorde; y hubo tanto buen modo de proceder, que con mucha satisfacción de todas partes, los dejó concordes». El Duque de Nájera le escribió a Carlos V que también envió «personas de mi casa» para resolver el conflicto, lo que indica la estrecha relación entre el Duque e Íñigo («mi casa»). Una exposición ponderada de su intervención pacificadora, en Fernández Martín 1981, p. 259-161. Véase también Martínez de Toda 2010, p. 133.

vasca, aunque en una cama de enfermo. Pero después vuelve a salir de su tierra. Va a Montserrat, Manresa, Tierra Santa, Barcelona, Alcalá de Henares, Salamanca, París (durante siete años, 1528-1535), Flandes y Londres. Son otros trece años de ausencia antes de su vuelta a Azpeitia en 1535. Otro período para olvidar la lengua, y más porque fueron años de estudio en otros idiomas nuevos: latín y francés.

Lopetegui cree firmemente que San Ignacio hablaba en vascuence a su vuelta a Azpeitia en 1535, pero reconoce que no «con un dominio absoluto de la lengua, cosa entonces más que problemática»[129].

Pues ese año San Ignacio volvió a Azpeitia unos tres meses[130]. Venía de París por razones de salud (los médicos le aconsejaron los aires natales) y porque quería resarcir a sus paisanos de sus escándalos de juventud por medio de un apostolado intenso que los llevara a Dios y conformara las costumbres de la ciudad con la ley divina. Quiso entrar de incógnito y pernoctó en la Venta de Iturrioz[131]. La ventera no le conocía, pero esa noche habló con un azpeitiano, Juan de Eguíbar, que se acercó con ella a su habitación, y «por vn rresquiçio de la puerta bieron al dicho P. Ygnaçio, que estaba puesto de rrodillas rrezando; y como el dicho Joán de Eguíbar le reconozció, se bolbió para esta villa, e dió noticia dello a sus hermanos»[132].

De acuerdo con el más puro apostolado en humildad y pobreza, Íñigo no vive con su familia en la Casa-torre, sino con los pobres en el Hospital de la Magdalena. Explica el catecismo todos los días a los niños, enseñándoles las oraciones y los mandamientos, predica tres días a la semana en el hospital, algunos domingos y festivos en la parroquia, por el concurso de gente tiene que hablar en el campo, vienen a oírle de los pueblos de alrededor. También

[129] LOPETEGUI 1961, p. 44. Y en p. 22: «hablaba con más o menos corrección y propiedad el mismo idioma» de las personas que oían su predicación en Azpeitia.

[130] Una relación detallada de la estancia de San Ignacio en Azpeitia en 1535, en el cap. III de PÉREZ-ARREGUI 1956, p. 107-176; también en GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 372-400, aunque ninguno de los dos trata aquí sobre la lengua de Ignacio en su vuelta a su tierra natal.

[131] En Internet se puede ver el Caserío Iturriotz (Aya, Guipúzcoa) como el equivalente a la Venta de Iturrioz. Es un caserío aislado en el campo, de finales del siglo XVI, de considerables proporciones, con un volumen compacto y cuatro alturas, cuya distribución interior corresponde a su dedicación ganadera y a su función de venta de camino. Si es de fines del siglo XVI, como se dice, el edificio actual tiene que ser distinto (o remodelado) del que conoció San Ignacio. Aunque también se puede leer en Internet: «Todavía se conserva en este caserío la habitación donde dice la tradición que durmió San Ignacio de Loyola, en su famoso viaje de París a Azpeitia, cuando llegó solo a lomos de una pequeña cabalgadura».

[132] Testimonio de la sobrina del santo, Potenciana de Loyola, en los procesos de canonización: *Mon. Ign. Scripta*, II, p. 189-194; en p. 190. Véase también este texto en GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 372-373, y en PÉREZ-ARREGUI 1956, p. 115.

predicó en la ermita de Elosiaga ante una gran muchedumbre de los contornos. Trata con la gente, convierte mujeres de vida desarreglada[133], reconcilia a los desavenidos, arregla matrimonios, combate eficazmente el vicio del juego, aconseja a los eclesiásticos. De entonces son las *Ordenanzas para los pobres*, que ya conocemos y que se leyeron en castellano y vascuence, con las que se pretendía que no hubiera pobres mendicantes y que todos fueran socorridos. *Ordenanzas* que fueron impulsadas por San Ignacio y leídas en público por su sobrino don Andrés de Loyola.

La gran cuestión debatida es en qué lengua predicaba y hacía su apostolado. *No hay ningún dato documental sobre ello*, pues las fuentes no se interesan en especificarlo. De modo que los argumentos en uno u otro sentido se basan solo en deducciones. Veamos qué dicen sobre ello los autores que lo han tratado. Descarto argumentos que no tienen base[134].

Ya vimos que el P. García-Villoslada señalaba que sus condiscípulos jesuitas al volver a su tierra después de cinco o siete años no se atrevían a predicar en vascuence. «Y solo después de estudiar la gramática –de niños no la habían aprendido– y de revolver el diccionario y leer libros piadosos y doctrinales se sentían dueños de una fraseología apropiada para lanzarse a hablar en público. Pues bien, téngase presente que el abandono del vascuence por parte de San Ignacio fué mucho más largo y que no podía disponer de ningún subsidio gramatical o lingüístico»[135]. El argumento parece fundado. Hacía trece años desde su segunda salida de Azpeitia, en los que había tenido que aprender el latín –que rebosa en su prosa– y algo de francés. Con lo que concluye: «Es preciso, pues, admitir que los sermones de tres horas que el santo predicaba a sus paisanos los pronunciaría en castellano»[136]. Pero años después matizó su opinión al respecto. Dice que algunos habían llegado a «la conclusión de que el Fundador de la Compañía había olvidado absolutamente la lengua que aprendiera en su niñez. Conclusión tan absoluta yo no la admito, pero tampoco la opinión de aquellos que firmemente sostienen que Ignacio podía fácilmente predicar entre los azpeitinanos de 1535 después de tantos y tantos años de silencio eusquérico»[137].

---

[133] De la conversión de tres de ellas nos cuenta Potenciana de Loyola (*Mon. Ign. Scripta*, II, p. 191; Pérez-Arregui 1956, p. 139-140).

[134] Por ejemplo, Aguirre 1935, p. 274, dice que en la Venta de Iturrioz le reconocieron «en el euskera que hablaba» (subrayado por el autor), remitiendo a una biografía. Sin embargo, acabamos de ver en la fuente documental que en la venta fue reconocido no de oído sino de vista por un paisano, que, mirando por un resquicio de la puerta lo vio de rodillas rezando.

[135] García-Villoslada 1958, p. 520.

[136] Ibidem.

[137] García-Villoslada 1986, p. 511.

De otra manera pensaba el P. Arregui: «¿Y predicaba en euskera? Evidente que sí. […] Porque San Ignacio, al predicar a sus paisanos, no pretendía lucir sus conocimientos de la lengua castellana, en la que penosamente se expresaba, sino instruir, enseñar y hacer fruto en sus oyentes, compuestos en su mayoría de sencillos habitantes de los caseríos de Azpeitia y pueblos comarcanos a quienes *era imposible enseñar a no ser en vascuence*»[138]. Aunque otros pensarían que, de expresarse «penosamente», sería en la lengua vasca y no en la castellana. Lo que tiene más fuerza de la frase de Arregui es su final, puesto por él en cursiva. Para sacar mucho fruto, el santo tenía que hablar en la lengua de la gente sencilla.

Ante la objeción de que San Francisco de Borja «predicaba aquí en castellano y hacía muchísimo fruto», responde con dos argumentos: 1) «Es verdad, pero adviértase que los historiadores hacen notar, que hacía fruto *a pesar* de que no le entendían» (cursiva del autor). Este argumento no vale, porque se podría aplicar igualmente a San Ignacio. 2) Dice que Borja «siempre» iba acompañado de algún intérprete y que aprendió el vascuence[139]. Pero hemos visto que solo se dice una vez que tuvo un traductor, el licenciado Hernani. Probablemente ocurrió más veces, pero desde luego no siempre, pues ya se lamentaban de que las mujeres no le entendían. Y la afirmación totalmente inverosímil y no documentada de que Borja aprendió el vascuence para predicar ya la hemos visto. Arregui, contradiciéndose, dice al final[140] algo que ya hemos visto, que en aquellos tiempos muchos sacerdotes predicaban en romance, porque habían hecho sus estudios eclesiásticos en otras lenguas y al volver a los pueblos encontraron la dificultad del idioma.

Schurhammer en 1960 piensa que San Ignacio en Azpeitia ejercía su apostolado en vasco porque no cree que los niños que catequizaba supieran el castellano. Además convirtió a tres mujeres, entre ellas una criada. Y en un sermón reprendió algunos vicios de las mujeres del lugar y estas lloraron con mucho sentimiento. Pregunta: «Estas mujeres ¿entendían el castellano?». Añade que es conocido el sermón de San Ignacio en la ermita de Elosiaga ante una gran multitud de campesinos, y que el P. Araoz cinco años más tarde predicó en vascuence en la misma ermita y se lo escribió al santo en 1540[141]. Este último argumento tiene alguna fuerza, pero no como los primeros, pues no se dice que el sermón de Íñigo en Elosiaga fuera igual que el de su sobrino y Borja predicaba en castellano con gran fruto. El mismo P. Leturia no da

[138] ARREGUI 1935, p. 275.
[139] Ibidem.
[140] Ib., p. 275-276.
[141] SCHURHAMMER 1964, p. 376.

por cierto sino por «muy probable que el Santo hablara en vascuence» en el sermón de Elosiaga[142]. Tampoco lo que aduce Schurhammer de Marina de Loyola, que hablaba «vizcuense», hecho que ya conocemos, afecta a la predicación del santo. Pero los primeros argumentos de Schurhammer sí parecen más probativos.

El P. Lopetegui, en 1961, tampoco duda de que San Ignacio predicaba en vascuence. Apela al estado lingüístico de Guipúzcoa en aquellos tiempos, a sus catecismos concurridísimos y a su predicación a los aldeanos en Elosiaga. También arguye con el argumento *e silentio*, por el hecho de que nadie dice que San Ignacio necesitara intérprete.

Dice el P. Lopetegui que Marina de Loyola, sobrina del santo, le cuidó en cierta enfermedad en el hospital de la Magdalena, según el proceso azpeitiano de canonización[143]. Otra vez la Marina de Loyola que, «en su propia lengua que era vizcuense», convirtió a un condenado a muerte inglés. Hemos visto que es muy raro que no entendiera el castellano siendo administradora de los Borja-Loyola. Pero, en cualquier caso, aducir esta intervención sanitaria de Marina me parece superfluo, pues el santo estaba rodeado de vascohablantes por todas partes, empezando por los residentes del hospital. Ella era una más.

Ya conocemos la objeción de que los vascos con frecuencia olvidan su lengua cuando salen de su tierra, y cómo Lopetegui lo reconoce en sí mismo. Pero él y sus compañeros, afirma, no podían predicar en vascuence, pero sí podían explicar el catecismo a los niños sin preparación especial. Igualmente San Ignacio, dice: «No se trata en el caso de Iñigo, no ordenado aún de sacerdote, de sermones de relumbrón, o con un dominio absoluto de la lengua, cosa entonces más que problemática, sino de explicaciones de catecismo, y exhortaciones sencillas a la virtud, sin excluir naturalmente partes en castellano, para los que lo entendían»[144]. Piensa, pues, que San Ignacio hablaría en un vascuence elemental y castellanizado. Después dice algo que me parece convincente:

> «Y si sabemos que predicaba en italiano pocos años más tarde en Roma y otras ciudades italianas en la misma forma senci-

[142] Leturia 1941, p. 49.

[143] Lopetegui 1961, p. 12-13. No da la referencia de *Monumenta Historica S.I.*, y de suyo no se trata del proceso, sino de un relato de Marina de Loyola, en el que ella cuenta, entre otras cosas, que, cuando San Ignacio vino a su tierra en 1535, una vez le curó las espaldas, lastimadas, hinchadas y que parecían podridas por las disciplinas que se daba. Según el P. Lopetegui la sobrina tenía 14 años pero en una nota de *Monumenta* (*Mon. Ign. Scripta*, II, 970) se dice que ella tenía 20 años y estaba casada.

[144] Lopetegui 1961, p. 44.

> lla, a pesar de los numerosos disparates lingüísticos con que sazonaba la regocijada atención de aquellos auditorios, como lo recuerda graciosamente el P. Ribadeneira, no tenemos que suponer que iba a pararse desconcertado entre sus paisanos, mucho más benévolos entonces en esto, por unas frases más o menos incorrectas o hispanizadas, pero que sabía eran entendidas y meditadas».[145]

Añade a continuación que los vascos que pierden su lengua nativa por prolongadas estancias en el extranjero, recobran el vascuence con facilidad al volver a su ambiente, como ha comprobado con sus compañeros jesuitas.

Ha llegado el momento de ofrecer mi opinión sobre esta debatida cuestión, después de examinar unos argumentos y otros. Una repetición del caso de San Francisco de Borja, haciendo un fruto enorme con sus predicaciones en castellano, sería en parte factible, pero San Ignacio hablaba a niños, a sirvientes, a gente sencilla, a labriegos, a mujeres (que, al contrario que los hombres, no solían conocer el castellano), arreglaba casos particulares. Difícilmente puedo imaginar que realizara todo esto plenamente si no era en vasco. Por otra parte, creo que, aunque, después de tan prolongadas ausencias de su tierra, seguramente olvidó buena parte de la lengua vasca, no la olvidaría del todo y en aquellos tres meses la iría recuperando. No tendría «un dominio absoluto de la lengua», como decía Lopetegui; y, como dice el mismo autor, su predicación estaría mezclada de castellanismos. Pero su lengua de base con el pueblo llano sería un vasco más o menos puro. Esta deducción no se apoya en ninguna documentación, como ha advertido alguno[146], pero me parece razonable.

Por otra parte, no hay duda de que también usaba el castellano, la lengua que había sido la habitual en él en sus últimos treinta años. Las *Ordenanzas para los pobres*, inspiradas por él, se redactaron en castellano y las leyó su sobrino Andrés de Loyola. Podía hablar en la lengua de Castilla con su familia, los clérigos, los escribanos, las autoridades en general. A sus familiares les escribía en castellano. Y en 1540 escribió una carta a los azpeitianos llena de ternura, en la que recuerda su estancia con ellos cinco años atrás, anima a mantener las buenas prácticas que entonces se establecieron y recomienda mucho el culto a la Sagrada Eucaristía. Está en castellano[147].

---

[145] Ib., p. 45.

[146] COLERA 1994, p. 489, es más restrictiva. Después de exponer los argumentos a favor del vascuence que se suelen dar, termina: «en cambio nada nos dicen [los testimonios] de la lengua que utilizó». Y, al comienzo de la exposición de los testimonios, empieza: «Los datos concluyentes y explícitos son escasos por no decir nulos. Citamos a continuación algunos de ellos» (p. 488).

[147] Se encuentra en *Mon. Ign. Epistolae*, I, p. 161-165; PÉREZ-ARREGUI 1956, p. 171-175.

En fin, a él no le importaba la lengua sino solo el bien de las almas por el medio que fuese. Era un hombre que respiraba a Dios en todo momento. Que en los años precedentes, en Castilla, Cataluña y París, había mostrado una capacidad extraordinaria para llevar a las almas a Dios. Que practicaba una ascética rigurosísima consigo mismo, al mismo tiempo que mantenía una extraordinaria unión con Dios en altísimos grados místicos. Cuando, camino de Azpeitia, llegó de incógnito a la Venta de Iturrioz, contaba impresionada la ventera, que no lo conocía de antes, «cómo estaba en ella vn hombre desta villa, qual jamás habían visto a otro»[148].

El vascuence de Ignacio en Roma hasta el fin de su vida

De 1535 hasta su muerte San Ignacio vivió los últimos veintiún años de su vida en Italia y casi todos en Roma. Lo único que le interesaba era seguir el camino que el Señor le iba trazando. Poco a poco se desvincula de todo lo que había dejado atrás (personalmente, no apostólicamente). Está en un nuevo país, en una nueva lengua, que deja rastros en su escritura. Aunque no aprendió bien el italiano, las circunstancias le obligaban a hablarlo, pues trataba con cardenales, nobles, la gente en fin, y las prostitutas, para las que fundó una casa de recogida. Predicaba. También enseñaba el catecismo a los niños, de siempre uno de sus apostolados predilectos. Ignacio se encuentra inmerso en un mundo nuevo.

¿Se le fue olvidando el vascuence recobrado en aquellos tres meses? Es muy probable. Algunos lo niegan apoyándose en que en tres cartas Araoz le puso unas palabras en vasco. Veámoslas:

– El 9 de febrero de 1545 le escribe: «avnque las causas principales *eztitut scriviçen* por buenos rrespettos» [buenas razones][149]. O sea, *no las escribo*[150]. Se trata de algo reservado

– El 11 de diciembre del mismo año: «Padre, asta estar la Compañía algo más conosçida y fundada en Castilla, paresçe muy conueniente mirar sobre resçiuir *gente verriac*, porque para muchos eso ya es veneno. […] digo en lo de *verriac*»[151]. Se refiere a recibir en la Compañía a «cristianos *nuevos*»

[148] *Mon. Ign. Scripta*, II, p. 190; también en García-Villoslada 1986, p. 373, y en Pérez-Arregui 1956, p. 115.

[149] *Ep. mixtae*, I, p. 197.

[150] Los editores de este texto en una nota traducen la frase por *nequeunt scribi*, «no se pueden escribir», pero significan *no las escribo*: Aguirre 1935, p. 273; Leturia 1941, p. 48; Colera 1994, p. 488.

[151] *Ep. mixtae*, I, p. 241. El editor de este texto lo interpreta en una nota, como «gente nueva, jóven, moza». Vasc. *berri* es «nuevo». Pero en la nota al siguiente texto de Araoz, se

o judíos conversos, asunto entonces muy debatido en la sociedad española. Araoz era contrario, porque consideraba que perjudicaba a la Compañía públicamente. San Ignacio, sin embargo, pensaba lo contrario.

– En una carta de fecha indeterminada de 1546 escribe Araoz al fundador: «En el recibir *gente berria*, santa cosa es, sin duda, no aceptar personas»[152].

La razón de poner estas palabras en vasco es por confidencialidad, al tratarse de temas delicados. Lo mismo, pero más extensamente, cartas enteras, hizo en 1566 el mallorquín Jerónimo Nadal con el P. General San Francisco de Borja, valenciano de Gandía: «la correspondencia de este período entre los dos se hizo en el corrompido catalán de la época». De suyo era Nadal el que le escribía en catalán desde la Dieta de Ausgburgo, «por el secreto que requerían ciertas informaciones sobre los asuntos de la Iglesia y de la Compañía en aquella crítica circunstancia»[153].

Es indudable que si Araoz escribe estas palabras a San Ignacio en vasco es porque sabía que las entendía. Pero estas cuatro palabras no nos indican el grado de conocimiento del vasco que le quedaba en Roma. El mismo P. Aguirre confiesa después de copiar estas palabras: «¿Prueban que sabía mucho vascuence? Difícil es deducir la respuesta»[154], aunque líneas después da por supuesto que sí lo hablaba sin dificultad.

Para el P. García-Villoslada el vasco que conocía San Ignacio entonces era limitado a pesar de las cuatro palabras de Araoz: «¿Qué le quedaba de la vetusta y misteriosa lengua de Aitor, que aprendió a los pechos de su nodriza María de Garín en el caserío de Eguibar? Lo suficiente para entender las pocas palabras vascas que le insertó en dos cartas su pariente Antonio de Araoz»[155]. Y años antes había dicho: «Las pocas y sencillas palabras que el P. Araoz intercala en dos cartas al fundador de la Compañía han dado pie a Schurhammer para su afirmación; pero esos vocablos los entiende cualquiera que haya vivido algunos años en el país vasco y, por supuesto, cualquiera que haya hablado algún tiempo ese idioma, aunque ya lo tenga olvidado. Naturalmente, el olvido nunca es completo»[156].

---

interpreta correctamente como judíos conversos, «qui christiani novi appellantur». Y así en todos los comentaristas.

[152] Ib., V, p. 644-645.

[153] NADAL CAÑELLAS 2007, p. 201, con la referencia de las cartas en la nota 531.

[154] AGUIRRE 1935, p. 273.

[155] GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 511.

[156] GARCÍA-VILLOSLADA 1958, p. 519.

Colera especifica: «Hay que hacer notar que en cada una de estas frases hay una palabra de raíz latina: *scriviçen* y *gente*»[157]; o sea, dos de las cuatro palabras.

En el libro de los Ejercicios (n. 31), a propósito del examen particular, San Ignacio propone un esquema para apuntar cada día las veces que caemos en las faltas que deseamos corregir. Se trata de siete líneas paralelas precedidas de una *G* mayúscula en la primera línea y de seis *g* minúsculas a continuación. La primera, nos dice, significa el domingo, la segunda el lunes y así sucesivamente. ¿Qué quiere decir esa misteriosa *g*? Celestino Aguirresarobe dice que significa *gaur*, 'hoy' en vasco[158]. Pero parece inverosímil en un texto castellano y no he visto que nadie haya seguido esta opinión. Por la misma razón me parece improbable que se trate de una palabra italiana, *giorno* 'día', explicación que algunos repiten. Pero sabemos cómo lo interpretaba el P. Polanco, que conoció a San Ignacio, y es lo que nos interesa. Como se trata de examinar y eliminar pecados, sería el nombre de un pecado que se quiere quitar, y el santo habría puesto la *g* por *gula*, como en otros casos se pondría la *a* por *avaricia*, etc.[159].

Llega el momento de sacar alguna conclusión. La primera es que no sabemos con certeza hasta que punto pudo olvidar el vasco en Roma, pues no lo dicen los documentos. Ni sí, ni no. Pero podemos hacer algunas consideraciones. Primero hay que decir que en su prosa abundan muchísimo los latinismos y no son extraños en Roma los italianismos, pero que no hay rastros de galicismos y ni una palabra vasca[160]. Se ve que el francés no se le pegó, a pesar de sus más de siete años en París. Pues el Colegio de Santa Bárbara de París estaba poblado de españoles y la vida académica de la Universidad se realizaba en latín. Ese latín fue lo que le transmitió París. Pero es ciertamente llamativo que «el Santo de Loyola nunca cita ni siquiera una palabra vasca escribiendo a sus familiares»[161]. ¿Qué cosa más natural que le saliera espontáneamente una frase en vasco, una expresión familiar, íntima, hogareña, en esta lengua? A él, que aderezaba sus escritos con centenares de palabras latinas, porque las tenía vivas. El vasco no se le olvidó del todo pero se le fue desvaneciendo, como se fue distanciando epistolarmente de su familia[162].

---

[157] Colera 1994, p. 488.

[158] Aguirresarobe 1948, p. 120.

[159] *Mon. Ign. Exercitia* 1919, p. 258-259, nota 1.

[160] Como señala Pazos Romaris 1997, p. 29: «Por otra parte, introduce San Ignacio en su obra préstamos provenientes del italiano (italianismos) como *voltándome*, *dubio*, *disturbo*, *locanda*, *dulcesa*, *pare*, mas no galicismos ni, lo que es más importante aún, 'vasquismos'».

[161] García-Villoslada 1958, p. 519.

[162] Con los años la correspondencia con su familia va desapareciendo. Incluso tenemos la anécdota siguiente en la fecha temprana de 1541: «Estando un día de invierno cerrado en

Al principio de su estancia en Roma es posible lo que sospecha el P. Leturia, «que confesara y dirigiera en vascuence en 1541 a aquel hijo espiritual suyo *Mateo el Vizcaíno*, de quien dice Ribadeneira que sólo sabía "su lengua", y un poco de castellano»[163]. Estaba en los primeros años de su vida en Roma. Pero me parece muy improbable lo que suponen los defensores del vascuence, y es que cuando San Ignacio por el mundo se encontraba con un paisano hablara con él en vasco[164]. Hablaría con él en castellano, que era su lengua normal y la que ambos conocían.

Por ejemplo, después de declarar que las cuatro palabras en vasco que Araoz escribió a San Ignacio no nos prueban si este sabía mucho vascuence, dice el P. Aguirre «que nos dan fundamento para presumir que San Ignacio en el trato con sus hijos euskeldunes haría muchas veces uso de esa su lengua nativa», indicando a continuación que «el confesor tal vez más querido y con quien mejor se entendía el Santo de Loyola, fué un P. Eguía, vasco, natural de Estella»[165]. Que el santo hablara en vasco con los vascos parece poco verosímil, como he dicho, y mucho menos que se confesara en vasco con el P. Diego de Eguía, aunque Aguirre solo lo insinúa. En Alcalá de Henares y en París el confesor de San Ignacio (y de sus compañeros) fue el portugués P. Manuel Miona[166], y naturalmente se confesaba con él en castellano. Su último confesor fue el P. Pedro Riera, barcelonés, y está claro en qué lengua se confesaba con él.

Y es que en Roma Ignacio vivía rodeado de españoles (o de portugueses, que también hablaban español). Además de los jesuitas, Italia estaba poblada de españoles (Cervantes, Quevedo, los Argensola, Velázquez, José de Ribera *el Españoleto*, etc., etc.), aparte del dominio político de España en el reino de Nápoles, Sicilia, Cerdeña, el Ducado de Milán (con sus virreyes y sus soldados), y sus alianzas estables con Génova, Saboya, Módena, etc. El P. Fabro, cuya lengua materna era el francés de Saboya, escribió en parte sus

cámara, en oración, llamó el portero a su puerta una y dos vezes, sin responder nuestro Padre. A la tercera abrió y dixo: –¿Qué queréys?– Y el portero: –Dar estas cartas que ha traýdo un hombre, y dize que son de la tierra de V. R.– Tomólas el Padre, y hechólas en el fuego: cerró la puerta, y bolvióse a su oración. Año de 1541» (RIBADENEIRA, *De actis*, p. 335; también recogido en RIBADENEIRA, *Vida*, lib. V, cap. I, p. 749). Igualmente San Luis Gonzaga, estando en la acción de gracias de la comunión, hizo esperar una hora o dos al señor marqués (su hermano). Los santos tienen una recta jerarquía, saben lo que es Dios y podemos suponer lo que era para ellos estar en coloquio con Su Divina Majestad.

[163] LETURIA 1941, p. 49.

[164] Entre otros, SCHURHAMMER 1964, p. 376.

[165] AGUIRRE 1935, p. 273.

[166] Por cierto, parece un dato poco conocido que había sido cartujo, según NADAL CAÑELLAS 2007, p. 33. El cual me lo confirmó por carta: «En cuanto al P. Miona sí era cartujo. He encontrado este dato en algunos textos».

memorias espirituales (*Memorial*) en castellano[167], y de 98 cartas suyas que se conservan 75 están en español[168]. ¿Hablaba Ignacio a Frusio (de Freux) en francés? Seguramente no, sino en todo caso en italiano, pues este vivía en Italia antes de entrar en la Compañía, donde ya se quedaría toda su vida, pero mejor en castellano, pues tradujo los Ejercicios del español al latín y fue secretario de San Ignacio, y este no iba a tener un secretario con el que no se entendiera a la primera.

¿Influjo vasco en el castellano de San Ignacio?

Es sabido que en el Siglo de Oro hablar vizcaíno era hablar un galimatías que movía a risa, y de ahí la expresión *concordancias vizcaínas*. Está recogido en el diccionario académico y hay bibliografía sobre ello[169], pero no tiene nada que ver con el lenguaje del santo y no vale la pena detenerse en este punto[170].

Respecto al posible influjo vasco en la lengua española de San Ignacio, la historia, en síntesis, es la siguiente. En 1936 el P. Plácido Mújica (llamémosle así, aunque pronto cambió por Múgica, que es como se le conoce) publicó un artículo en el que defendía que en el español de San Ignacio se descubre un trasfondo vasco en la sintaxis. Como si el castellano lo hubiera metido en el esquema del vascuence. Se fundaba solo en el *Diario* del santo, lo que todos han visto como insuficiente, por tratarse solamente de unos apuntes esquemáticos. Este artículo fue aceptado en su momento y era citado, por ejemplo por Leturia y Larrañaga.

---

[167] Veáse Certeau 1960. La primera parte del *Memorial* está escrita en castellano con ciertos pasajes en latín, y el resto en latín con algunas palabras y frases en español. Las traducciones del *Memorial* al francés por Michel de Certeau (col. Christus, n. 4, Desclée de Brouwer 1960), al alemán por Peter Henrici (Trier 1963) y al inglés por E. C. Murphy (Saint Louis 1996) dan prioridad al texto en español en la primera parte, aunque los editores de *Fabri Monumenta*: col. MHSI, [48] (Matriti 1914) hubieran relegado el manuscrito hispánico al final de su edición (p. 856-886).

[168] Certeau, 1960, p. 99. Son 75 cartas en español, 20 en latín, 2 e italiano y una en francés.

[169] Solo remito a una muestra (un texto disparatado en una comedia de Tirso) dentro de la bibliografía de este artículo: Echenique 1994, p. 36 (ed. de 1997, p. 105-106). La explicación la da Huarte de San Juan en un texto citado más abajo: «Si a Castilla viene à vivir un vizcaíno de treinta o cuarenta años, jamás aprende el romance». Pero añade que un joven lo aprende perfectamente.

[170] Según Lopetegui 1961, p. 11, nota 9, un tal Francisco Alonso de Oñaz y Loyola, supuesto hermano de San Ignacio, que se estableció en Los Yébenes (Toledo), «hablaba como vizcaíno». Puede tener el sentido antedicho o ser un dato irrelevante, como decir que se habla el castellano con acento andaluz. El dato lo toma Lopetegui de Juan de Olózaga H., *Un hermano de San Ignacio desconocido hasta ahora*: Razón y Fe, 153 (1956) 275-284, en particular p. 279. Pero es que los especialistas creen que la noticia no es de fiar, que huele a leyenda y que, por tanto, San Ignacio no tuvo un hermano llamado Francisco Alonso. Vease *Fontes doc*., p. 779-781; García-Villoslada 1986, p. 56.

Pero en 1956 el P. Sabino Sola publicó otro artículo, en el que fue mostrando que todos los giros supuestamente vascos de San Ignacio se daban en el castellano de su tiempo. Su artículo, frente a Mújica, sin nombrarle, se puede resumir en esta frase: «si tal o cual rasgo del estilo de San Ignacio, puede o no ser vasco, no lo discutimos. Pero ciertamente es castellano»[171]. ¿Cómo explicar entonces que algunos giros de San Ignacio nos resulten raros? Según Sola por el español *preclásico* del santo. Se funda en la periodización del español que hace Rafael Lapesa, el cual llama español preclásico el de Nebrija y la Celestina entre 1474 y 1525. San Ignacio en 1525 tenía 34 años, y por lo tanto el castellano que aprendió fue el de ese período. La demostración de Sola y la denominación de español *preclásico* tuvieron un efecto inmediato y aparece en los autores que se dedicaron al santo.

En 1993 el académico don Manuel Alvar hizo una precisión que sería aceptada, aunque no afecta al fondo del problema. Dice y repite que el español de San Ignacio es el normal de su época, pero que no es un español preclásico sino el español clásico sin más, aunque según la norma de Castilla la Vieja. En aquella época había dos normas en el castellano, la toledana y la norteña, que era arcaizante. La toledana, por ejemplo la de Garcilaso, se consideraba más refinada, pero la norteña fue la que se impuso al fin porque la nueva capital de Madrid se pobló con gente de Castilla, Santander y Vizcaya. Lo que para Sola era cronológico para Alvar es geográfico: *tuvo arcaísmos, sí, pero no debidos a la cronología, sino a la geografía*[172]. Como vemos, precisa la periodización del P. Sola, pero no cambia el fondo del asunto: «San Ignacio usa de arcaísmos, pero no son de una cronología periclitada, sino viva en los años que le toca vivir», «hoy podemos pensar que esto fuera arcaico, pero en sus días no», «pertenecía a una tradición regional perfectamente elaborada»[173], la de Castilla la Vieja. Todo esto lo afirma apoyado en análisis lingüísticos.

En fin, concluye, era un castellano «*excelente*, con sus peculiaridades y con unos rasgos que lo hacían propio de él y de cuantos con él hablaban»[174]. «He trabajado con los textos del Santo y nada me hace creer que su lengua no fuera el castellano de su tiempo: practicado en un hogar noble (¿en qué lengua escribió a sus paisanos de Azpeitia?), ejercitado nueve años en Arévalo y enriquecido durante otros cuatro en la corte del duque de Nájera, ¿cómo

[171] SOLA 1956, p. 250.

[172] Véase ALVAR 1993, p. 34-37 (ed. 1997, p. 153-156).

[173] ALVAR 1993, p. 43, 47 (ed. 1997, p. 162, 166, 167).

[174] ALVAR 1993, p. 45 (ed. 1997, p. 165). La cursiva está añadida. La misma frase está en su artículo en el ABC de 1991.

vamos a creer que su lengua no fuera *de absoluta corrección* y con el cuño arcaizante de la Vieja Castilla? A estas conclusiones he llegado»[175].

Veamos un uso arcaizante de Castilla la Vieja. Aunque es esporádica, llama la atención en San Ignacio la construcción del posesivo con artículo: «la su ánima devota» (EE, n. 15), «la su divina majestad» (EE, n. 16, 106, 168, 234, 330, 369, 370, aunque no siempre), «la su divina bondad» (EE, n. 151, 175). Pero es que esa construcción era propia del norte y occidente de Castilla[176], la parte cercana a su tierra, y le quedó al santo como una reminiscencia.

El P. Fernando Mateos reproduce textos de Nebrija (1492), la Celestina (1499), el testamento de Isabel la Católica (1504) y el Amadís de Gaula (1508), que pertenecen a la niñez y juventud de Íñigo, y en los que encontramos giros que nos parecerían anómalos, pero que concuerdan con los escritos ignacianos[177]. Otros autores han analizado con detalle la lengua de San Ignacio llegando a las mismas conclusiones que Sola y Alvar. Como Codina, Calveras, Hernández Alonso y Pazos Romaris. Pero no es cuestión de repetir sus páginas de análisis e historia de la lengua. Me limito a algunas frases conclusivas.

El P. Codina, anónimamente en la edición crítica de los Ejercicios de San Ignacio en *Monumenta*, trae al final un *Glossarium* de las palabras de los Ejercicios que pueden tener hoy alguna dificultad de comprensión[178]. Pero en nota ilustra esos términos con usos de la época. Pues bien, resulta que muchas de esas palabras «ignacianas» eran corrientes entonces y las había leído el santo en las dos obras que leyó en su conversión, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y el *Flos sanctorum* (*alimpiar*, *encarcerada*, *subyecto*); fuera de otras que eran igualmente corrientes entonces, como *desmamparar* [EE, n. 297] por *desamparar*, *espelunca* por *cueva*, etc. En cuanto a la sintaxis, algunos usos de la preposición *en*, que hoy creemos erróneos (*confundido en* [por] *haberle mucho ofendido*), nos dice el P. Codina que eran muy frecuentes en su siglo.

Según Hernández Alonso, catedrático de lengua española en la Universidad de Valladolid, la fonética y la morfología de San Ignacio «casi sin excepción, se acomodan al sistema de la lengua hablada en la primera mitad del siglo XVI»[179]. En cuanto a la sintaxis y el léxico, «todos los rasgos de la lengua escrita de Íñigo de Loyola se explican perfectamente conociendo el castellano de

[175] Alvar 1991. La cursiva está añadida.

[176] Fernández-Ordoñez 2011, p. 88-89.

[177] Mateos 2004, p. 226-228.

[178] Codina 1919, p. 187-199.

[179] Hernández Alonso 1991, p. 329.

su época», por lo que «en ningún caso hay que acudir a presuntos vasquismos para explicar ningún fenómeno»[180]. Respecto al vascuence, Pazos Romaris es el que analiza con más detalle su posible influjo en el castellano de Ignacio de Loyola, para empezar afirmando: «cada vez se nos va cuarteando con mayor intensidad el vasquismo lingüístico de San Ignacio»[181]. A continuación afirma: «Es característico del Santo el abundante empleo de formas no personales. Algún autor, como Plácido Mújica, ha querido ver en esto –me refiero al excesivo uso de gerundios e infinitivos sustantivados en el *Diario*– influencia de la lengua vasca», para desestimarlo por el mucho uso de estos modos verbales en el castellano de los siglos XV y XVI[182]. Después analiza con detalle el argumento de un posible influjo del vascuence en las oraciones condicionales, potenciales e irreales (tan típicas de los vascos) en el santo de Loyola, para concluir: «se puede negar la presencia de esquemas condicionales atribuibles al influyo del euskera en San Ignacio»[183].

En resumen, lo que nos ocurre es que no estamos habituados al lenguaje de la época. A nosotros nos parece que San Ignacio hablaba mal. Hablaba como se hablaba hace 500 años.

Al final he de añadir una precisión. Todos estos especialistas se refieren a la lengua, no al estilo. Su lengua era absolutamente correcta, incluso «excelente», dice Alvar[184], es decir no presenta rasgos que se aparten de su época. Pero eso ni afirma ni niega que San Ignacio fuera un buen escritor. Aunque no lo trato aquí, porque el estilo de San Ignacio ya ha sido objeto de otro estudio[185].

Una objeción. El toledano Ribadeneira (recordemos lo de la norma de Castilla la Vieja y la de Toledo) dice que, como cántabro (es decir, vasco), Ignacio, por falta de vocabulario, usaba palabras impropias o inusuales, inventándoselas a partir del latín, y pone como ejemplo el *illucidado* de los Ejercicios (n. 2)[186]. Pero el ejemplo que pone es un latinismo y no una palabra castellana incorrecta o un error de sintaxis, que sería lo pertinente en un vasco que hablara mal el español. Además de los argumentos que aduce Sola contra el ra-

[180] Ib., p. 344. Sobre los pretendidos vasquismos sintácticos, véase también la p. 342.

[181] PAZOS ROMARIS 179, p. 30.

[182] Ibidem.

[183] Ib., p. 31-33.

[184] ALVAR 1993, p. 45 (ed. 1997, p. 165).

[185] VERD 2010.

[186] «Habet enim hoc [el Autógrafo de los Ejercicios] vocabula quaedam vel impropria vel inusitata in lingua hispanica, et quasi inventa a cantabro vel ab eo, qui ob verborum vel proprietatis illorum penuriam, mentis conceptibus voces ex lingua latina hispanice desinentes accommodabat; quale es illud in secunda annotatione *illucidado*». El texto con su fuente, en CODINA 1919, p. 179-180; y, con una crítica, en SOLA 1956, p. 248, nota 23.

zonamiento de Ribadeneira[187], veamos otros. Es inverosímil que San Ignacio, que aprendió el latín con 34 años, supiera más latín que castellano, y que para suplir una palabra que no sabía del castellano, la tomara del latín. Por otra parte, el santo usa tanto las palabras latinas como las castellanas, tanto *lacrimar* (frecuente en el *Diario*, pero nunca en los *Ejercicios*), como *llorar* (EE, n. 87, 195, *Diario*, n. 107). Suele decir *sólita oración preparatoria*, que parece un latinismo (aunque *sólito* está en el diccionario académico), pero también, *oración acostumbrada* (*Diario*, n. 14 y 26). Y junta latinismos con castellanismos. Los casos son conocidos, pues san Ignacio era muy amigo de las binas[188], y se pueden multiplicar[189]. Un solo ejemplo del *Diario Espiritual*, entre muchos: *coniectaba y pensaba* (n. 119), con una palabra latina y otra castellana. En consecuencia no echaba mano de los latinismos para suplir palabra castellanas que no conociera. Conocía las dos. Es que le encantaban los latinismos, que todos los autores notan como uno de los rasgos más característicos de su prosa. En lo cual estaba en línea con la tendencia cultista de su época, que saqueaba el latín para enriquecer el vocabulario español con palabras que entonces parecían extravagantes y hoy muy corrientes, como *joven* (por *mozo*), *presentir*, *candor, construir, métrica, armonía*, y tantas otras que ridiculizaba Quevedo. Que, entre los muchos latinismos de San Ignacio, no cuajara *ilucidado* no tiene importancia, pues no todos los cultismos de la época arraigaron.

El estudio del P. Mújica. Después de este recorrido historiográfico volvamos al P. Mújica. En primer lugar hay que decir que su tono es muy moderado, lo que es importante, pues tras su artículo se le citaba sin ninguna matización. «Sería un grave error el creer que todas esas incorrecciones son expresiones y giros propios de la lengua vernácula de S. Ignacio», dice[190]. «De ahí la no pequeña dificultad que supone para nosotros el concretar y determinar al detalle cuáles son las expresiones que deben su origen precisa y exclusivamente al influjo de la lengua vasca»[191]. Para acabar diciendo: «*No todas* mis observaciones, sin embargo, tienen *la misma* fuerza probativa»[192]. Pero es que no son *incorrecciones* en el castellano de su tiempo, como han explicado detalladamente los especialistas.

En primer lugar hay que decir que se suele considerar un error metodológico el hecho de que este estudio está basado solamente en el *Diario espiritual*.

[187] Sola, ib.

[188] Mancho Duque 2007, II, p. 1118, considera el estilo binario como «el rasgo más acusado de la lengua y estilo ignacianos».

[189] Véase Verd 2010, p. 167, con la bibliografía aducida en la nota 74.

[190] Mújica 1936, p. 53.

[191] Ib., p. 54.

[192] Ib., p. 60. Cursiva del original.

El verdadero hablante está, por ejemplo, en las cartas. El *Diario* ignaciano no es un diario pensado para su publicación o transmisión, sino unas notas privadas para uso personal, que le sirvan de recordatorio. Es el «estilo de notas» al que alude repetidamente el P. Sola. Júzguese a un escritor por sus obras, no por sus apuntes. Cuando uno escribe para sí no tiene ningún cuidado por el estilo. Por ejemplo, el P. Mújica insiste en las frases elípticas del *Diario*, que serían propias del vasco, pero en cualquier idioma tendemos a ahorrar palabras en un escrito personal porque no las necesitamos para entendernos. Escribimos, por ejemplo, «avisar Pedro», «mesa cocina», etc. Es más, se trata de una tendencia psicológica del lenguaje[193]. Una de las elipsis que señala Mújica es la frase *a no nada*, en lugar a *a no tener nada*, respecto a tener rentas para las iglesias, donde se produciría, nos dice, la típica elipsis de verbo vasca. Primero hay que decir que *nonada* en castellano antiguo significaba *nada*. Podría ser una explicación. Pero San Ignacio escribe siete veces *no tener nada*[194], luego unas veces hace elipsis y otras no. Y esta elipsis está en la frase central del *Diario*, la voluntad de Dios sobre el tener o no tener rentas, que, como frase central, podía abreviarla como un eslogan, porque para él estaba más que clara. Con todo, veamos la primera vez que aparece esta frase, en el n. 1 del *Diario*: *«y más a no nada entonces y todo el día»*. La elipsis no es solo la señalada sino estas: «*y* [tuve] *más* [inclinación] *a no* [tener] *nada entonces y* [durante] *todo el día*». Cuatro elipsis, de las cuales dos no son de verbo. A ver si la frase de San Ignacio no es del «estilo de notas».

Otro de los defectos principales que le achaca Mújica es la omisión de artículos, la cual es propia de los vascos que no dominan el castellano. Pero lo del artículo va contra la gramática histórica del español. El artículo castellano procede del pronombre latino *ille* y su introducción en la lengua fue lenta y gradual, de modo que no se ha completado hasta nuestros días[195]. (Se omiten dos artículos en el título de este mismo estudio: *Vascuence y castellano en San Ignacio*, lo cual es correcto, porque el español lo permite en las series, pero no sería correcto decir solo **Vascuence en San Ignacio*). Dice Mújica que en el *Diario* se dice unas veces *en la capilla* pero mucho más *en capilla*. Ahora bien, el artículo tiende a omitirse en español con ciertas preposiciones, y especialmente con la preposición *en*, como en *caer en* [los] *brazos de*, *estoy en clase* (pero no **en escuela*), *estoy en casa* (pero no **en despacho*), *está en Misa*. Hoy mismo, corrigiendo textos ajenos, con frecuencia tengo que suplir artículos determi-

[193] Es la conocida tendencia a la economía del lenguaje, que también se da en la lengua oral, con su tendencia a acortar las frases. Así como su contrario, la redundancia («subir arriba»), las repeticiones. La psicología del lenguaje se mueve entre estos dos polos, el de no malgastar tiempo y palabras, y el de estar bien seguros de ser entendidos.

[194] Una vez en el n. 10 del *Diario*, tres veces en el n. 11, dos en el n. 12 y una en el n. 16.

[195] Por ejemplo, se dice oficialmente «la unción de enfermos» en lugar de «la unción de los enfermos».

nados e indeterminados. Pero es que la omisión del artículo era muy frecuente en el castellano antiguo y se puede ver en las sintaxis históricas, como en la de Keniston sobre la prosa castellana del siglo XVI, el siglo de San Ignacio[196]. Son docenas las frases que aduce sin artículo: *en manos de fortuna*, *subirá a gloria*, *queda en purgatorio*, *jugando a cartas*, *la mayor parte de Christianos*, *las leyes que naturaleza acata*, *ivan a Palacio*. Son solo unas muestras, sin tener en cuenta algunas omisiones que siguen siendo actuales, como *piden confesión*, *si no saben latín*, etc. En Cervantes[197] también faltan artículos: *apartáronse todos, si no fueron el mayordomo,* [el] *maestresala y el secretario* (Quijote, II, 49).

También señala Mújica el gran número de infinitivos sustantivados en el *Diario*, como *sentí en mí un ir o llevarme delante del Padre* (n. 8), pero la sustantivación del infinitivo es normal en español y –lo que es más importante– no dice Mújica que sea un rasgo vasco. Luego el argumento sobra. También el uso que aduce del infinitivo como imperativo es corriente: *¡Callarse!*

La abundancia de gerundios en San Ignacio le llama mucho la atención al P. Mújica. Indica que «en vascuences se usan más gerundios que en castellano», y que aún así, «el uso que S. Ignacio hace de los gerundios resulta excesivo aun en euskera»[198]. Pero, como no señala paralelismos sintácticos o dependencias entre el gerundio vasco y el ignaciano, la abundancia podría ser solo una cuestión de gusto o de estilo. Los que se han interesado por el lenguaje de San Ignacio también han estudiado su superabundancia de gerundios y sus anomalías respecto al uso moderno. Ahora bien, esos mismos autores indican que tales usos del gerundio se daban en la lengua de la época. Por ejemplo, el P. Calveras hace una relación de los usos anómalos del gerundio en la *Vita Christi Cartujano* y en el *Flos sanctorum*, los dos libros que convirtieron al santo en su convalecencia de Loyola y que le influyeron profundamente[199]. Calveras pone ejemplos de frases con el gerundio por el infinitivo, por el imperativo, por el pretérito, y de otros usos distintos que el actual en ambas obras[200]. Lo mismo hace el P. Sola,

[196] Keniston 1937, p. 218-241.

[197] Weigert 1907, p. 76-81.

[198] Mújica 1936, p. 56, 57.

[199] La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia influyó mucho en los Ejercicios Espirituales, empezando por algo tan trivial, pero tan representativo, como lo del *campo damasceno* (EE, n. 51). Véase Rogelio García Mateo, S.J., *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano. Antología de textos*: col. Biblioteca de Autores Cristianos, 626 (Madrid, 2002); con esa frase en p. 14. El mismo influjo se puede detectar en el *Flos sanctorum*, como en la denominación del diablo como *enemigo de natura humana* (tan cara a San Ignacio: EE., n. 7, 10, 135, 325, 326, 327, 334) y que tomó de la obra anterior (Leturia 1957, I, p. 105). Estas frases estarían en el cuaderno en el que el santo extractó sus lecturas (*Autobiografía*, n. 11).

[200] Calveras 1958, p. 26-27.

añadiendo que en el resto de los escritos del santo, aunque los gerundios son frecuentes, no lo son mucho más que en algunos coetáneos suyos o autores anteriores[201]. García-Villoslada aduce un texto del *Amadís* con una mezcla de gerundios e infinitivos que es caótico para hoy[202], y sin embargo es una clásico del Renacimiento, el libro de caballerías más famoso del mundo, el libro más leído en la primera mitad del siglo XVI…, y la gente lo entendía. El catedrático Hernández Alonso se detiene en estos mismos fenómenos de la prosa del santo, para concluir: «Podemos reiterar que los usos de infinitivo, gerundio y participio en la prosa ignaciana se ajustan a los vigentes en la época»[203].

Dejo otros argumentos secundarios del P. Mújica en su suposición de que San Ignacio contaminó su castellano con el vascuence. Pero se da otra posibilidad —en su hipótesis—, y es que el contaminado fuera el castellano de Azpeitia, que San Ignacio hablara el castellano según el modo azpeitiano. O bien, recordemos la hipótesis de Echenique Elizondo, que he presentado al principio, y que está en estado de verificación, de que en las Vascongadas nunca se olvidó el latín y que de ese latín salió un romance autóctono, que habría perdurado en las clases superiores. Ese romance autóctono tendría naturalmente sus propias características.

En todo caso, la correspondencia de San Ignacio y los estudios de Alvar y otros especialistas nos dicen que el castellano de San Ignacio era el normal de su tiempo, lo que deja de lado esas hipótesis. Además, si San Ignacio se trajo de Azpeitia un castellano peculiar de su tierra, a los catorce años entró en el corazón de Castilla, y a esa edad se asimilan perfectamente los matices del lenguaje del nuevo ambiente. Es un hecho general pero oigámoslo al navarro Juan Huarte de San Juan (1529-1588), contemporáneo de San Ignacio: «Si à Castilla viene à biuir vn Vizcayno [vasco] de treynta ò quarenta años, jamás aprende el romance, y si es muchacho, en dos ò tres años parece nacido en Toledo»[204]. Huarte supone que el muchacho llega sin ningún conocimiento del castellano, que no era el caso de San Ignacio.

---

[201] SOLA 1956, p. 252-254.

[202] GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 510, nota 59: «Mas *recibiendo* dél todo e mucho más de lo que dicho habéis, e yo no solamente *no lo conoscer ni pagar*, mas *ofenderle cada día* en muchas cosas, téngome por muy pecador» (BAE 40, 329).

[203] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 341.

[204] HUARTE DE SAN JUAN 1594, fol. 153v-154r (cap. X). Puede resultar difícil localizar esta frase porque el número del capítulo en que se encuentra (*Donde se da a cada diferencia de ingenio la ciencia que le corresponde en particular, y se le quita la que le es repugnante y contraria*) varía con las ediciones. En la edición príncipe de 1575 es el capítulo VIII, en la edición subprínicipe de1594, añadida por el mismo autor (según la portada), es el capítulo X. En las ediciones modernas depende de la edición que se siga. Incluso lo he visto como capítulo XI.

Y así hasta su muerte. «Todo el resto de su vida se desenvolvió en tierras lejanas [de Azpeitia], no hablando normalmente otro idioma que el español, porque castellanos eran los hombres de confianza entre los cuales vivió y murió, siempre rodeado de burgaleses, sorianos, toledanos, palentinos, es decir, los mejores hablistas del romance castellano»[205].

Además esas hipótesis no se ven apoyadas por las *Ordenanzas para los pobres*, escritas en Azpeitia bajo la inspiración de Ignacio con la colaboración del presbítero, su sobrino, Andrés de Loyola, y que se expresan en un castellano completamente normal. Según María Teresa Echenique «los vascos, hasta el siglo XV, hablaban el castellano modélico, la koiné castellana que pasará a estar en la base de la lengua normalizada, la prestigiosa, en definitiva. E Ignacio de Loyola estaría entre quienes querían seguir siendo portadores de la norma prestigiosa»[206].

La lengua propia de San Ignacio

Con esto se da por terminado este estudio sobre la parte que tuvieron el vascuence y el castellano en el santo, pues la exposición de San Ignacio como hablante y escritor en la lengua española se ha tratado en otro artículo, ya mencionado[207]. En síntesis, hemos visto que se da por hecho que San Ignacio aprendió el vasco en su infancia. Que en su familia la lengua de Castilla era un componente corriente, como correspondía a la nobleza en sus relaciones intensas con el resto del Reino. Que Íñigo ya lo hablaba en su niñez en Azpeitia. Que el vascuence de San Ignacio es un hecho deducido sólidamente, pero no un dato documental. Que su lengua castellana era la normal de su tiempo a nivel gramatical. Que desde los catorce años hasta los sesenta y cinco de su muerte vivió rodeado de hispanohablantes. Que su legado entero está en español, que era o se convirtió en su lengua propia.

Pues una cosa es la lengua materna y otra la lengua propia, como en el español Santayana, que adoptó el inglés[208]. O, al contrario, en Juan Huarte de San Juan, que era de la Baja Navarra, por lo que su lengua materna sería el vascuence, y que, sin embargo, dice que su lengua es «mi español»: «Y assi ninguno de los graues autores, fue à buscar lengua estrangera, para dar

[205] García-Villoslada 1986, p. 511.

[206] Echenique 1994, p. 37 (ed. de 1997, p. 107).

[207] Verd 2010.

[208] Se trata del filósofo hispano-norteamericano George Santayana (1863-1952). Nacido en Madrid, criado en Ávila y emigrado a Boston con su madre y sus hermanos con ocho años, se americanizó, pasando de Jorge Ruiz de Santayana a George Santayana. En su casa de Boston solo se hablaba el español y nunca lo olvidó, y vino frecuentemente a España (donde pensó instalarse), para visitar a su familia, hasta que murió su última hermana que vivía en

a entender sus conceptos […] y assi hago yo en mi español: por saber mejor esta lengua, que otra ninguna»[209].

Por otra parte, a veces la lengua vernácula suele aflorar en la intimidad, por ejemplo al rezar o al hablar con Dios[210], pero San Ignacio hablaba con Dios en castellano, según mostró dos veces, en el proceso de canonización, el catalán Juan Pascual[211]. Y la última noche de su vida se la pasó diciendo en castellano: *¡Ay, Dios!*[212]

Referencias bibliográficas

AGUIRRE 1935 = JORGE DE AGUIRRE, S.J. *San Ignacio de Loyola y el idioma vasco. Relación justificada de las ocasiones en que el Santo utilizó públicamente su lengua nativa*: Yakintza, n. 16 (julio-agosto de 1935) 270-277. Parece que publicado también en *La Gran Enciclopedia Vasca*, t. 1 (Bilbao 1966), p. 179-183. Además está colgado en Internet.

AGUIRRESAROBE 1948 = C. A. [CELESTINO AGUIRRESAROBE], *San Ignacio y el vascuence*: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, 4 (1948) 119-120.

España, en 1930. Después de cuarenta años en Estados Unidos (1872-1912) pasó sus últimos cuarenta años en Europa (1912-1952), donde vivió en distintos países hasta instalarse en Roma, donde murió. Mantuvo la ciudadanía española hasta el fin de su vida y fue enterrado en el Panteón de los españoles de la Obra Pía Española en el cementerio de Campo Verano. Su lápida dice «Jorge Ruiz de Santayana». Pero, a pesar de todo ello, la veintena de libros que publicó en esos sus últimos cuarenta años europeos los escribió siempre, como antes, en inglés. Es indudable que la lengua *propia* de *George* Santayana era el inglés. El caso de Ignacio de Loyola es muy distinto del de Santayana respecto al uso y el conocimiento de la lengua de su tierra natal. Era mucho más restringido, pero eso mismo nos ilustra mejor sobre cuál fue su lengua propia.

[209] HUARTE DE SAN JUAN 1594, fol. 154v (como he explicado, está en el capítulo décimo de esta edición subpríncipe y en el octavo de la príncipe de 1575).

[210] Un mallorquín, que pasó casi toda vida fuera de su isla desde los catorce años (como San Ignacio), me decía que hablaba con mucha más soltura el castellano que el mallorquín, pero que, cuando rezaba o se dirigía a Dios, lo hacía espontáneamente en su lengua materna.

[211] Inés Pascual, viuda y gran benefactora de San Ignacio en Barcelona, alojaba al santo en su casa, el cual dormía en la habitación de su hijo Juan Pascual, que entonces era joven y soltero. Pues bien, en una larga declaración de dieciséis páginas en catalán dice este lo siguiente sobre lo que ocurría de noche: «j prou nits lo aguaytava j veya la cambra plena de resplandor y ell en lo ayre agenollat, plorant j suspirant j dient: *Dios mio, j quan jnfinitamente sois bueno, pues lo sojs para sufrir a quien es tan malo y peruerso como jo*» (*Mon. Ign. Scripta*, II, p. 90). En otra declaración dijo que Íñigo se ponía en oración en la habitación tanto de noche como de día, se quedaba en éxtasis «y que quant tornava se posave a besar la terra, dient: *—O, Señor, si los hombres hos conociesen, no os offenderían, sino que os amarían*» (*Mon. Ign. Exercitia* 1969, p. 23). Como vemos, pone las palabras del santo en castellano, cuando bien las habría podido haber traducido al catalán. Y, si las hubiera dicho en vasco, no las habría entendido ni las habría podido repetir.

[212] VERD 1991, p. 574-580.

Alvar 1991 = Manuel Alvar, *La lengua hablada por San Ignacio*, en *ABC*, 19 de noviembre de 1991. Es un artículo de periódico, que adelanta la conclusiones del estudio pormenorizado que vería la luz en 1993.

Alvar 1993 y 1997 = Manuel Alvar, *Sobre el español de San Ignacio*, en Quintín Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19-21 noviembre de 1991* (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993), p. 25-48. Reeditado en M. Alvar, *Nebrija y Estudios sobre la Edad de Oro* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997), p. 143-167.

Besga 2010 = Armando Besga, *El problema del nombre del País Vasco*: Letras de Deusto, n. 127 (abril-junio 2010) 9-79.

Calveras 1958 = *Ejercicios espirituales, Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*. Glosa y vocabulario de los Ejercicios por el P. José Calveras, 2.ª ed. (Barcelona, Editorial Balmes, 1958).

Caro Baroja 1945 = Julio Caro Baroja, *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina* (Universidad de Salamanca, 1945; con una reimpresión facsímil en San Sebastián, Txertoa, 1990).

Cartas 1874 = *Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, 6 vols. (Madrid 1874-1889).

Certeau 1960 = Michel de Certeau, S.J., *Le texte du Memorial de Favre*: Revue d'ascetique et de mystique, 36 (1960) 89-101.

Chronicon = Joannes Alphonsus de Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, 6 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [1, 3, 5, 7, 9, 11] (Matriti 1894-1898).

Codina 1919 = Arturo Codina, S.I., al que se deben, anónimamente, la edición y las introducciones de *Monumenta Ignatiana, Series secunda, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 57 (Matriti 1919).

Colera 1994 = Adela Colera, *Situación lingüística de Azpeitia, fines del siglo XV-XVI: La(s) lengua(s) de Iñigo de Loyola*, en *El pueblo vasco en el Renacimiento (1491-1521)* (Bilbao, Universidad de Deusto-Ediciones Mensajero, 1994), p. 483-490.

Dalmases 1983 = Cándido de Dalmases [S.J.], *El Padre Francisco de Borja*: col. BAC Popular, 57 (Madrid 1983).

Echenique 1987 = M.ª Teresa Echenique Elizondo, *Historia lingüística vasco-románica*, 2.ª ed. revisada (Madrid, Paraninfo, 1987).

ECHENIQUE 1994 = M.ª TERESA ECHENIQUE ELIZONDO, *El lenguaje de Ignacio de Loyola*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 1 (1994) 27-39. Reeditado, con cambio de título, más exacto, *La lengua castellana en tiempo de Ignacio de Loyola*, en ECHENIQUE 1997, p. 95-108.

ECHENIQUE 1997 = M.ª TERESA ECHENIQUE ELIZONDO, *Estudios lingüísticos vasco-románicos* (Madrid, Istmo, 1997).

Ep. mixtae = Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, nunc primum a Patribus Societatis Jesu in lucem editae, 5 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [12, 14, 17, 18, 20] (Matriti 1898-1901).

EXTREMERA 2008 = NICOLÁS EXTREMERA TAPIA, *A hegemonia do espanhol no teatro brasileiro da 1ª fase colonial*, en *Congresso internacional de língua portuguesa, filosofia e literaturas de língua portuguesa, 17 a 21 de setembro de 2007* (Rio de Janeiro, Editora CCAA, 2008), p. 295-311.

FERNÁNDEZ MARTÍN 1981 = LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, *Los años juveniles de Íñigo de Loyola. Su formación en Castilla* (Caja de Ahorros Popular de Valladolid, 1981).

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ 2011 = INÉS FERNÁNDEZ-ORDOÑEZ, *La lengua de Castilla y la formación del español. Discurso leído el día 13 de febrero de 2011 en su recepción pública* (Madrid, Real Academia Española, 2011).

Fontes doc. = Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis, collegit et edidit CANDIDUS DE DALMASES: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 115 (Romae 1977).

Fontes narr. = Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, 4 vols.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 66, 73, 85, 93 (Romae 1943-1965).

GARCÍA LARRAGUETA 1957 = SANTOS A. GARCÍA LARRAGUETA, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén. Siglos XII-XIII*, 2 vols. (Pamplona 1957).

GARCÍA-VILLOSLADA 1958 = RICARDO G. VILLOSLADA, S.J., *Un monumento de la ciencia histórica alemana en honor de San Francisco Javier*: España Misionera, 14 (1958) 498-530.

GARCÍA-VILLOSLADA 1986 = RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*: col. BAC Maior, 28 (Madrid 1986).

GONZÁLEZ OLLÉ 2004 = FERNANDO GONZÁLEZ OLLÉ, *Navarra, Romania emersa y ¿Romania submersa?*: Aemilianense, 1 (2004) 225-270.

Henao 1894 = Gabriel de Henao, S.I., *Averiguaciones de las Antigüedades de Cantabria*. Nueva edición, corregida por el P. Miguel Villalta de las Escuelas Pías, 7 vols. (Tolosa 1894-1895). Se hizo una edición facsímil de esta en Bilbao, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1980.

Hernández Alonso 1991 = César Hernández Alonso, *Calas en la expresión escrita de Iñigo de Loyola*, en *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535* (San Sebastián 1991), p. 329-347.

Huarte de San Juan 1594 = Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias.* […] *Agora nueueamente enmendado por el mismo Autor, y añadidas muchas cosas curiosas, y prouechosas* (Baeça, 1594).

Irigoyen 1981 = Alfonso Irigoyen, *Sobre el tópónimo Gasteiz y su entorno antroponímico* (Bilbao, edición del autor, 1981).

Keniston 1937 = Hayward Keniston, *The Syntax of Castilian Prose. The Sixteenth Century* (The University of Chicago Press, 1937).

Leturia 1941 = Pedro de Leturia [S.J.], *El gentilhombre Íñigo López de Loyola*: col. Pro Ecclesia et Patria, 20 (Barcelona, Labor, 1941).

Leturia 1957 = Pedro de Leturia, S.I., *Estudios ignacianos*, revisados por el P. Ignacio Iparraguirre S.I., 2 vols. (Roma, Institutum Historicum S.I., 1957).

Lopetegui 1961 = León Lopetegui Otegui, S.I., *La lengua nativa de San Ignacio de Loyola* (San Sebastián 1961), artículo publicado en el *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, Año XVII (1961), cuaderno 1.º. Siento no poder citar por la página de la revista, pues uso una tirada aparte con paginación propia, corregida a mano quizás por el mismo autor.

Mancho Duque 2007 = M.ª Jesús Mancho Duque, *Lenguaje ignaciano*, en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (dir. José García de Castro), 2 vol.: Colección Manresa, 37-38 (Bilbao-Mensajero, Santander-Sal Terrae, 2007), II, p. 1115-1160.

Martínez de Toda 2010 = José Martínez de Toda, S.J., *Los años riojanos de Íñigo de Loyola* (Caracas, Universidad Católica Andrés Bello 2010).

Mateos 1956 = Francisco Mateos, S.I., *Los Loyola en América*: Razón y Fe, 154 (1956) 60-76, 153-176, 337-354.

Mateos 2004 = Fernando Mateos S.J., *El castellano de Iñigo de Loyola*: Encuentros en Catay [Universidad Fujen-Taipei], 18 (2004) 221-243.

Medina 1992 = Francisco de Borja Medina, S.I., *Cuando servía en la corte del Rey Católico. ¿Estuvo Íñigo de Loyola en Sevilla?*: Boletín de la Real

Academia de Buenas Letras [Sevilla], 20 (1992) 19-56.

MEDINA 1994 = FRANCISCO DE BORJA DE MEDINA, S.I., *Íñigo López de Loyola: probable estancia en Sevilla (1508 y 1511) y su reflejo en los Ejercicios*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 63 (1994), 3-75.

MEDINA 1997 = FRANCISCO DE BORJA MEDINA, S.I., *Ignacio de Loyola y los judíos*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 4 (1997) 37-63.

MENCHACA 1804 = *Epistolae Sancti Ignatii Loyolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae quibus accedit Liber Sententiarum ejusdem* [...] *a R. M.* [= ROQUE MENCHACA] *Olim Societatis Jesu in Castellana Provincia Sacerdote. Bononiae MDCCCIV. Reip. Ital. An. III. Typis Gasparis de Franciscis ad Columbae Signum. Cum approbatione*. En 1837 se volvió a lanzar al público esta edición sin cambiar nada más que la portada (lo que en biblioteconomía se llama una nueva «emisión»): *Epistolae S. Ignatii Lojolae Societatis Jesu Fundatoris libris quatuor distributae Quibus accedit Liber Sententiarum. Bononiae MDCCCXXXVII*. Como vemos, en este segundo lanzamiento no queda rastro del P. Menchaca en el título.

MICHELENA 1957 = LUIS MICHELENA, *El genitivo en la onomástica medieval*: Emerita, 25 (1957) 134-148.

MICHELENA 1964 = LUIS MICHELENA, *Textos arcaicos vascos* (Madrid, Minotauro, 1964).

MICHELENA 1973 = LUIS MICHELENA, *Apellidos vascos*, 3.ª ed. (San Sebastián, Txertoa, 1973).

MICHELENA 1977 = KOLDO MITXELENA, *La lengua vasca* (Durango, Leopoldo Zugaza, 1977).

MICHELENA 1987 = LUIS MICHELENA, *Palabras y textos* (Vitoria, Universidad del País Vasco, 1987).

MIQUELEIZ 1932 = EUSTAQUIO MIQUELEIZ, S.J., *Apuntes biográficos del P. Miguel Ochoa S. J.* (Pamplona, Editorial Aramburu, 1932).

Mon. Ign. Epistolae = Monumenta Ignatiana. Series Prima, Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones, vol. I: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [22] (Matriti 1903); vol. III: col. MHSI [28] (Matriti 1905).

Mon. Ign. Exercitia 1919 = *Monumenta Ignatiana. Series Secunda, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [57] (Matriti 1919).

Mon. Ign. Exercitia 1969 = *Monumenta Ignatiana. Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*. Textuum antiquissimorum nova editio, Lexicon textus hispani. Opus inchoavit Iosephus Calveras S.I., absolvit Candidus de Dalmases S.I.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 100 (Matriti 1969).

Mon. Ign. Scripta = *Monumenta Ignatiana. Series Quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, 2 vol.: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [25, 56] (Matriti 1904-1918).

MÚJICA 1936 = PLÁCIDO MÚJICA, S.I., *Reminiscencias de la lengua vasca en el "Diario" de S. Ignacio*: Revista Internacional de los Estudios Vascos, 27 (1936) 53-61.

NADAL, *Apologia* = JERÓNIMO NADAL, *Apologia contra censuram Facultatis Theologicae Parisiensis, 1557*, en *Fontes narr*., II, p. 38-113.

NADAL, *Dialogi* = JERÓNIMO NADAL, *Dialogi pro Societate contra haereticos*, en *Fontes narr*., II, p. 219-280.

NADAL CAÑELLAS 2007 = JUAN NADAL CAÑELLAS, S.J., *Jerónimo Nadal, vida e influjo*: col. Manresa, 39 (Bilbao, Mensajero; Santander, Sal Terrae, 2007).

NAVAGERO 1879 = *Viaje por España del magnífico Micer Andrés Navagero, Embajador de Venecia al Emperador Cárlos V*, en *Viajes por España*, traducidos, anotados y con una introducción por ANTONIO MARÍA FABIÉ (Madrid, Librería de los Bibliófilos, 1879), p. 231-352.

OSÉS 1994 = CRISTINA OSÉS, *La vertiente «lingüistica románica» del País Vasco*, en *El pueblo vasco en el Renacimiento (1491-1521)* (Bilbao, Universidad de Deusto-Ediciones Mensajero, 1994), p. 465-472.

PAZOS ROMARIS 1997 = ANTONIO PAZOS ROMARIS, *La lengua castellana en los escritos de San Ignacio de Loyola*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 4 (1997) 21-35.

PLAZAOLA 1997 = JUAN PLAZAOLA, [S.I.], *Los Anchieta. El músico, el escultor, el santo* (Bilbao, Universidad de Deusto, Ediciones Mensajero, 1997).

PÉREZ-ARREGUI 1956 = JUAN MARÍA PÉREZ-ARREGUI, S.J., *San Ignacio en Azpeitia. Monografía histórica*, 2.ª ed. (Zarauz, Editorial Icharopena, 1956). La 1.ª edición es de Madrid, Razón y Fe, 1921. La 3.ª, de Vitoria, Banco de Vitoria, 1991.

POLANCO, *Chronicon*. Véase supra *Chronicon*.

POLANCO, *De vita* = JOANNES DE POLANCO, *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis*, en *Fontes narr*., II, p. 506-597.

POLANCO, *Summarium hispanum = Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu* en *Fontes narr.* I, p. 146-256.

POLGÁR 1990 = LÁSZLÓ POLGÁR, S.I., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, 6 vols. (Roma, Institutum Historicum S.I., 1981-1990).

RIBADENEIRA, *De actis* = PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *De actis Patris nostri Ignatii*, en *Fontes narr.*, II, p. 317-394.

RIBADENEIRA, *Vida* = PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *Vida del P. Ignacio de Loyola, Fundador de la Religión de la Compañía de Iesus*, en *Fontes narr.*, IV (Romae 1965).

SCHURHAMMER 1964 = GEORG SCHURHAMMER S.I., *Gesammelte Studien, III. Xaveriana*: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., 22 (Rom 1964); en particular p. 353-392: *Nuevos datos sobre Navarra, Javier y Loyola*, publicado antes en *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, 16 (1960) 251-302.

SOLA 1956 = SABINO SOLA, S.I., *En torno al castellano de San Ignacio*: Razón y Fe, 153 (1956) 243-274.

Los vascones 2009 = *Los vascones en las fuentes antiguas. En torno a una etnia de la Antigüedad peninsular*, Javier Andreu Pintado (ed.) (Universitat de Barcelona 2009).

VERD 1982 = G. M. VERD, S.J., *Juaniza/Joaneiza, hermana de San Ignacio*: Miscelánea Comillas, 40 (1982) 99-105.

VERD 1991 = G. M. VERD, S.J., *Las últimas palabras de San Ignacio*: Manresa, 63 (1991) 565-580.

VERD 1995 = G. M. VERD, S.J., *López de Loyola. Los apellidos de San Ignacio*: Manresa, 67 (1995) 79-96.

VERD 2010 = G. M. VERD, S.J., *Ignacio de Loyola, hablante y escritor*: Archivo Teológico Granadino, 73 (2010) 147-184.

WEIGERT 1907 = L. WEIGERT, *Untersuchungen zur spanischen Syntax auf Grund der Werke des Cervantes* (Berlin 1907). Reedición facsímil en Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1973.

ZUBIAUR 1994 = JOSÉ RAMÓN ZUBIAUR, *Euskara y castellano en el País Vasco en la época de Iñigo de Loyola*, en *El pueblo vasco en el Renacimiento (1491-1521).* Bilbao, Universidad de Deusto-Ediciones Mensajero, 1994), p. 473-482.

Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 205-272

In Epistolam ad Romanos[1]

Luis del Alcázar, S.J.

[f.153v]

Circa Caput 2,
Propter quod inexcusabilis es o homo omnis etc

Lectio 10

1. Cajetanus[2] intelligit Paulum descendere ad magistratuum et iudicum iniustitiam arguendam, et in eadem sententia viderentur esse graeci Chrysostomus[3], Theophylactus[4] et Oecumenius[5], nisi statim annotarent explicationem extendi debere etiam ad privatos homines. Sed respiciendo ad contextum et ad ea quae postea Paulus ait, magis placet Ambrosii[6], Augustini et Basilii et Bedae explicatio, qui non haec accipiunt contra iudices sed contra morum censores, id est contra eos qui cum alios doceant se ipsos non docent, contra magistros concionatores, et denique contra eos qui in eo sibi ipsis videntur iusti quod aliorum peccata reprehendant, et non vult Apostolus hanc peccatorum alienorum reprehensionem tanquam temerariam coercere (de quo Christus, Mt, aunque el discurso de Cristo, Mt 9, es acá también a propósito *vides festucam in oculo fratris etc*. Jerem 23[36] *onus erit unicuique sermo suus;* Mt 5[16] *sic luceat lux doctrinae ut videant opera vestra etc.)*

---

[1] Continuamos publicando el ms 760 de la Universidad de Salamanca

[2] Thomas de Vio Cajetanus, *In ep ad Rom c.2, v.1.* Lugduni 1639, p.9.

[3] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom homil 5.* PG 60,423.

[4] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 2.* PG 124,362.

[5] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom, 2.* PG 118,351.

[6] Ambrosius, *Comment in ep ad Rom, 1,1.* PL 17,66.

Sed contendit ex eo in quo illi videntur sibimet blandiri et in fucatae iustitiae specie gloriari, ex eo ipso illorum iniustitiam convincere, nam in seipsos nescii sententiam mortis pronuntiant, sicut legimus de Davide.

2. Praeterea nota quosdam intelligere initio huius capitis converti sermonem ad iudaeos: quod vix quadrare posset si hactenus solum de graecorum vel gentium peccatis disseruisset, quia ineptum esset inde inferre iudaeos esse inexcusabiles; sed ex eo quod utrosque, tam iudaeos quam graecos (ut vidimus) ostendit multis esse criminibus obnoxios bene colligit inexcusabiles esse iudaeos qui caeteras omnes gentes despiciebant reputando et iudicando illos tanquam peccatores, quia si propter opera gentiles reputantur iniusti, cum iisdem flagitiis et sceleribus ostensum sit utrosque obnoxios esse, plane efficitur ipso suo iudicio condemnari iudaeos, et in huius argumentationis amplificatione videri potest consummi totum caput 2um. Verum (ut notat D. Thomas[7]) illa Pauli verba (*o homo omnis qui iudicas*) videntur postulare ut ad graecos etiam extendantur, nam videntur dicere o tu quisquis es qui alios iudicas sive iudaeus sis sive graecus. Atque ita crediderim cum D. Thoma, praesens caput dividi in duas partes quarum prima communiter agitur contra utrosque , in alia vero descenditur ad iudaeos et illi peculiariter suggillantur qui minus animadvertebant vanissime se in lege et circumcisione confidere et caeteras nationes despicere.

3. Sed quod attinet ad primam partem, nota dupliciter accipi posse: 11, ex D. Thoma[8], quod Paulus arguere velit illam mutuam iudaeorum et gentium contentionem qua alteri se ipsos praeferendo de aliis male iudicabant, de qua supra in praefatione n.12 in epistolae argumento, ex Primasio[9] et multis. Verum ad hanc intentionem non videretur admodum ad rem Pauli argumentatio, in qua id potissimum assumit, nempe veram iustitiam non consistere in cognitione sed in operatione, quia saltem graeci non se praeferebant iudaeis propter cognitionem, quare aptius est aliter accipere, scilicet, cum ostendisset Paulus omnes esse sceleribus atque flagitiis coopertos et cum statuisset eos etiam qui purioris vitae putabantur esse, saltem consensu in mortis reatum incidisse, perstet Apostolus in eadem thesi et colligat peritiam legis vel philosophiae potius fuisse maiori condemnationi; quia non deserviebat ad bene operandum sed ad ferendum iudicium et condemnandam aliorum vitam, quod tandem cedit in propriam condemnationem; imo magis ostendit eos esse inexcusabiles. Et nota obiter pravum naturae corruptae ingenium quod vix novit sibimet applicare peccatorum reprehensionem sed et practice

[7] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.2.* Ed Vivès, t.20, p.409.

[8] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.2.* Ed Vivès, t.20, p.409.

[9] PRIMASIUS ADRUMETANUS EPIESCOPUS, *In ep ad Rom, Prologus,* PL 68,415.

et theorice semper eam alienis applicat peccatis. (*Hoc fac et vives* [Lc 10,28]. Aplica para ti lo que sabes. Prope est verbum in actus.)

4. Patet iam quam apte connectat utrumque caput illa dictio *propter quod.* Deide cum ait *inexcusabilis es,* notat Augustinus etiam esse inexcusabiles qui alios non iudicant, id est idiotas et ignorantes peccatores, sed evidenter magis inexcusabiles sunt qui non possunt ignorantiam praetendere.

In quo enim iudicas alterum graecismus est, quasi diceret eo ipso quod iudicas alterum, vel in quo, id est, per quod, id est per eam legem qua iudicas alios ***te ipsum condemnas*** propnomasia est, in graeco κρίνεις et κατακρίνεις, iudicas et condemnas, et reddit rationem ***eadem enim agis quae iudicas*** vel qui iudicas quod maiorem videtur habere energiam, quasi diceret tú que eres el juez, tú eres el malhechor. *(Os 5[1] audite sacerdotes quia vobis est iudicium,* con vosotros es el pleito, parece que se hizo el juicio para los que faciunt quod damnant.) **[f.154]**

Scimus enim quoniam iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt. Illa dictio *enim* non nihil habet scrupuli, nec enim vult probare eum qui iudicat eadem agere, quia Deus iuste iudicat. Adde quod in graeco et siriaco et in Ambrosio[10] non est *enim* sed particula *porro* vel *autem*, imo quod graeci nihil habent sed absolute *scimus quod iudicium Dei est etc.* Imo Ambrosius et Hieronymus intelligunt hoc non esse probationem sed illationem, ita ut ex nostro iudicio inferat Deum omnia iudicare, atque ita melius habebat *scimus ergo* quam *scimus enim*. (Jer 29[23] *ego sum iudex et testis*). Respondeo 11, illud *enim* posse accipi pro *quidem* vel *certe*. Respondeo 21, ex D. Thoma[11], quod iudicium Dei non affertur in probationem iniquarum actionum sed ad probandum quod se ipsum condemnat qui eadem agit quae iudicat. *Scimus enim quoniam*, id est *quod,* iudicium Dei manet omnes qui talia committunt, in quo sane iudicio ex suomet anteacto iudicio iudicabitur eiusmodi homo. Y así en el juzgar por malo el pecado del prójimo cierra el proceso contra sí, porque hay juicio de Dios en el que se le aplicará a él esa misma sentencia. Facit illud *qua mensura mensi fueritis remetietur vobis* [Mt 7,2]. Nota praeterea illud *secundum veritatem* optime perpendi a D. Thoma[12] et Cajetano[13].

5. ***An divitias etc***. Hoc vocabulo delectatur Paulus quoties ingentem vim et copiam rei cuiuspiam intelligi vult; et *divitiae bonitatis* videntur opponi *thesauro irae*; notatur quod duplex thesaurus alter bonitatis et alter irae, quorum

[10] Ambriosius, *Comment in ep ad Rom, 1,2.* PL 17,67.
[11] Thomas Aq., *In ep ad Rom, c.2.* Ed Vivès 1876, t.20, p.410.
[12] Thomas Aq., *In ep ad Rom, c.2.* Ed Vivès 1876, t.20, p.409.
[13] Tomas de Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.2, v.2.* Lugduni 1639, p.9.

ille originem habet ab ipso Deo, iste vero a peccatoris malitia et stultitia quae contemnit primum thesaurum, et secundum sibi magno studio parat, hace ira en conserva. (En el corazón de Dios, al revés de la tierra maldita, no nace ira si no se siembra, pero beneficencia, sin sembrarla, se nace sua sponte.) Et totam hanc energiam habent ipsa Pauli verba, neque vacat fortasse mysterio quod primum non appellaverit thesaurum sed *divitias*, alterum vero non divitias sed *thesaurum*, quia divitiae connotant difussionis exuberantiam, thesaurus vero reconditionem et asservationem in aliud tempus, et utrumque belle quadrat. Porro bonitatis nomen non opponitur hic malitiae, ut patet ex graeco, sed significat vel morum suavitatem vel etiam spontaneam beneficentiam. Eam vero contemnere plerique existimant consistere in ipsius abusu, nimirum in eo quod peccator ex Dei bonitate et patientia assumit audaciam ad peccandum, ut habetur Eccle 5, hoc enim est velut Deum contemnere propter bonitatem ipsius et patientiam. Verum simplicius est ut peccator dicatur divitias bonitatis contemnere in eo quod non curat eius fructum percipere; atque ita sequitur ignorans quoniam per illam allicitur et incitatur ad poenitendum et recipiscendum, ubi notant bene iuniores ex graecis et Hieronymo[14] et mss, non esse legendum *ignoras* sed *ignorans,* sed altero etiam modo posse legi probant auctoritas Ambrosii[15] et mss, neque video cur existimaverit Adam non posse legi ignoras cum interrogatione; nam aptissime urgebit quis et instabit hac ratione: illamne bonitatis contemnes? Nescis te ad poenitentiam invitari? Et hoc etiam modo significatur non satis animadvertere peccatorem invitari se a Dei bonitate et patientia et non advertere se aliter non posse illius bonitatis fructum proprium percipere; et propterea contemnere quia id non animadvertit: neque considerat quantum sua intersit.

6. ***Secundum autem duritiam tuam,*** id est iuxta duritiam tuam ; ***et impoenitens cor,*** id est poenitere nescium vel impoenitibile (a quien tantos bienes no basta a ablandarle) ***thesaurizas tibi iram*** retentum est verbum graecum quia est multo significantius quam latina. Vide hic Adamum contra Erasmum et illud *tibi* graece est tibi ipsi, quasi diceret tu tibi es causa tanti mali, nam bonitas Dei te alio provocabat. ***In die irae*** duriuscule videtur poni illud *die* in ablativo, unde quaedam ms cum siriaco expresserunt in diem irae; sed perinde est sive dicas atesoras para aquel día vel atesoras ahora ira y venganza en aquel día, quasi dicas para en aquel día de la ira de Dios. Eundem appellat diem revelationis: et graeci interponunt coniunctionem et tres notas distinguunt, aiunt enim appellari diem irae et diem revelationis et diem iusti iudicii, quod optime explicat Adamus et Erasmus[16]. Nostra lectio

[14] HIERONYMUS, *ad Rom 2.* PL 29 ,766.

[15] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom, 2,4.* PL 1767.

[16] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.2,5.* Opera omnia, t.6, Lugduni 1705, 569.

videtur referre revelationem ad iustum iudicium quo significatur tunc aperiendum esse divinum iudicium quod interim latet. Porro graecis est unica dictio iusti iudicii δικαιοκρισίας affectata vocis novitate ut eo verbo divinum iudicium distingueretur a nostris.

7. ***Qui reddet unicuique secundum opera eius,*** id est sua, et nota obiter non stricte observari in Sacra Scriptura grammaticalia reciprocorum praecepta; atque ita aliquando ex originalibus melius intelligitur locus, ut ille Job 37 qui in manu omnium hominum signat ut noverint singuli opera sua, id est ipsius Dei ne nobis postea chiromantici illud obiiciant.

Quod sequitur potest varie legi et construi: 11, sic: ***iis qui per patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt reddet vitam aeternam***. Ita Origenes[17], Chrysostomus[18], Theophylactus[19] et Erasmus. 21, sic: ***iis qui secundum patientiam boni operis*** (scilicet erunt) ***reddet gloriam, honorem et incorruptionem quaerentibus vitam aeternam,*** id est si tamen quaerant vitam aeternam, ita Rufinus, Ambrosius[20] et Gregorius, Job 38, c.6, Oecumenius[21] et Faber, in quo sensu commodior et simplicior translatio erat. Aliis quidem secundum patientiam boni operis, reddet **[f.154v]** gloriam et honorem quaerentibus vitam aeternam. Et tandem non est magnum discrimen in sensu, et utramque constructionem patietur nostra lectio si legas quaerentibus ut habent ms. neutra distinctione annotata, sed ita ut posit illud *quaerentibus* pertinere sive ad praecedentia sive ad subsequentia, de quo bene Adam contra Erasmum. Porro patientia boni operis perseverantiam significat in bene agendo, nam βπομονή et patientiam et perseverantiam significat; et potest etiam ille genitivus *boni operis* pertinere ad gloriam et honorem iuxta G. 9.

8. ***Iis autem qui sunt ex contentione,*** id est contentiosis, quo nomine multi intelligunt sigillatim iudaeos qui pertinaciter Moisem defendebant. Sed simplicius est aliquid generalius intelligere, quia adhuc non descendit ad iudaeos, sed doctrinam tradit universalem. Vel ergo sugillatur illa mutua contentio iudaeorum et gentium quae huic epistolae dedit occasio, vel significatur illa disputationum contentio quae adhibetur ad veritatis indagationem, non quod eam damnet Apostolus, sed quasi diceret iram et indignationem Dei manere eos omnes qui non obediunt veritati quamvis sint magni disputatores et inquisitores veritatis, a los que no se rinden a la verdad aunque sean grandes

[17] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.2.* PG 14,880.
[18] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom, homil 5.* PG 60,425.
[19] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 2,7.* PG 124,366.
[20] Ambrosius, *Comment in ep ad Rom, 2,7.* PL 17,68.
[21] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 2,6.* PG 118,351.

hombres de disputarla y averiguarla. Et facit quod graece eo modo dicitur ex contentione quo stoici dicuntur ex stoa et iudaei ex circumcisione. Et praeterea nota in graeco esse jocundam allusionem inter illa verba non acquiescere et credere, et illud credere est rendirse y obedecer, ut saepe alibi. Nota etiam fortasse artificiosse dictum fuisse ira et indignatio in nominativo, aunque parece mala gramática, y se ha de suplir reddetur, sed ostendit quod praebere vitam aeternem est proprium opus Dei, indignari autem atque punire qodammodo alienum, iuxta illud ut faciat opus suum alienum opus eius ab eo. Vides etiam locum contra nostri saeculi haereticos de praemio bonorum operum, illorum autem explicationes optime irridet hic Adamus et alii. Praeterea tribulattio et angustia quae non consumunt et tamen cruciant. Et quod praemium sit debitum patet quia alioqui non haberet locum quod dicitur de acceptione personarum quam latine respectu personae dixeris cum huic magis favemus quam illi non ob ipsius rei sed ob personarum discrimen; et cum persona tum suppositum tum etiam faciem significet vel exteriorem apparentiam, potius videtur accipi in 20 significatione iuxta illud *non secundum faciem iudicabit* [Is 11,3]. Et forsam sumitur metaphora de las máscaras de la comedia.

9. Explicat in Dei iudicio non respici personam sed merita, quia omnes peccatores et iniusti in eo iudicio condemnantur sive Moysis legem acceperint sive non, et omnes etiam qui legis praecepta operantur (quam omnes habent in cordibus impressam) illi omnes declarabuntur iusti, sive acceperint sive non acceperint legem scriptam. Haec est Pauli mens. Minutiora quaedam observant aliqui; graeca scholia significant mitius agendum cum eo qui sine lege scripta peccavit, quia sine lege iudicabitur, id est non ex eius legis rigore. Alii *sine lege,* id est non iudicabitur de eius legis transgressione, sicut ille qui subditus erat legi et peccavit per eam legem condemnatur, id est propter eius transgressionem. Sed simplicius videtur esse ut gentilis peccator dicatur sine lege scripta condemnandus sicut sine illa peccavit (que pues que pudo pecar sin esa ley, también podrá sin ella ser condenado).

Per legem condemnabitur. Vide supra v.27. Et iudaeus, ex ipsius legis praescripto iudicandus quoniam quidem illa accepta peccavit. Et nota quod descendens iam Paulus ad iudaeos peculiariter sugillandos circumcisionem, legem et eius peritiam atque iactantiam notat esse veluti faciem et personam, legis autem observantiam vel transgressionem facit tanquam merita vel demerita in Dei iudicio. (Vide maitines primer martes de Pascua. Dic de hypocrisi.) Vide hic Erasmum[22] qui optime perpendit quan sit iste locus repetitione et oppositione picturatus et numeris modulatus.

[22] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.2,12.* Opera omnia, Lugduni 1705, t.6.571.

10. ***Factores legis iustificabuntur***, id est non audientes sed obedientes. Iustificari autem dupliciter accipitur : 11, pro eo quod est ex iniusto fieri iustum, et haec acceptio non habet locum in praesenti, ut bene Adamus ex Augustino, imo ex ipso Paulo qui acriter contendit neminem ea ratione ex meritis operum iustificari. 21, iustificari est iustum pronuntiare ex operum meritis, ut Lc 10, *volens iustificare se ipsum* et Mt 11, *iustificata est sapientia a filiis suis;* et evidens est hanc iustitiam et meritum tribui operibus a Paulo, quod tamen intelligi debet post primam iustitiam atque adeo post fidem in Christum, ut notat Ambrosius[23]. Sed non oportebat hoc explicare, quia primum erat probandum, et quia ex se est certum, cum promittitur gloria et vita aeterna omni operanti bonum, sive iudaeo sive graeco, illud intelligi debere operanti bonum cum debitis circumstantiis quarum praecipua est ut ille qui operatur non sit inimicus Deo.

Lectio 20
Cum enim gentes quae legem non habent etc

1. Certum est Apostolum hoc demum asserere in praesenti, nimirum gentibus lege scripta carentibus conscientiam esse vice legis, quae legis instar indicat quid faciendum fugiendumve sit; sed non est ita facile diiudicare quorsum hoc asseratur maxime cum illa dictio *enim* ostendat reddi rationem eius cuius supra dictum est; et non videtur esse apta ratio ad probandum factores legis iustificari **[f.155]** si asseras legem esse gentibus impraessam. Respondet Cajetanus[24] sublimius esse Pauli artificium, quia vult ostendere iustitias legis Moysis non esse nisi iustitias operum ex hoc ipso quod possunt fieri a gentibus quae nec legem nec circumcisionem habent, scilicet per legis naturalis cognitionem, et existimat sermonem esse de gentibus iniustis, quae quidem observant legem naturalem quantum ad aliqua quoad substantiam, non vero meritorie neque quantum ad omnia. Sed haec solutio non satisfacit; quia quando Paulus dixit factores legis iustificari et unicuique Deum reddere iuxta opera sua manifeste loquitur de iustitia operum quae sit meritoria et grata Deo, ut patet ex sanctorum explicatione et ex ipso textu, atque ita non intendit in praesenti iustitias legis Mosaicae non esse nisi iustitias operum quales inveniuntur in hominibus iniustis. Vide hic Catarinum contra Calvinum, quem Cajetanus hic videtur sequutus.

2. CTheophylactus[25] Pauli verba refert ad ostendendum omni tempore etiam ante quam lex fuisset lata semper naturam humanam fuisse omni pro-

[23] Ambrosius, *Comment in ep ad Rom, 2,13.* PL 17,70.
[24] Thomas de Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.2, v.14.* Lugduni 1639, p.11.
[25] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom,2,14.* PG 124,370.

videntia fretam, quasi diceret factores legis semper fuisse iustificatos nec enim ulli deerat innata quaedam lex per quam posset iustificari. Sed neque hoc satisfacit. 11, quia ut patet lectione 1, n1 10, non est sermo de ea iustificatione qua quis fit iustus ex iniusto, et 21, quia legis naturalis impraessio non est suficiens providentia ad eam iustitiam comparandam

3. [Adamus et alii sequuntur Augustini explicationem, De Spiritu et littera, c.26[26], qui Pauli rationem huiusmodi ratione connecti putat, nimirum omnes qui perfecte legem observant, sive iudaei sint sive non, iustos esse apud Deum, atque adeo non esse necessariam legem illam scriptam, quia quamvis gentiles eam in tabulis non acceperint habent tamen illam in cordibus scriptam, atque adeo supposita prima iustitia ut diximus lectione 1, n. 10, naturaliter, id est natura duce sine legis pedagogia, natura iam per Gratiam sanata faciunt ea quae legis sunt. Haec expositio maxime quadrat cum Pauli contextu et intentione qui inanem illum iudaeorum plausum sugillare vult qui in suis tabulis et caeremoniis velut in sonitu et blandimento viridantium foliorum gloriabantur et sibi solis arrogabant iustitiam; et valet ratio Pauli tum ad ostendendum iudaeorum vanam confidentiam tum ad probandum gentilibus esse patere iustitiam evangelii sine legis onere, non quod antea essent legis naturalis observatores sed quod admissi semel in Dei gratiam per legis naturalis observationem iustificantur apud Deum. Quod potest etiam extendi ad quosdam gentiles qui peaecesserunt tempore Evangelium.

4. [Quod si adhuc velis ut de gentilibus sermo sit iniustis et infidelibus dum naturaliter faciunt aliqua ex iis quae ad legem spectant solius naturae doctrina instructi, poterit huiusmodi esse nexus ut Apostolus velit probare neminem per legem iustificari nisi legis factorem, id est qui perfecte legem custodiat, hoc est non satis esse legem habere nam ipsi ethnici peccatores convincuntur habere legem si non latam et scriptam, certe natam et inditam, quos tamen nemo iudaeorum propterea dixerit esse iustos : quod vero habeant illam legem patet, quia dum natura duce faciunt aliqua bona ostendunt se interiori quadam lege instructos esse atque ita si iustificatio tribuenda esset legi non essent minus iusti censendi gentiles propter legem naturae quam iudaei propter scriptam, sed multo magis quia habent illam iustitiae formam intimiorem, nimirum in ipsis cordis penetralibus. Et sic videtur intelligendus Theophylactus.

5. [Aliter alii accipiunt, scilicet Paulum his verbis gentibus excusationem ab ignorantia praecidere, sicut statim urget iudaeos a lege scripta in qua gloriabantur. Sed non video quomodo possit in eo sensu filum orationis deduci, quare vel 30 vel 40 expositio sequenda est, et in 40 quidem sermo est de

[26] AUGUSTINUS, *De spiritu et littera, c.26.* PL 44,226.

gentilibus impiis et peccatoribus, in quibus tamen quo ad aliquas operationes ostenditur legis naturalis vis, necnon etiam in peccatorum conscientia et in illa interiori lucta et disputatione rationum quibus se ipsos accusant et excusare conantur. In 30 vero expositione sermo est de iis qui ex gentibus ad Deum conversi impressam suae menti legem factis exprimunt et perfecte observant, quia proinde non indigent alia lege scripta, quia *ipsi sibi sunt lex,* id est satis habent pro lege attendere ad suae rationis dictamen et ad conscientiae testimonium et ad illam interiorem luctam rationum ut resistant iis quibus accusandi sunt et sequantur eas quibus defendentur et excusabuntur in die iuducii.

[f.155v]

6. Adhuc videtur duriuscula ***ipsi sibi sunt lex,*** sed emollitur si notes legem aliquando appellari el papel en que está escrita, como unas..., un pliego de papel en que están escritas, et sic ipsa anima vel ipse homo est carta in qua legis naturalis praecepta scripta sunt, atque adeo ipse sibi est lex. Praeterea loquendo de iusto, in 30 expositione possunt eadem verba maiori cum energia declarari ut non ad legis naturalis impressionem sed ad expressionem referantur, nam iustis ut aiunt philosophi est lex viva et expressa, et quod dicitur *ipsi sibi sunt lex* potest intelligi quasi diceret iustos sibi ipsis esse legem, quasi diceret inter se regulam et normam vivendi, nimirum alterum alteri, (porque la buena vida de mi prójimo es regla de la mía. Legem scriptam in cordibus ad expressionem et exequutionem refert. Hierem c. 31. Et facit quod hic non ait legem scriptam sed opus legis scriptum. Vel forsam a que la ley escrita en piedras, escrita está pero no sentida, si escribis en el corazón, como es carne sentirá. Y la importancia está en el sentimiento.) Vel ut melius cohaereat quod sequitur explica que cuando uno vive bien et facit ea quae legis sunt, tunc est sibi lex, id est tunc illius dictamen est rectum, tunc eius cupiditates honestae. Vide Aristotelem, 10 Ethicorum c.5, ubi ait non eadem febricitanti et sano videntur; in omnibus ergo eligendum est id quod probo viro apparet, nam bonus vir quatenus est talis est uniuscuiusque mensura, voluptates quoque erunt quae huic videntur et iucunda quibus ille oblectatur. Neque mirum quod alicui videantur iocunda quae huic sunt molesta quia multae corruptelae hominum et labes; neque illa sunt vere iocunda nisi ita affectis.

7. ***Cogitationibus,*** etc. In ablativo legendum esse docent ms, Ambrosius[27] et Origenes[28] hic, et Hieronymus, Ezechiel 16, Augustinus[29], 20 De

[27] Ambrosius, *Comment in epist ad Rom, 2,16.* PL 17,71.
[28] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.2.* PG 14,892.
[29] Augustinus, *De Civitate, l.20, c.26.* PL 41,702.

Civitate c.26; nisi velis more graecorum tolerari posse genitivum absolutum pro ablativo, vel regi hunc genitivum ab illo nomine conscientia, quae ambo sunt duriuscula.

Sed minus facile videtur connecti posse quod sequitur ***In die cum iudicabit Deus occulta hominum***, 11, quia quamvis in extremo iudicio verum sit quod nostrae cogitationes aliae assument partes accusatoris et aliae rei, ita ut non futurum sit opus aliis testibus; tamen Paulus non videtur agere de cogitationibus accusatoris et defensoris, sed de accusatoribus et defensoribus in praesenti; quod si dicas poni praesens pro futuro, adhuc non videtur cohaerere, quia Paulus intendit probare, ut patet ex ipso textu, quod illi ostendunt opus legis scriptum in cordibus et quidem in praesenti cogitationum lucta id satis apparet, sed in extremo iudicio non potest apparere quousque reveletur. (Ita Henricus Stephanus in suo Testamento Novo, Parisiis 1576.) Propter hanc difficultatem quidam haec verba construunt cum eo quod supra dixit Paulus *per legem iudicabuntur,* et per parentesim legunt omnia quae interiacent, quasi diceret Paulus omne qui vel in lege vel sine lege peccaverunt iudicandos esse in die quo iudicabit Deus occulta hominum, quia non auditores sed factores iustificantur, cum constet gentes etiam habere legem in cordibus scriptam ut patet ex ipsorum factis et factorum conscientia et conscientiae lucta inter cogitationes accusantes et defendentes.

8. Verum quia haec nova et longa parentesis videtur solum inventa ad fugiendam difficultatem et ut verius dicam quia optata magis quam inventa est, neque licet communem mutare distinctionem, ideo aliter Respondeo 11: totum illud *testimonium reddente conscientia et cogitationum disceptatione* referri posse ad diem iudicii non in legis naturalis probationem sed ad asserendam consonantiam et correspondentiam legis naturalis cum illius diei conscientia atque iudicio. Et nota illud quod nos legimus *testimonium reddente*, in graeco sonat proprie *contestante.* Est ergo sensus habent legem scriptam in cordibus, cui legi contestatur seu correspondet conscientia et cogitationes quibus in die iudicii peragetur eorum causa, neque opus est ut illud *contestari* accipiatur in rigore comprobationis, sed satis est ut dicat conformitatem et consensum, quasi diceret que con la ley natural dice y conforma la conciencia con que cada uno ha de ser juzgado, dando la conciencia testimonio de lo que hizo. Et posset in nostra lectione illud *testimonium reddente* intelligi per futurum, quasi diceret cuius legis testimonium reddet conscientia et cogitationes, etc.

9. Respondeo 21: si omnino velis ut *conscientia et cogitationes* pertineant ad hanc vitam et ad legis naturalis comprobationem, construe sic: quod

legem naturalem comprobat etiam uniuscuiusque conscientia et oculta rationis dictamina quae omnes experiuntur, et vel quae modo accusant nos vel excusant in diem, para el día in quo etc, quae postea nos vel accusabunt vel excusabunt in die iuducii, porque entonces se le pedirá cuenta a cada uno si vivió conforme a lo que entendió que debía hacer. Quod si cum Augustino per legem scriptam in cordibus intelligas bonum legis naturalis usum, et sermonem esse de iustis, tunc fateor supra dictas explicationes non satis cohaerere.

Atque ita Respondeo 31: quod iusti dicuntur habere legem in cordibus scriptam et suae vitae testimonium petere ex propria conscientia et interiori cogitationum examine tanquam reddituri rationem in die iudicii; vel examinando semetipsos eo modo quo in die iudicii examinabuntur. Pro quo nota illud *contestante* **[f.156]** sive *testimonium reddente conscientia*, pertinere ad laudem iustorum, quia non redditur eo modo testimonium nisi petenti, atque ita sensus est: que toman por testigo a su conciencia y se aprovechan de su testimonio para juzgarse de la manera que Dios los ha de juzgar. (*Gloria nostra saepe est testimonium conscientiae nostrae* [2Cor 1,12].) Deinde nota, cum dicitur *in die, cum iudicabit etc,* illud *in* iuxta phrasim Sacrae Scripturae aliquando poni pro *tanquam*, ut Is 48 *examinavi te sed non in argento.* Ps 67[15] : *nive dealbabuntur in Selmon*. (Sic forte illud Deut 32 [21] *ipsi me provocaverunt in eo qui non erat Deus, ego illos in eo qui non est populus etc.* Unde etiam Sacra Scriptura utitur ea particula quando proponit aliquid vel imitandum et considerandum velut exemplar, vel denique tanquam id ad quod nostrae actiones accommodentur et referantur. Sic enim saepe dicitur *in Domino vel in Christo Iesu Domino nostro*.

Ex dictis facile patet nexus et sensus supra dictus, et quamvis non esset sermo solum de iustis sed in universum de omnibus gentibus, poterat similiter explicari in conscientiae testimonio et cogitationum disceptatione esse quandam meditationem et imitationem illius ultimi iudicii. Et utrovis modo facile est perpendere cur potius dixerit *cogitationibus accusantibus aut etiam excusantibus*, quam e converso, nimirum excusantibus aut etiam accusantibus. Sed loquendo de iustis optime quadrat ut illi dicantur se ipsos diiudicare atque adeo apud Deum iustificari, sicut illi qui alios iudicant dicti sunt se ipsos condemnare, et sicut isti facies et personas alienas considerant, ita isti sua occulta et interiora.

10. ***Secundum Evangelium meum per Iesum Christum***. Cum fecisset mentionem eius diei in quo iudicabit Deus occulta hominum, subdit *secundum Evangelium meum,* quasi diceret, como suelo yo decir y predicar vel

como muchas veces predico. Alii secundum Evangelium Lucae: non videtur ad rem. Nam ut patet ex Actis Apostolorum et eius epistolis nusquam non inculcat Apostolus extremi iudicii diem; et subdit quod iudicabit Deus homines per Iesum Christum cui Pater dedit omne iudicium.

Reliqua usque ad finem capitis sunt satis dilucida explicata iam mente Pauli, et nihil occurrit annotandum nisi ea quae ab Erasmo et Adamo sunt observata.

Constructio Capitis 2

1. Cum ergo explicatum sit omnes homines et praesertim iudaeos et philosophos peccatis esse coopertos, plane colligitur per legis peritiam vel philosophiae te (o homo quisquis es illa instructus) prorsus inexcusabilem reddi, dum ea tibi non deservit ad bene vivendum sed ad ferendum iudicium et condemnandam aliorum vitam, quod tandem iudicium in tuam cedit condemnationem, scimus enim iudicium Dei manere omnes qui talia committunt et tunc ex tuomet anteacto iudicio iudicaberis tu qui censor morum existens adeo es oblitus reddendae rationis ut contemnas divinae beneficentiae divitias et tibi thesaurizes eius indignationem in die iudicii effundendam quando singulis reddetur non iuxta cognitionem sed iuxta operationem, atque adeo perseverantibus in bene agendo reddetur praemium aeternum, veritatis auten inquisitoribus qui de illa recte disputant atque pronunciant et tamen illi non obediunt sed potius iniquitati, reddetur aeternum supplicium atque adeo vae male operanti, iudaeo praesertim et graeco, et felices ii omnes qui bene vivunt, inter quos etiam iudaeos et graecos maxime commemorabo si bene vixerint, nam ut ad iudaeos peculiariter descedam quominus animadvertunt se vanissime in lege et circumcisione confidere despiciendo caeteras nationes; hoc est quod saepe in Sacra Scriptura docemur Deum non respicere faciem sed merita; igitur circumcisio et legis peritia atqua iactantia sunt velut facies et persona, (la máscara,) legis autem observantia vel transgressio sunt merita vel demerita in Dei iudicio, atque ita omnes scelerati sive accepta sive non accepta lege scripta peccaverunt, omnes condemnabuntur, non enim audientes sed obedientes iusti censentur apud Deum, atque ita gentes etiam incircumcisae legem implendo pronuntiabuntur iustae.

2. Quia cum natura duce sine legis pedagogia (vel natura iam per gratiam sancta) legem observant, quamvis non habeant legem in tabulis scriptam habent tamen eam in cordibus non solum impraessam sed etiam expraessam, et quamvis non glorientur in facie et persona legis scriptae, gloriantur in testimonio bonae conscientiae, et quamvis non exerceantur in ceremoniis legis scriptae quibus pronunciantur inmundi vel mundi, in suarum tamen se

exercent cogitationum examine perpendentes quibus accusentur et quibus excusentur et diem iudicii praevenientes et ad eum se praeparantes diem quem saepe praedicare soleo in quo occultissima etiam iudicabit Deus per Christum iudicem cui Pater dedit omne iudicium. **[f.156v]**

Interior ergo legis scriptio seu potius expraesio iustitiae nomen meretur, sed sola exterior facies atque persona nullius est momenti: nimirum cum tu idem qui iudaei appellatione et legis professione niteris, et iactas te unum Deum colere, et eius voluntatem nosse, et approbare meliora, et caeteris posse praelucere tanquam eruditorem insipientum, doctorem ignorantium et omnium denique informatorem in scientia et veritate legis, cum tu inquam ipse qui alios doces te ipsum non doces sed potius talem te praebes ut propter te blasphemetur a gentibus Deus, sicut ab Esaia et Ezechiele scriptum est. Circumcisio quidem prodest interim dum non antiquatur, si legem observes, si autem praevaricator legis sis, circumcisionis insigne non magis te apud Deum commendat quam dedecus gentilitatis. Unde etiam gentilis humilis et abiectus, quem tu praeputii nomine obiecto contemnis, si legis sanctitatem custodiat, gentilitatis dedecus in circumcisionis honorem reputabitur. (Vide Cajetanum[30] aliter.) Et ille qui erat humilis genere (o por el linaje o por el exterior de la justicia) consummans et perficiens legem condemnabit in die iudicii te qui legis lectura instructus et circumcisioni honore insignitus nihilominus praevaricatorem legis es. Nam iudaeus ille et filius Abrahae quem Sacra Scriptura commendat, et circumcisio quam adeo magnificat, non est iudaeus secundum carnem neque carnis circumcisio, sed interior iudaeus et circumcisio cordis, non secundum corticem literae sed secundum sensum spiritualem, non saxo insculptis literis sed spiritu ac mente legis fretus. Etenim cui caro est circumcisa, apud homines quidem ut iudaeus gloriari potest; caeterun, quem animus a vitiis purgatus et perpetua Dei glorificatio vere iudaeus reddidit, hunc certe Deus agnoscit et probat.

Caput 3, Lectio 10

1. In hoc capite Apostolus ex occasione cuiusdam quaestionis quae videbatur ex dictis insurgere, docet quam praerogativam et excellentiam attulerit iudaeis circumcisio et lex, id est in quo praecellebat iudaeus ethnicum. Et nihilominus iterum valide confirmat iudaeos esse peccatores, docens officium legis esse praebere cognitionem peccati et veram demum iustitiam comparari confugiendo ad Christum. Primum ergo obiicit sibi ***quid ergo amplius est iudaeo,*** ergo quid plus iudaei, quasi diceret qué prerrogativa iudaici populi? quod repetitione statim explicat dicendo ***aut quae utilitas circumcisionis,***

[30] Thomas de Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.2.* Lugduni 1639. P.14.

quasi diceret si vera demum circumcisio spiritu constat non litera et citra carnis circumcisionem legis observatio valet ad salutem, ergo nulla est iudaici populi praerregativa. Respondet Apostolus ***multum per omnem modum.*** Graeci codices variant et quidem in genere foeminini *multa* sive *magna,* scilicet utilitas. Sed quod attinet ad sensum, utrovis modo legas referri debet ad utrumque, scilicet ad *utilitatem* et ad illud *amplius* iudaei, y quiere decir que era grande la ventaja que hacía el pueblo judaico al gentil. (S. Thomas[31] non vult ut referatur nisi ad illud *amplius* et c.4 ait responderi ad circumcisionis utilitatem).

2. Quod ait ***multum per omnem modum.*** Expendit bene D Thomas[32] et alii ut pertineat (quod aiunt) ad intensionem et extensionem, quasi diceret iudaeos valde superare, et id multipliciter quia notus in Iudaea Deus et *non fecit taliter omni nationi,* et eorum est *adoptio et gloria et testamentum,* et illi sunt eruditi a Domino secundum illud *beatus homo quem Tu erudieris, Domine,* etc et haec sunt multa et magna privilegia. Sed simplicius videtur ut illa phrasis *per omnem modum* sit maior quedam affirmatio quasi diceret omnino magna utilitas, multum prorsus interest. Alioqui, si compraehenderet varios modos et multiplicitatem, universalitas illa efficeret ut nulla ratione esset verum quod supra ait non iudaeos absolute praecedere.

3. Sed adhuc dubitatur quomodo cohaereant inter se haec duo: iudaeo prorsus concedendum esse aliquid amplius et iudaeo non praecellere, nam hoc videtur esse idem quod praecellere et non praecellere. Glossa haec conciliat per relationem ad diversa tempora, ut ante Evangelium praecedere dicantur iudaei caeteras nationes, postea vero non praecellere. Sed ex contextu probat optime D. Thomas, eam explicationem esse alienam a mente Pauli porque de antes es cuando dice que non praecellebant absolute iudaei, atque ita communis sententia (Chrysostomi, Theophilacti[33], etc,) est utrumque debere intelligi cum praecisione a gratia Christi et Evangelio, *nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium sed nova creatura;* vera igitur conciliatio est quod iudaei amplioribus erant beneficiis a Deo cumulati, sed considerati sine Christo non praeferuntur ethnicis in Dei iuditio et aestimatione, quia Deus non respicit personam sed veram **[f.157]** iustitiam quam nullus nisi per Christum consequutus est. Et nota quod superare in iustitia et sanctitate id vocat Paulus absolute praecellere, superare vero in aliis Dei beneficiis et praerogativis, non id appellat praecellere sed aliquid amplius accepisse. Et fortasse quando dicit esse circumcisionis utilitatem

[31] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.3.* Ed Vivès 1876, p.423.
[32] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.3.* Ed Vivès 1876, p.423.
[33] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom, 3,3.* PG 124,378.

non tam intelligit fructum illius quam aliquid utile ad veram excellentiam : in quo sensu circumcisio, id est iudaicus populus multis utilitatibus cumulata est, sed bonis utilibus instructum esse non id est veram consequi honestatem.

4. ***Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei.*** Illam particulam *primum* Origenes[34] non refert ad ordinem privilegiorum sed ad verbum *credita,* quasi dicat iudaeis esse credita eloquia Dei prius quam gentibus. Sed haec expositio merito reiicitur, quia non ait quod primum credita sunt sed primum quod credita sunt. Sed dices: si hoc est primum, ubi est secundum? Grandis existimat nullam aliam praerrogativam connumerari, atque ita dici primum id est praecipue omittendo alia minus praecipua. Simplicior tamen est communis explicatio, ut *primum* dicat ordinem sermonis quia si non in eodem capite, certe in reliqua capita multa alia beneficia commemorat illis peculiariter concessa. Deinde quod ait credita illis eloquia non est idem quod credita fuisse ab illis, vel illos credidisse, ut videtur intelligere Origenes, sed credita illis, id est commissa, ut omnes accipiunt, et patet ex phrasi graeca in qua dicitur creditus bonam rem sicut nos dicimus doctus sum grammaticam.

5. ***Eloquia.*** In hoc verbo philosophatur Origenes ut plus sit credere eloquia Dei quam credere litteram, et omnibus quidem iudaeis littera sit credita, eloquia vero solum iustis; sed iam vidimus omnino agi de iudaeis praecisa gratia Christi: atque adeo illud discrimen non est ad rem. Nota tamen *eloquia* graece dici λογια, quod proprie sonat oracula, et quidam existimant significari quod is populus servabat prophetarum oracula aliis magis profutura quam ipsi, et tenebat non intellecta, sed hoc non est admodum ad rem ad explicandam magnam illius populi praerrogativam. Quare magis crediderim quod oracula illius credita idem est quod legem Dei et Sacram Scripturam illis fuisse traditam. Et facit quod in Psalmis eloquia sive λογια saepe accipitur pro Sacra Scriptura cuius videtur elogium esse appellari eloquia Dei, et nota plus esse eloqui quam loqui. Vel intellige per eloquia promissiones Dei, quasi diceret que Dios les dio a ellos su palabra.

6. Sed dices non videri magnum privilegium aliquid mihi custodiendum tradi si eius tandem fructus aequaliter ad alios pertinet, imo videtur Apostolus respondere ad idem per idem, iam enim supra dixerat iudaeos habere legem scriptam, et nihilominus ostenderat vanissime illos in ea confidere et gloriari: quomodo ergo nunc ad explicandam magnam praerrogativam nihil aliud affert nisi legem illis fuisse traditam, cum haec esset quaestio, an ille iudaeus qui legem habebat scriptam haberet aliquid amplius quam ethnicus qui illa carebat. Respondeo aptissimam esse responsionem si id ipsum in quo vane

[34] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.2.* PG 14,914s.

gloriabantur (dic del ser cristiano viejo o caballero etc o de tal religión, etc) quasi iam consequuti veram iustitiam, ostendatur esse magna praerrogativa non sanctitatis sed utilitatis et quasi talentum tibi traditum ad negociandum, quod potius exigat curam et diligentiam quam securitatem et vanam confidentiam. Et quidem huiusmodi sunt fides et Sacra Scriptura quae homini ex divinae providentiae favore eximio traduntur et comittuntur in hac vita sed ea elapsa non solum repetendum est depositum sed lucri etiam ratio petenda est. Et nihilominus quantum sit beneficium facile patet ex officio depositarii publici quod magno praecio emunt homines.

7. Dico igitur Sacram Scripturam non fuisse traditam iudaeis solum in custodiam sed ut interim eius fructum perciperent qui per se est uberrimus; quod si in multis iudaeis non bene succesit, illorum negligentiae id tribuendum est. Si vero praerrogativa non solum ad doctrinam sed etiam ad Dei promissiones referatur, id est ad foedus initum inter Deum et homines, huius pacti et foederis publica instrumenta sunt Sacrae Scripturae quae tradi solent iis in quorum favorem ordinantur. Cum ergo ait *credita esse illis eloquia Dei,* sensus est que se les entregaron las Escrituras y obligaciones, id est Deum se illis obligasse et promisisse cornu salutis per Messiam cum immensis beneficiis quae huic tanquam capiti subnectuntur. Sed dices: quid refert quod tibi peculiariter promittat si postea mihi etiam exhibetur? Cum ergo salus omnibus tandem sit allata per Christum non videtur adeo ampla utilitas esse iudaeo prae ethnico quod illi sit facta et tradita obligatio. Respondeo non solum in eo includi honoris privilegium eximium sed etiam maximam utilitatem: 11, quia ipsa foederis scriptura per se est maxime salutaris, qua utilitate carebant gentes ante adventum Messiae atque ita multo plures ex paucis iudaeis iustitiam consequebantur quam ex tota gentilitate. 21, etiam in Evangelio ex vi illius foederis et conventionis tenebatur **[f.157v]** quodammodo Deus efficere id quod certum est fecisse, nimirum liberaliorem se praebere cum electis ex iudaismo quam cum vocatis ex gentibus. Et patet quia Apostoli atque discipuli primitias Spiritus acceperunt.

8. ***Quid enim si quidam illorum non crediderunt?*** Id est fiden datam fregerunt neque adduci potuerunt ut se subderent Gratiae Dei. Quid hoc refert, ait Paulus, ***numquid incredulitas eorum,*** su deslealtad, el no acabarse de rendir, ***fidem Dei evacuavit vel evacuabit? Absit.*** Nota 11, Apostolum non dicere omnes iudaeos esse incredulos et pertinaces, sed quosdam illorum. 21 ait, hanc aliquorum duritiem et pertinaciam non prohibere quominus sit magna iudaeorum praerrogativa quod illis sint credita eloquia Dei. Et 31, reddit rationem huius dicti, nimirum quod illorum incredulitas non tollit fidem Dei. Ex quo plane colligitur quod illa praerrogativa nititur Dei fide,

id est veracitate et fidelitate Dei in promissis. Atque ita eloquia Dei credita omnino debent referri ad pactum et conventionem.

9. Sed circa hoc Dubitatur 11, quomodo non dicat Paulus omnes incredulos fuisse sed *quosdam,* cum tamen infra, in hoc eodem capite adeo universaliter condemnet omnes. Et urgeo pressius : infra ostendit Paulus in vera iustitia et sanctitate non superari ethnicos a iudaeis, ergo intelligit neminem ex iudaeis fuisse vere iustum; ergo non debuit dicere *quosdam* fuisse incredulos sed omnes. Ubi nota non latius patere iniustitiam quam incredulitatem (ut hic accipitur), ut patet ex contextu et omnium expositione. Responderet quis infra loqui de peccato originali in quo omnes nascimur, hic vero loqui de iniustitia in qua homo permanet per peccata actualia. Sed quod infra non loquatur de peccato originali sed etiam de actuali iniustitia videtur indubitabile ex ipso textu, maxime quia hactenus non egit de peccato originali, et nihilominus ait se iam ostendisse omnes sub peccato esse. Respondeo ergo aliter et melius. in utroque loco Paulum agere de iniustitia peccatorum actualium, sed cum ipse statim probet aliquos per fidem Christi fuisse iustos, ut Abrahamum, plane colligitur quando universaliter ait omnes esse iniustos et sceleratos, loqui de hominibus relictis suis viribus quamvis divina lege instructi sint, nisi ad Christum per fidem rite confugiant, nam hoc est quod intendit Apostolus. Et nihilominus legem et pactum Dei docet esse maximum beneficium, quia afferendo cognitionem peccati docebat confugere ad Christum et ad eius gratiam animum disponere. Et certum est quod ante Evangelium multi iudaei se disponebant ea ratione ex Dei auxilio, sed isti non iam pertinebant ad iudaismum sed ad Evangelium, ut optime docet D. Thomas, 1 2, q.107, a.1, atque ita intelligitur quomodo nihilominus verum sit iudaeos non praecellere, scilicet secundum id quod erat proprium iudaismi, nimirum legem et circumcissionem etc, secundum id nondum esse iustos, nisi a lege ad Christum quodammodo transferrentur : confugere vero ad Christum per fidem non erat proprium legis, quia gentiles etiam aliquot ut Job et alii sunt ea ratione iustificati; atque ita in vera sanctitate non praecellit judaeus ethnicum proprie loquendo, licet haberent iustitiam atque salutem ut ita dicam propiorem, quia ipsa lege ad eam deducebantur.

10. Superest examinare quomodo intellegatur ***fidem Dei non evacuari,*** id est destrui, propter quorundam incredulitatem. Respondeo tres solere afferri expositiones : 10 est Photii, Dionisii et Erasmi[35], qui explicant quorundam incredulitatem non impedire quominus erga alios sit fidelis Deus, quasi diceret impium esse intelligere quod Deus hominum more, a quibusdam offensus

[35] Erasmus Roterd., *In ep ad Rom, c.3,3.* Opera omnia, Lugduni 1705, t.6, col.571.

pacta rescindat et nulli prestet quod omnibus ex aequo promissum est; quia quamvis iuxta regulam iuris aequum sit ut frangenti fidem fides frangatur eidem, sed unius impietas non debet altero nocere, atque ita futurum est ut nemini non praestet pomissum nisi ei qui reiecerit oblatum ut iam promissionis fidem incusare non possit. Verum haec expositio nom videtur ad mentem Pauli, quia secundum eam non est sermo de fide erga rebelles et inobedientes, atque adeo non esset ad rem quod Paulus adducit ex Ps 50 *tibi soli peccavi ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaveris*: in quo, (ut ex ipso Paulo probat Jansenius) asseritur Dei fidem non solum non destrui sed etiam illustriorem reddi occasionaliter per nostra peccata dum peccatoribus etiam se Deus miro quodam modo fidelissimum exhibet. Ex quo etiam patet contra Photium atque Dionisium Dei fidem non debere intelligi fidem erga Deum, id est eam quam iusti habent, quasi diceret non propterea fidem donorum esse inanem atque fallacem: sed aliquid maius intendit Apostolus. **[f.158]**

11. 20 explicatio est etiam eiusdem Photii, et praeterea Ambrosii[36], Cajetani[37], Ganeii et Adami, scilicet hominum impietate et sceleribus non potuisse fieri ut Deus non praestaret tandem id quod promiserat mittendo illis Redemptorem atque Messiam, quia haec erat absoluta promissio, atque adeo omnibus modis implenda, et non sicut comminationes prophetarum, de quo vide D. Thoma[38] hic.

Sed dices : quorsum hoc ad rem dum Apostolus conatur vel probare vel explicare illius supradictae praerrogativae iudaeorum magnitudinem et utilitatem de custodia Sacrae Scripturae? Respondeo quod utilitas Sacrae Scripturae (de qua supra, ‘7) non erat solida si non fuisset omnino certum nullis hominum peccatis Dei pactum et promissionem de mittendo Messia irritum fore. Nam peccator posset dubitare an haberet remedium, et iustum an frustra laboraret. Atque ita, ut Apostolus ostenderet quam solida esset utilitas creditorum eloquiorum, optime subiecit Dei promissionem nullis peccatis frustrandam. Iuxta hanc expositionem facile est intelligere quam bene cohaereat textus Ps 50 quem adducit Paulus, nam quivis consideratis suis peccatis et eorum gravitate perpensa facile iudicabit si in iudicium afferantur ea quae a Deo in ipsum et ab ipso in Deum gesta sunt victoriam certe et iustitiam omnem reperiri apud Deum, et ex ipsa peccatorum oppositione magis elucere divinae beneficentiae magnitudinem, praesertim in opere nostrae Redenptionis. Quae consideratio habet particularem energiam in Christi pro-

[36] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom, 3,3.* PL 17,76.

[37] THOMAS a VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.3, v.3.* Lugduni 1639, p.14.

[38] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.3.* Ed Vivès 1876, t.20, p.424.

genitoribus, ut in Davide. Con sus pecados no solo no frustraban sino antes ilustraban la promesa de Dios.

12. 30 expositio est Chrisostomi, Theophilacti et Oecumenii[39] qui intelligunt sermonem esse de fidelitate et bonitate Dei quae elucet in ipsa eloquiorum suorum traditione, quasi diceret nihil derogari fidelitati et bonitati Dei quod sua oracula dederit iis quos sciebat futuros esse incredulos et ingratos, vel eorum ingratitudinem non efficere ut illud no fuerit magnum privilegium, atque adeo Deus valde beneficus in concedendo; imo vero, id caedere in illustriorem Dei laudem quod eos honore affecerit a quibus se dehonestandum sciebat. Atque ita quamvis illi non consequuti fuerint promissa propter suam infidelitatem, id est iustitiam et sanctitatem et liberationem ab inimicis, non tamen propterea Deus fuit minus fidelis in eo quod eos invitavit et allicere conatus est magnis propositis praemiis. Et sic etiam quadrat optime quod adducitur ex ipso Ps 50.

Sed obiicies beneficium male locatum, male factum solere appellari. Respondeo 11, eam esse angustam nostrae parvitatis mensuram (es medida de liberalidad apocada,) sed divina liberalitas *solem suum oriri facit super bonos et malos.* 21 dico non male locari beneficium proptera quod multi abutantur si futurum etiam est ut aliis bene locatum sit, et forsam propterea dixit Paulus quosdam fuisse incredulos non omnes. 31, quamvis omnes fuissent increduli Deus tandem sapienter ex illorum incredulitate eliceret bonum atque ita tandem illud beneficium in suo ultimo fine esset bene locatum.

Lectio 20
Est auten Deus verax, omnis homo mendax

1. Nota peccatorem appellari incredulum et mendacem, sicut contra, sanctitati tribuitur fidelitatis et veritatis nomen. Et quidem iam alibi reddidimus rationem cur omnis virtus appelletur fidelitas et omne vitium incredulitas seu infidelitas. De veritate vero et mendacio multi etiam sunt Sacrae Scripturae loci et rationes in promptu. Is 59,13 pro eodem accipitur peccare et mentiri contra Dominum. Hier 8 et Apoc 22 notantur ii qui amant et faciunt mendacium, *facere* ait, non *dicere.*

CRatio 10 est quia omnis peccator mentitur in eo sensu in quo dicitur Hab 3 *mentietur opus olivae* quando no dan el fruto que debían de dar. *Sed expectavi ut faceret uvas et fecit labruscas,* vel quia non inveniunt in suis operibus id quod se inventuros existimant, que prometen lo que no dan atque

[39] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom, 3,3.* PG 118,370.

ita dicitur amare mendacium y non sequuntur verum bonum sed apparens, no el oro sino la fuslera. **[f.158v]** CRatio 20. Porque desdicen de lo que creen y profesan obrando al reves, et quia non solum verbis sed etiam reliquis actionibus solemus manifestare nostram mentem, hinc est ut ipsae actiones continent quandam loquelam, atque ita cum mendacium sit quaedam loquutio quae non correspondet iudicio interiori, qui contra conscientiam peccat mentitur quia facere est quodam dicere iuxta illud *confitentur se nosse Deum factis autem negant,* vel dicuntur peccatores mendaces en quebrantar la palabra que habían dado a Dios, quia fidem datam irritam faciunt ut ait Paulus, nam foedifragos mendaces appellamus. Et in hoc sensu videtur dicere Paulus Deum esse veracem quamvis omnes homines sint medaces. (Tener medidas falsas, una para Dios y otra para el mundo *Mendaces filii hominum in stateris,* juxta nostram lecturam).

C30 ratio est propter levitatem, inconstatiam suarum actionum, vel quia facile evanescunt y así quanto hacen todo es obra falsa que luego se deshace y no tiene más que aquel primer lustre. Denique id quod futile est et vanum falsum appellamus, et hoc sonat in hebraeo illud Ps 61 [10] *mendaces filii hominum in stateris* ut decipiant ipsi de vanitate in idipsum. Vide Jansenium.

2. Sed ut obiter dicam, alius est sensus illorum verborum Ps *mentita est iniquitas sibi* (perjurole). Ut bene Jansenius. Et forsam abundat ex hebraica phrasi ille dativus *sibi*. Sicut in Canticis [1,7] *si ignoras te o pulcherrima inter mulieres,* si no te lo sabes. Et similiter etiam non est ad rem illa alia phrasi Ps 18 et 80 et Deut 33, inimici dicuntur mentiri, id est rendirse y estar muy sujetos, cujus phrasim analogiam optime explicat Villavicencio verbo *mentiri*. Sed ex locis in quibus *mendacium* sonat *iniquitatem,* et ex rationibus iam dictis facile intelligetur cur, contra, virtus appelletur *veritas,* et quid sibi velint illae phrases *via veritatis, ambulare in veritate, verum cor et verissima disciplinae concupiscentia*. Et de his hactenus. Iam ad locum Pauli veniamus.

3. Nota quosdam suspicari corrupte legi per indicativum *est autem Deus verax, etc* et interpraetem transtulisse *esto autem Deus verax* per imperativum, tum quia in graeco per imperativum legitur *fiat autem Deus verax,* tum etiam quia Origenes[40], vel ibi Hieronymus, testatur in codicibus latinis legi *sit autem Deus verax.* Sed quod attinet ad sensum dico bene habere nostram literam per indicativum quia ipse Origenes fatetur non tam debere intelligi optative quam enuntiative. Et perinde est sive postulet Paulus ut Dei veritati nihil detrahatur vel derogetur, sive asserat Deum esse omnino veracem. At-

[40] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.3.* PG 14,922.

que illud *fiat* quod est in graeco habet huiusmodi vim quasi diceret in omni eventu siempre se ha de hacer buena esta proposición *que Dios es verdadero.*

4. Quod sequitur ***omnis autem homo mendax*** videtur plerisque adduci ex Ps 115, et propterea adiecisse Apostolum illa verba *sicut scriptum est.* Verum quia magis verisimile est Davidem ibi loqui in alio sensu, ut observat Jansenius, (quia David ait se illud dixisse in excessu id est estando fuera de sí, sicut et illud *ego dixi in excessu mentis meae, projectus sum a facie oculorum tuorum,* quare sensus es que desconfiaba de la promesa de Samuel.) Quare in praesenti potius crediderim illa verba *sicut scriptum est* referri non ad id quod praecedit sed ad id quod sequitur ex ipso Ps 50, imo aliter non satis apte subiiceretur verba sequentia ex ipso Psalmo, ut patet consideranti.

5. Praeterea nota non videri ad rem quod Paulus velit asserere omnes homines esse infideles sive mendaces, id est desleales, quia solum dixerat quosdam non credidisse, et adhuc perstat in eiusdem obiectionis solutione, atque ita solet explicari Deum semper esse fidelem atque veracem quantumvis quilibet mentiatur et infideliter se gerat. Unde apparet neque locum Psalmi 115 neque locum Apostoli, iuxta hanc interpraetationem postulare ut intelligamus omnes homines esse mendaces, quamvis haec propositio habeat etiam sensum catholicum atque adeo verissimum, sicut etiam illae omnes quae sequuntur *non est qui faciat bonum etc* loquendo de illis qui non sunt per Christum iustitiam consequuti vel loquendo de natura defectibili ut alii exponunt.

6. Nota id quod sequitur ***si autem iniquitas nostra etc*** usque ad illud***quorum damnatio iusta est,*** non admodum pertinere ad huius epistolae praecipuam intentionem, atque adeo sublata etiam hac clausula decurrit optime sensus lecturae continuatus. Sed obiter adiecit Apostolus, id est potius interposuit eam interrogationem et responsionem liberandam a calumnia suam doctrinam, et irridendam eorum stultitiam qui cum admirent Dei fidem et bonitatem **[f.159]** magis collucere ex peccatorum oppostione, fortasse intelligebant id provenisse ex ipsa peccatorum natura atque adeo inferebant deinceps esse peccandum ad illustrandam magis Dei gloriam. Contra quem errorem et impietatem non multis disputat Paulus contentus detestatione et irrisione illius; neque existimavit opus esse ad explicandam rem adhibere eam distinctionem, nimirum cum ex hominum peccatis dicitur elucere magis Dei gloriam non debere intelligi tanquam ex medio congruo et convenienti sed tanquam ex occasione, sicut principis clementia superlucere potest in gravi noxa condonanda. Non opus inquam fuit ea explicatione, quia cum dixisset absolute Dei fidem ex hominum peccatis plenius collucere, et ad

obiectionem adiecisset se non ita intelligere ut quidam calumniabantur, satis manifestum erat quomodo intelligeret, atque ita miror quosdam notasse Apostolum reliquisse hic argumentum insolutum ut postea plenius responderet propter difficultatem : sed si explicatio obiectionis consistit in illa distinctione stultum est exigere ut Apostolus respondeat categorice more logico, quia ex affirmatione alicuius propositionis cui subest duplex sensus et negatione unius satis intelligitur electio alterius.

7. Ex dictis patet frustra laborare Cajetanum[41] ut explicet illa verba *si autem iniquitas nostra etc* non proponi per modum obiectionis ne videatur manere insoluta, sed quod Apostolus asserat se non dicere quod iniquitas nostrat iustitiam Dei commendat. Simplicius tamen est cum communi sententia illud accipere per modum obiectionis ita ut Paulus non neget illam propositionem, quia habet sensum verissimum, sed neget id quod ex illa male intellecta infertur.

8. ***Qui infert iram.*** Inferre iram dupliciter accipi potest : 11 ut idem sit quod infligere vindictam et ulcisci peccatum sicut supra dixit *revelari iram Dei*, et sic plerique. Aliter vero Erasmus[42], ut *inferre iram* sit procurare ut homines peccent quo magis elucescat sua iustitia et fides; sed non placet quia ex illa iniqua Dei procuratione potius inferretur indignationem contra Deum quam desiderium gloriae ipsius; et tamen ille impius error quasi ex studio gloriae divinae colligebat vacandum esse peccatis neque Deum propterea debere indignari vel ulcisci: ait ergo ***numquid iniquus est Deus qui infert iram?*** quasi dicat dicemusne cum quibusdam haereticis iniquum esse ut Deus irascatur?

9. ***Secundum hominem dico,*** quasi dicat hanc obiectionem ex persona carnalis hominis propono cui istud fortasse videri possit, et nota hanc esse insignem loquutionem qua modeste quidem sed tamen significantissime tangitur humanae naturae miseria, cum in Sacra Scriptura nomen *hominis* est nomen contumeliae et vanitatis, de quo vide plura in Villavicentio, verbo *Adam* et quaedam verbo *homo.*

10. ***Si autem veritas Dei in meo mendacio abundavit etc,*** id est porque si mi deslealtad fuera medio conveniente para engrandecer su verdad y lealtad para mayor gloria suya, por qué se me había de atribuir a mí a pecado? Et *non faciamus mala,* et clarius cur non liceret facere mala etc; ubi vides secundum hanc explicationem argumentari Paulum ex propria persona et obiicere aliis, non sibi. Quamvis aliter alii explicant. Illud ***quorum damnatio iusta est*** re-

[41] THOMAS a VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.3,v.5.* Lugduni 1639, p.15.
[42] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.3,5.* Lugduni 1705, t.6, col.574.

fert Cajetanus[43] non ad calumniantes sed ad eos qui ***faciunt mala ut eveniant bona*** sed id nulla ratione cohaeret in nostra explicatione quae certe videtur multo lenius fluere et accommodatius ad Pauli intentionem.

Lectio 30
Quid ergo, praecellimus?

1. Revertitur Paulus ad suam quaestionem et loquitur ex persona iudaeorum, (él los salta en grupo, y sin él parece que está mejor) eo quod ipse erat iudaeus, quasi diceret quid ergo, praecelluntne iudaei ethnicos absolute vel loquendo de praecellentia in vera iustitia et sanctitate, ut diximus supra lectione 1 (ubi iam est difficultas complanata). Quod vero ait causati sumus vel praecausati, graeci explicant causis allatis vel ratione reddita ostendimus. Crediderim tamen melius explicari hispana voce Aporque ya les hemos achacado a todos que son reos y culpados. Quod iterum confirmat variis testimoniis ex Sacra Scriptura, et subiicit ea non solum intelligi de gentibus, sed maxime etiam de iudaeis , pues que habla de ellos. Et concludit se adeo urgere locis allatis ut nemo iudaeus mutire audeat vel de iustitia blaterare sed omnes subiiciantur gratiae Dei. (Nam ut notat Hieronymus Ps 13 non sunt omnia illius Psalmi. Vide ibi interpraetes.) **[f.159v]**

2. Sunt qui sententias illas ***non est iustus quisquam, non est qui faciat bonum, etc*** referant ad peccatum originale. Sed supra, lectione 1, n.9, ostendimus omnino agere Paulum de peccatis actualibus; rursus alii referunt ad peccata venialia, ut cum ait *non est iustus quisquam* supleatur quin peccet in aliquibus salten venialiter. Sed haec explicatio eadem ratione expugnatur, quia ipse Paulus testatur se hoc antea probasse cum ait *praecausati sumus.* Atqui supra non meminerat nisi gravisimorum peccatorum et praeterea illud nomen *subditus* (cum ait ***et subditus fiat omnis mundus Deo)*** ex graeca voce ϐποδικος quae est vox forensis omnino significat obligatum et obnoxium ad poenam luendam sententia; ergo Pauli, ut supra vidimus est omnes facere reos gehennae citra beneficium Christi, atque ita simul stat aliquos atque adeo multos ex iudaeis et ex gentibus fuisse vere iustos per beneficium Christi, id est per fidem in Christum.

3. ***Quia ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.*** Miror quosdam explicare quod ex operibus legis etiamsi ipsa praestentur non poterit aliquis iustificari apud Deum, non quia haec propositio non habeat verum sensum, iuxta Augustinum, De Spiritu et littera, c.8[44], intelligendo *ex*

[43] Thomas de Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.3, v.8.* Lugduni 1639, p.16.
[44] Augustinus, *De spiritu et littera, c.8.* PL 44,208.

operibus legis, id est ex merito operum legis; et loquendo de iustificatione peccatoris, imo iuxta eundem Apostolum in fine huius capitis et infra; sed quod haec explicatio nullo modo cohaereat cum contextu. Quia ut vidimus, hactenus Paulus probavit omnes esse multis sceleribus obnoxios. Vide ergo quam inepta probatio esset *omnes sunt flagitiis cooperti,* quia quamvis legem impleant non tamen propterea iustificantur apud Deum. Intelligit ergo factores quidem legis, ut supra dixerat, iustos esse apud Deum sed neminem esse legis factorem. Alioqui etiam non cohaereret quod sequitur, scilicet per legem nihil aliud conferri nisi cognitionem peccati, id est non gratiam et vires sed cognitionem et occasionem peccati, ut latius infra. Non ergo agit de peccatoris iustificatione sed de iustitiae vera posessione, de lo que es ser un hombre justo y merecer nombre de tal delante de Dios.

4. ***Nunc autem etc.*** Vidimus supra cap.1, lectione 5, statum huius epistolae consistere in illa propositione *Evangelium est virtus Dei in salutem credenti,* quam dixinus esse exclusivam et continere negationem cuiuscumque alterius iustitiae. Hactenus ergo Paulus probavit nullam aliam esse iustitiam: iam vero ab isto loco incipit explicare quomodo per Evangelium, id est per Christi Redemptionem allata sit omnibus salus, atque ita ait *nunc,* id est illis proximis diebus en que comenzó el tiempo de la ley de gracia, ***iustitia Dei manifestata est,*** de qua propositione vide supra, c.1, lect.7. Sed quod ait ***sine lege*** explicant quidam absque ullo merito operum legis et naturalis; sed magis placet ut significet legis scriptae antiquationem, et loquatur non solum de peccatoris iustificatione sed universaliter de omni iustitia legis evangelicae, quae non est sine lege naturali. Ait ergo sine lege, quasi diceret sin haber ya necesidad de la ley escrita.

Subdit ***testificata a lege et prophetis,*** quod dupliciter et bene explicat Adamus.

5. Sequitur ***Iustitia autem Dei per fidem IesuChristi etc,*** de quo supra l.7. ***Non enim est distinctio,*** quasi diceret a todos sin excluir a ninguno, nam *in Christi Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium,* vel *non est distinctio,* no hay ninguno que no tenga necesidad de ella: quo modo magis cohaeret quod sequitur ***omnes enim peccaverunt.*** Porro ***egere gloria Dei*** latini fere accipiunt pro eo quod est indigere ut Deus glorificetur in peccatorum condonatione, in quo sensu docemur quam sit gloriosum Deo remittere peccata, quandoquidem ea remissio appellatur ab Apostolo gloria Dei. Sed nescio quomodo ea explicatio aptari possit textui graeco, in quo ad verbun habetur et posteriorantur gloria Dei; posteriorari vero est quedarse atrás, no alcanzar, vel posteriores sunt, id est inferiores; denique ***egere*** id est carere,

sic inim exponit Chrysostomi et graeci, ita ut carere gloria Dei sit idem quod cap.4 dicitur non habere gloriam apud Deum. Sic enim videtur dici gloria Dei sicut iustitia Dei, id est apud Deum. **[f.160]**

6. ***Iustificati gratis etc.*** Nota syntaxim nonnihil molliendam ***omnes peccaverunt iustificati*** id est *omnes peccaverunt ; iustificati* autem sunt vel iustificantur : qua disiunctione utor quia in graeco non est participium praeteriti sed praesentis. Unde vane quis obiecerit ex isto loco *omnes* iam esse iustificatos eo quod Paulus dicat omnes peccasse et iustificatos esse. Non enim hic est sensus sed ille quem omnes plane acciperent si ita loqueretur : omnes quidem peccaverunt, iustificantur autem per fidem in Christum, etc. Qua loquutione proculdubio explicatur modo quo ad iustitiam perveniunt quotquot iustificantur. Sed cum noster interpres plerumque verbum verbo reddat et latini non habeant participium passivum praesentis, potuit pro illo abuti participio praeteriti, maxime cum in eadem Pauli intentione sicut pueri antequam generentur dicantur peccasse in Adam, quia erant virtute in eo sicut in capite et tamen nondum contraxere peccatum, ita etiam omnes antequam simus renati in Christo, id est vere consequuti iustitiam, possumus dici iustificati in Christo sicut in capite quamvis ea iustificatio nobis non prosit nisi renascamur, etc. De quo optime Luis de León, De nominibus Christi in illo nomine *Pater futuri saeculi.*

7. In iustificatione peccatoris notant bene interpraetes quam accurate coniungat Paulus gratiam donationis et iustitiam emptionis. Nam primo ait *gratis,* et explicat magis per gratiam ipsius Dei, et postea misericordia et veritas abundaverunt sibi, iustitia etpax, etc. bis et ter quod pulchrium est repetit, nimirum eam ipsam gratiam donari peccatori propter iustissimum praetium a Christo acceptum: atque adeo Deum Optimum Maximum in summa misericordiae lenitate nihilominus ostendere summum rigorem iustitiae, ita ut idem Deus sit iustus peccata puniens in Christo, et misericors gratis iustificans peccatorem qui est ex fide Iesu Christi. Alii nomen divinae iustitiae quam hic Paulus inculcat referunt ad oppressorum liberationem vel ad promissorum fidem, sed maiorem habet energiam prima explicatio, in qua ad iustam peccatorum vindictam et iustum nostrae salutis praetium respicitur, de quo praetio videntur omnino accipienda illa verba *per redemptionem quae est in Christo Iesu,* quasi diceret por el rescate que tenemos en Cristo, accipiendo redemptionem pro praetio redemptionis.

8. ***Quem proposuit Deus propitiatorem*** vel ***propitiationem,*** utrovis enim modo legitur et utramque lectionem admittit nomen graecum, ut notat Erasmus[45] et lovalienses, nam si accipiatur in masculino genere sonat *propitia-*

[45] Erasmus Roterd., *In ep ad Rom, 3,25.* Opera omnia, Lugduni 1705, t.6,576.

torem, ut legit Ambrosius[46] et Syriaca; si vero in neutro, *propitiationem vel placamentum* : et est illud idem nomen *propitiatorii* quod habetur in Exodo et ad Hebraeos 9. Atque ita Origenes[47], Chrysostomus[48], Theophylactus[49] et alii sentiunt Paulum hic significare illud propitiatorium fuisse typum Christi, quasi diceret Christum esse nostrum propitiatorium in quo Deum habemus propitium per fidem ipsius. Sic enim solemus loqui éste es el verdadero propiciatorio que Dios puso sobre el arca. Favet Augustinus, De spiritu et litera, c.13[50], qui legit quem proposuit Deus propitiatorium. Porro quam apte adumbraverit Christum illa aurea tabella late persequitur Origenes et aliter Naclantus. Aliter etiam et bene Origenes *Christum esse propitiationem,* id est sacrificium et hostiam pro nostris peccatis vel medium reconciliationis, nam in eo sensu appellatur Christus nostra propitiatio 1 Jn 2 et 4, vel de vi illius verbi *proposuit* vide infra n.11, vel lectione 4, n.3. **[f.160v]**

Lectio 40

1. ***Propter remissionem praecedntium delictorum.*** Primus sensus est Deum in Christo ostendisse suam iustitiam ut in nobis suam ostenderet misericordiam remittendo nobis omnia peccata. Alii volunt ut particula *propter* sit idem quod *per* (ut Jn 15 *iam vos mundi estis propter sermonem etc*), quasi diceret Christi propitiatione effectum esse ut reluceret iustitia divina per ipsam remissionem (que es más que si dijera *in ipsa*) quia debetur Christo de rigore iustitiae ut confugienti ad ipsum remittantur peccata. (Aliter alii, scilicet in Evangelio ostendi iustitiam Dei, id est veram iustitiam, propter remissionem peccatorum, id est eo quod anteactae vitae peccata condonentur homini quod non poterat praestare iustitia iudaica vel philosophica. (1Jn 1,9: *Si confiteamur peccata etc fidelis et iustus est ut remittat nobis peccata*.)

2. Haec quidem bene habent si accipiatur nomen *remissionis* pro condonatione, ut accipiunt fere latini et Erasmus[51] hic,... Stephanus et Vatablus.

Sed Nota 11 hic non esse αφεσιν sed πάρεσιν, a verbo παρίημι, quod numquam alibi, quod ego viderim post diligentem... neque in Sacra Scriptura neque ex... significet parcere et condonare. Et confirmatur ex varia doctorum interpraetatione ut patet supra et ex iis omnibus quae adducit thesaurus graecus si bene perpendantur.

---

[46] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom, c.3,25.* PL 17,83.
[47] ORIGENES, *Coment in ep ad Rom, l.3.* PG 14,947.
[48] J. CHRYSOSTMUS, *In ep ad Rom, homil 7.* Pg 60,444.
[49] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom, 3,25.* PG 124,387.
[50] AUGUSTINUS, *De spiritu et littera, c.13.* PL 44,213.
[51] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, 3,26.* Lugduni 1705, t.6, col.576.

21 nota Ambrosium[52] et Augustinum, de Spiritu c.13[53], non legere remissionem sed propositum, in qua significatione raro accipitur nomen πάρεσις. Adeo ut miretur Erasmus et existimet eos sequutos fuisse corruptum aliquod exemplar, sed ex Budaeo probat bene Adamus aliquando πάρεσιν significare propositum, et explicat quomodo possit in praesenti cohaerere, se oportet subaudire aliquid, et certe... duriusculum est, atque ita nemo sequitur eam lectionem.

31 nota Crysostomum et Theophilactum[54] sequutos fuisse aliam eiusdem vocis significationem, in qua πάρεσις est languor, defectio et tabes, propter quam Deus misericordia motus cum videret mundum peccatis tabefactum atque languentem exhibuit propitiatorem qui sanaret hanc tabem et illius iustitiam manifestaret; et posset hic sensus aptari nostrae litterae, nam languor, defectio et dissolutio membrorum dicitur etiam remissio, quasi diceret que viendo Dios la flojedad y mortandad y caimiento que los pecados causaban en el mundo, propterea, para curarle, manifestavit suam iustitiam in Christo, como si para curar el pie se hiciese la justicia en la cabeza.

41 nota quod verbum παρίημι es también aflojar, unde poterat esse sensus propter πάρεσιν, id est para que aflojasen los pecados, et similiter, in nostra lectura, proptar remissionem, id est ut remitterent, sicut dicuntur imbres remittere cum cessant vel minores fiunt (cuando amansa la furia).

Denique usitatissima eiusdem verbi significatio est sinere, permittere praetergredi, pasar por una cosa, permitirla, consentirla, dejar hacer, et cohaereret optime sensus si legeremus *propter permissionem praecedentium delictorum etc* que convino que mostrase Dios su justicia en Cristo, por haber permitido tantos pecados con tanta paciencia, para mostrar después en la ofensa [?] su justicia. Et huic etiam sensui potest nostra lectura deservire, ut patet Ps 30 remitte mihi ut resugerer, id est permitte mihi, déjame, etc. Hunc sensum nemo indicat sed certe mihi valde placet omnibus perpensis. **[f.161]**

3. ***Praecedentium*** graece προγεγονότων, id est praeteritorum, in qua voce philosophant interpraetes quod Apostolus significet peccata eorum qui praecesserunt adventui Christi per Christum esse remissa, quae annotatio meo iudicio commodiorem habet locum in illo verbo *proposuit Deus propitiatorem* considerata vi praepositionis graecae, ut ibi notat Origenes[55], nam quem proposuit est quem prius posuit, si ergo remissio sit promissionis vel

[52] Ambrosius, *Comment in ep ad Rom, c.3,26.* PL 17,84.
[53] Augustinus, *De spiritu et littera, c.13.* PL 44,213.
[54] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 3,25.* PG 124,387.
[55] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.3.* PG 14,950.

cessatio vel languor erga peccata praecedentia sive praeterita appellat, tantos pecados como habían pasado, a primo peccato Adae ***in sustentatione Dei,*** id est permitiéndolo Él con tanta paciencia esperando al pecador... hoc enim significat in Sacra Scriptura *sustentationis* nomen : et ponitur nomen Dei... pro relativo, ut saepe alibi: si vero remissio sit condonatio peccatorum non quadrat ut peccata praecedentia solum appellet ea quae hactenus erant admissa, ut exponit Adam, quia potest in universum intelligi de peccatis quae per primam vel ultimam iustificationem Dei dimittuntur homini loquendo etiam de iis qui postea nascentur. Hanc expositionem omnes optarent sed non omnes vident quam sit facilis. Id autem sic ostendo. Quando dicimus quotiescumque peccator convertatur ex toto corde ad Deum statim consequi omnium praeteritorum criminum veniam nemo existimat illud praeteritum non pertinere ad peccata crastina, sicut hispanice quando dicimus que se le perdonará todo lo hecho es lo mismo que decir que se le perdonará todos sus pecados, es decir todos los que hubiere hecho, porque nunca se perdona hecho y por hacer, sed solum peccata praecedentia, in quo admonemur de novitate vitae, ut bene Adam. Adde quod praecedentia delicta fortasse idem est quod vetera, ut magis patet ex graeco, et omnia peccata possunt dici in eo sensu in quo Apostolus agit de vetere homine nostro, vetere conversatione, veteribus peccatis, id est de las vejeces de nuestros pecados porque tienen su origen desde Adán, como decimos cristiano viejo a uno aunque sea niño.

4. ***Ad ostensionem iustitiae eius*** vel suae in hoc tempore. Optime perpendit haec Adamus. Sequitur ***ut sit ipse iustus et iustificans,*** ubi videtur Apostolus explicare quae sit illa iustitia Dei quae ostenditur et revelatur in Christo et in Evangelio, ea scilicet per quam Deus manifestat se esse iustum et per quam facit hominem iustum, de quo c.1, lectione 7. Porro cum ait ***eum qui est ex fide Iesu Christi,*** contemplantur aliqui (Catarinus) quomodo per fidem tribuatur homini esse ita ut sit nova creatura; sed simplicius est ea phrasi intelligere credentem in Christum, eo modo quo iudaeum appellat eum qui est ex circumcissione.

5. ***Ubi est ergo gloriatio?*** Ad iudaeos proculdubio convertitur, ut plerique notant ex ipso contextu, et quod ait ***exclusam esse*** omnino est idem ac si diceret nullum relinqui gloriationi iudacae locum, quamvis eleganter Augustinus velit iis verbis alium accommodare sensum, non quidem literalem sed valde curiosum in quo *excludere* sit *sacar a luz* como lo que sacan de vaciado los plateros vel sicut gallina excludit ova, et hoc modo *excludere* est tribuere vitam, eminentiam et perfectionem rei, et sic lex operum includebat vel adumbrabat sanctitatem quam fides christiana exclusit vel expraessit. Crediderim Augustinum exagitasse hanc explicationem eo quod alioqui non satis

acquiesceret in communi constructione, nam omnes fere intelligunt Apostolum dicere gloriationem iudaicam exclusam esse non per legem operum sed per legem fidei : quod si *excludere gloriationem* est convincere de peccato, certe ipsa lex operum eos convincebat tribuens peccati cognitionem; si vero est tollere gloriandi omnem occasionem eo quod ceremoniae et ritus iudaici non conferrent veram sanctitatem, lex fidei non efficiebat ut ritus iudaici sanctitate carerent sed ipsi per se carebant; quod si dicatur lex fidei antiquasse legem scriptam non agitur hic de ea antiquatione sed de vera iustitia quae solum contingit homini per humilem fidem in Christum sive sit iudaeus sive scytha. Propter haec, attendendo ad contextum et ad concisionem et brevitatem Divi Pauli ego dicerem orationem esse eclipticam qua utimur cum affectuose loquimur atque ita aliquid esse subaudiendum, quasi diceret ubi est gloriatio iudaica? Exclusa est. Per quam legem, sive in qua lege gloriandum est? Per legemne factorum? Non, sed per legem fidei, et hoc est idem quod gloriari in Cruce Domini Nostri Iesu Christi; et sic optime cohaeret lectura. Et confirmatur quia interrogare per quam legem excludatur gloriatio est veluti supponere quod per aliquam legem est excludenda, scilicet vel operum vel fidei, quod neque iudaei asserebant nec ipse probarat neque satis in se cohaeret. **[f.161v]** De discrimine vero inter legem operum et legem fidei optime hic Adam et alii, ex Augustino de spiritu et litera, c.13[56]. Cur autem ipsa fides appelletur lex fidei, bene Sotus. Brevi et optime Cajetanus[57] sed melius D. Thomas[58].

6. ***Arbitramur enim etc.*** (graece colligimus ergo), forsam *enim* por *itaque,* pues oƤv (vide Thesaurum et Calepinum), quare illud *enim* non est reddentis rationem sed affirmantis, atque ita augebit significationem illius verbi *arbitramur,* id est pro certo habemus (el *por cierto* está en el *enim).*

Deinde, quod ait ***iustificari hominem per fidem sine operibus legis,*** quod non intelligatur de progressu vel perseverantia in iustitia sed solum de prima iustificatione doctissime hic interpraetes contra haereticos, et nominatim Beda ex Augustino. Sed inter catholicos plerique (ut apparet cum Augustino) illa verba *sine operibus legis* intelligunt etiam de operibus legis naturalis, tum quia in se omnino est certum primam iustitiam non comparari ex ullis bonis operibus, tum etiam quia si Paulus solum ageret de ceremoniis legis scriptae non inde bene inferret iustificationem non esse ex debito sed ex gratia Dei, ut statim prosequitur. Ambrosius[59] vero et alii, quod Paulus ait

[56] Augustinus, *De spiritu et littera, c.13.* PL 44,214.
[57] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.3, v.28.* Lugduni 1639. P.18
[58] Thomas Aq., *In ep ad Rom, c.3.* Ed Vivès 1876, t.20, p.433.
[59] Ambrosius, *Comment in ep ad Rom, 3,28.* PL 17,84.

sine operibus legis intelligunt de ceremoniis legis scriptae, quia alioqui non cohaereret quod sequitur ***an iudaeorum Deus tantum*** *etc,* ubi praesupponit solis iudaeis convenire opera legis; ergo non agit de lege naturali, et praeterea non esset bona confirmatio quam Paulus adducit de iustificatione Abrahae ante circumcisionem quia bene valet : iustificatus est ante circumcisionem, ergo ante legis ceremonias; sed non videtur valere ante circumcisionem, ergo ante opera legis naturalis.

7. Pro solutione et concordia, nota Apostolum in hac propositione non agere nisi de solis ceremoniis, sed in ratione quam reddit Paulus manifestat se idem sentire de universis bonis operibus, non enim hic agit de antiquatione legis scriptae, sed de toleranda inani confidentia in lege et collocanda in fide Christi ad consequendam iustitiam; ait ergo inanem esse iudaeorum gloriationem in suis cermoniis quia non comparatur iustitia nisi per fidem in Christum, atque ideo sine illis ceremoniis per eandem fidem iustificantur homines. Et nota hoc dictum, scilicet *iustificari hominem per fidem sine ceremoniis legis* non adduci ad probationem iustificationis ex fide, sed potius colligi ex eo quod iustificatio est ex fide et non ex operibus; cum ergo ceremoniae sint opera, non potest ex illis homo consequi iustitiam; ex qua argumentatione patet idem intelligi de operibus legis naturalis. Et similiter quando postea probat Abrahamum non fuisse iustificatum ex merito circumcisionis sed ante illam, eadem argumentatione testatur non fuisse iustificatum ex ullo alio merito boni operis. Quod est valde notandum pro capite sequenti.

8. ***Quoniam unus est Deus qui iustificat, id est iustificabit circumcisionem et praeputium,*** id est iudaeos et ethnicos (ut probat Origenes[60]), sed quod ait *unum esse Deum,* duplex est argumentum, nam vel inde probat unicum esse debere iustificationis modum quandoquidem unus est Deus, sicut alibi *unus Deus, una fides, unum baptisma etc,* vel confirmat quod dixerat, scilicet iustificari hominem sine ceremoniis legis ex eo quod cum idem sit omnium Deus certum est quod omnes volet salvos facere, et tamen non omnibus imposuit legis ceremonias, ergo sine illis potest comparari iustitia. Cui sensui simile argumentum intelligunt aliqui subesse in illis verbis ad Galatas 3,20 *mediator unius non est, Deus autem unus est,* quamvis aliter explicet Seripandus.

9. ***Iustificari ait circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.*** Philosophatur Origenes[61] in eo discrimene, scilicet cur non utrobique dixerit *ex fide* vel utrobique *per fidem.* Ego dixerim illud *ex* solere coniungi cum radi-

[60] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.3.* PG 14,955.
[61] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.3.* PG 14,955s.

ce, et illud *per* cum medio. Et certe fides est radix et medium iustificationis, sed proponitur iudaeis ut prima radix ad eorum reprimendam inanem confidentiam in suis ceremoniis vel operibus, id est ut intelligerent se neque prima iecisse iustificationis fundamenta neque ullam eius inchoationem habere.

19. ***Legem ergo destruimus per fidem etc.*** Simile est illud *non veni solvere legem sed adimplere,* et utrobique multa et belle interpraetes. Brevi et optime D.Thomas[62].

[f.162]

Caput 3. Constructio

1. ***Quae igitur est iudaeorum praerogatva?*** Quid amplius accepere quam reliqui? Multum omnino. Primum enin illis tradita sunt divini foederis et conventionis ... instrumenta id est Sacra Scriptura ex qua poterant uberrimum fructum percipere. Quod si quidam illorum fidem datam fregerunt neque adduci potuerunt ut se subderent gratiae Dei non inde efficitur ut Sacrae Scripturae traditio non fuerit magnum Dei beneficium, quia id nititur Dei fidelitate et veracitate in promissis quae non solum non obscuratur hominum infidelitate sed potius ea ratione illustrior redditur.

2. Dum semper Deus invenitur fidelis et verax quantumvis homines mentiantur et infideliter se gerant, et ea ratione magis iustificatur Deus ut habetur Ps 50. (Sed obiiciet carnalis homo : si iniquitas nostra iustitiam Dei commendat iniquum esset ut Deus irascatur et vindictam summat de peccatis, cum videatur esse conveniens medium ad ipsius gloriam. Sed absit hoc ut peccatum existimetur esse medium ex se ad Dei gloriam, cum solum sit occasio ex Dei bonitate, alioqui non posset Deus peccatores condemnare. Si enim mea infidelitas esset medium conveniens ad magnificandam Dei fidelitatem in gloriam ipsius quomodo possem ego condemnari de peccato et cur non liceret facere mala ut veniant bona, sicut blasphemamur et sicut quidam quorum damnatio iusta est aiunt nos dicere).

3. Sed ut ad propositum revertamur, numquid propter supra dictam praerrogativam dicemus iudaeos etiamsi non confugiant ad Christum per fidem, praestare nihilominus ethnicis in vera iustitia et sanctitate ? Nequaquam: iam enim supra probavimus omnes esse multis sceleribus obnoxios; et confirmatur ex multis Sacrae Scripturae testimoniis quae non solum intelliguntur de gentibus sed maxime de iudaeis quandoquidem cum iis est sermo, ut nemo iam iudaeus mutire audeat aut de iustitia blaterare sed omnes subiiciantur

[62] Thomas Aq., *In ep ad Rom, c.3.* Ed Vivès 1876, t.20, p.434.

gratiae Dei, quia nemo potest se iustum ostendere coram Deo ex operibus legis, cum eam nemo impleverit, lex enim non praebet vires ad iustitiam sed solum peccati cognitionem. Ea ergo iustitia vera quam lex quidem et prophetae testificabantur sed non exhibebant, iam ostenditur et exhibetur in Evangelio, exhibetur autem omnibus ad Christum rite per fidem confugientibus sive iudaeis sive ethnicis, quia omnes erant in peccato ac proinde omnes carebant vera gloria apud Deum. Iustificantur autem gratis per Christi Redemptionem, Christus enim est verum propitiatorium omnibus qui ad eum rite accedunt confidentes in eius sanguine.

4. Illumque proposuit Deus ad ostensionem verae iustitiae per remissionem anteactae vitae in peccatis illo vidente et sustinente commissis ad ostensionem inquam divinae iustitiae his temporibus exhibitae per quam Deus manifestat se esse iustum et facit homines iustos si per fidem ad Christum rite accedant. Ubi ergo est iudaica gloriatio? Exclusa est. Per quam ergo legem gloriandum est? Per legem factorum? Non sed per legem fidei. Colligimus enim iustificari peccatores sine legis ceremoniis quia non fit iustificatio per opera sed per fidem, neque iudaeorum solum curam gesit Deus sed omnes iustificat per fidem. Et hoc non est legem Moisis destruere sed potius stabilire et confirmare.

Caput 4. Lectio 1
Quid ergo dicemus invenisse Abraham patrem nostrum secunum carnem

1. Nota 11 illud *secundum carnem* a D. Ambrosio[63] et D. Thoma[64] construi cum verbo *invenisse,* sed magis videri cum Augustino et graecis construendum esse cum acusativo *patrem,* de quo late Sotus, Erasmus[65], Claudius et Adam. Deinde docent quod *invenisse* est hebraeismus, id est consequutum esse, ut ibi *invenisti gratiam apud Deum,* quasi diceret quam gloriam vel quam iustitiam consequutus est Abraham? Cual es aquella su gracia, gloria y justicia, porque si no tiene más que la de las obras, aliqualis erit gloria sed non apud Deum. Vel dicitur invenisse eo modo quo dicitur pater credentium, nam inventor **[f.162v]** et pater idem sunt in Sacra Scriptura, ut pater canentium etc, neque obstat quod non fuerit Abraham primus iudaeus et fidelis, sat enim est quod eo tempore quo fides et religio erat fere in oblivione adeo ipse emicuit et ita posterioribus praefulgit ut mereretur pater credentium appellari eo quod eos in religione et fide erga Deum quasi suo genuerit admirabili

[63] AMBROSIUS, *Comment in ep ad Rom, c.4,1.* PL 17,86.
[64] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.4.* Vivès 1876, t.20, p.436.
[65] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.4,1.* Lugduni 1705, t.6, col.577.

virtutis exemplo, ait ergo quid est hoc quod *invenit* Abraham, quasi diceret qué arte es esta, qué invento, qué santidad es la que en él tanto resplandece, qué milicia es en la que él va guiando y capitaneando. Dígolo porque si no es más que obras, habet gloriam sed non apud Deum. Si verbum *invenisse* ad circumcisionem referretur sensus erat qué invención fue la suya en circumcidarse, sed non satis cohaeret textus in eo sensu, nisi me iudicem aurium fallit.

2. ***Dicit enim Scriptura credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam.*** Circa illud verbum *reputatum est,* concedendum est grammaticis idem esse verbum in graeco quod decies repetitur in hoc capite et latinius potuisse transferri quod noster interpraes aliquando *reputare,* aliquando *imputare* et aliquando etiam *accepto ferre* transtulit. Sed auctoritati nostrae Vulgatae nihil derogat quod sit quandoque minus latina, imo id non sine divina providentia factum est, de quo alibi, et quando sensus percipitur non est tanti momenti sermonis elegantia.

3. Deinde notandum est haereticos abuti hac imputationis repetitione ad negandam hominibus iustis iustitiae veritatem, et astruendam illam suam inanem fiduciam per quam homo confidit sibi imputari iustitiam Christi quantumvis velit in peccatis iacere. Contra hanc stultitiam non est huius loci disputare sed solum ostendere non esse eum sensum verborum Pauli, quia ea ratione tollitur veritas iustificationis quam multum pluries repetit. Oportet ergo ut utrumque cohaereat scilicet veritas imputationis et veritas iustificationis. Sed dices: quomodo? Quia imputatio supponit non ita esse et nihilominus imputantem gerere se perinde ac si ita esset; ut si antequam res fiat dicas alicui factum puta velut illud Terentii in Andria *dictum puta*. Haced cuenta que lo habeis dicho o tenido por dicho, a saber, aunque no lo habeis dicho. Ergo similiter imputatio iustitiae es hacer cuenta que es justo aunque no lo sea. Respondeo quod imputatio vel reputatio gratiosa non supponit non ita esse post imputationem sed non ita fuisse ante illam, v.gr. Si ego ex liberalitate constituam me debitorem Petro centum aureorum, et illum velim creditorem reputare, antea quidem non eram debitor neque Petrus habebat ius ad munus, sed statim habet ius et pignus fortasse vel ipsos nummos. Sic ergo iustitia quam mihi imputat Deus ego non habebam, sed per imputationem habeo quia ipse eam mihi tribuit ; et explicatur magis ex ipsa imputationis ratione quia Deus per illam vult me reputare perinde ac si fuissem iustus quia si fuissem eo ipso habuissem Deum gratum; ergo vult ut sim gratus ipsi sed non possum illi placere nisi ipse infundat gratiam et pulchritudinem animae meae; ergo eo ipso quod imputat iustitiam infundit gratiam per quam sit homo iustus coram ipso. Simili modo dicitur Deus non imputare peccata, sed nota eam phrasim in sensu magis esse affirmativam

quam negativam, est enim non imputare velle reputare ac si non peccassem, scilicet remittendo peccata.

4. Praeterea accedendo ad connexionem nota non bene cohaerere illud *enim* nisi textus quem adducit Paulus ex Genesi valeat ad probandum id quod praecedit, scilicet non iustificari hominem ex operibus sed gratis per fidem. Sed circa hoc sunt aliquae difficultates: prima, licet iustificatio peccatoris non sit ex operibus, tamen certum est iustum, ex operibus amplius iustificari, atque ita Jacobus, 2[21], de eodem *Abrahan* ait *ex operibus iustificatum esse quando obtulit filium suum super altare*. Sed in loco quem adducit Paulus non est sermo de iustificatione Abrahae qua factus est de peccatore iustus ergo male argumentatur Apostolus. Ad hoc argumentum respondet Cajetanus[66] negando minorem, et facit Cajetanus Gn 15[6], neque obstat prius actum fuisse de Abrahamo tanquam de amico Dei per aliquot capita et in obedientia quae narratur Gn 12 fuisse vere iustum ut patet ex eoden Paulo ad Heb 11, quia quando dicitur Gn 15 *fidem Abrahae* **[f.163]** *fuisse imputatam ad iustitiam* non opus est ut restricte accipiatur de actu fidei quem ibi concepit sed potest latius accipi de fide quam habuit in Deum ex quo primo vocatus est ab illo, atque ita poterit intelligi de prima etiam iustificatione qua ex peccatore factus est iustus. (O decir que si antes había sido justo que por ventura había caido en algún pecado mortal ; sed contra est etc.) Dico tamen frustra in eo laborari quia ex Sacra Scriptura constat illam phrasim usurpari in iustificatione eius qui iam erat iustus; nam de zelo Phinees quo fornicantes necavit dicitur Ps 105[30] *et reputatum est ei ad iustitiam,* et de constantia Abrahae in tentatione dicitur 1 Mac 2[52] *ad iustitiam illi imputatum fuisse.* Multo ergo simplicius est similiter intelligere textum Gn 15 ut intelligit Lipomanus, Dyonisius, Sotus, Adamus, Naclantus, etc, atque ita vis argumenti adhuc est integra (Como vale la consecuencia.) Et confirmatur quia iustificatio pro augmento iustitiae, sicut potest esse ex fide ita etiam ex quolibet actu virtutis, ergo non probat hominem non iustificari v.gr. Per temperantiam ex eo quod Abraham dicitur ex fide iustificatus, vel si valet Sacra Scriptura dicit iustificatum esse ex fide quia non potuit aliter iustificari, similiter valebit Sacra Scriptura ait iustificatum esse Phinees ex zelo etc ergo non potuit aliter iustificari.

5. Altera difficultas in eadem Pauli argumentatione est unde colligat imputationem opponi contra id quod ex debito tribuitur, primum enim eadem phrasis saepe non significat quid aliquis velit ex gratia reputare sed quod ipse putet, id est quod sentiat, quod existimet, ut cum c.3 ait Apostolus *arbi-*

[66] THOMAS a VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.4, v.1.* Lugduni 1639, p.20.

tramur iustificari hominem per fidem, graece idem est verbum, et ne longius abeamus, si *beatus est cui non imputavit Dominus peccatum,* ergo miser cui Dominus imputat peccatum; quae tamen imputatio est ex debito; praeterea non aliter videtur dici *imputari ad iustitiam* quoniam sicut hispanice dicimus tuvosele a prender o a fortaleza, etc. Praeterea dum fides Abrahae laudatur magis ad rem videtur explicare que se le tuvo a gran bondad, porque lo fue y no a inconsideración o liviandad. Et ita videntur explicare Doctores in loco illo Gn 15. Tanden consideratis tribus locis supra adductis in quibus reperitur haec phrasis sermo est de actu meritorio cui non correspondet gratiosa imputatio sed iusta Dei existimatio iuxta illud Pauli *quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex*; imo male iudicaret Deus si fidem et constantiam Abrahae et zelum Phinees non approbaret tanquam actus magnae cuiusdam iustitiae et sanctitatis; ergo haec imputatio fuit ex debito et non ex gratia.

6. Tertia difficultas est quod illa fides Abrahae de qua agitur Gn 15, fuit quidem actus eximiae sanctitatis ut explicat Paulus infra, sed non fuit fides in Christum, de quo vide Adamum; ergo non debebat adduci ad explorandum iustificationis fundamentum, quia iustificatio non nititur quolibet actu fidei sed ea fides quae est in Christo Iesu (ut ipse Paulus ubique docet), id est ea fide qua per Christum credimus nobis Deum esse propitium per eius sanguinem, quare ille actus Abrahae non videtur magis esse norma iustificationis quam zelus Phinees qui etiam dicitur illi imputatum esse ad iustitiam.

7. Propter haec fortasse nonnulli volunt locum Genesis non adduci nisi ad probandum Abraham fuisse iustum apud Deum, vel non adduci tanquam probationem sed tanquam simile; sed ego certe non video quomodo possit textus cohaerere nisi adducatur ad probandum id quod praecedit, id est non potuisse Abraham iustificari per opera sed per fidem, quae explicatio, ex obiectionum responsione erit certior et evidentior.

Ad primum ergo dico 11, Paulum loqui in communi de iustificatione qua homo est iustus sive id sit per primam iustitiam sive per eius augmentum, et in communi ait iustificationem non esse ex operibus sed ex fide. Et ad auctoritatem Divi Jacobi respondeo Jacobum loqui de operibus christianis quatenus a fide viva procedunt, Paulus vero de operibus exterioribus per se consideratis, nan alter agit contra eos qui otiosa fide contenti erant, alter contra eos qui operibus sine fide nitebantur, quibus ait iustos homines qui praeclaris operibus conspicui sunt non per ipsa opera exteriora iustos esse apud Deum sed per fidem quae illis operibus tribuit animam et vitam. Et praeterea Jacobus loquitur de bonis operibus quae procedunt ex gratia, Paulus vero considerat omnia opera hominis, et quia in multis omnes delinquimus ideo

ait neminem reputari a Deo iustum ex operibus; quod si tu seorsum accipias aliquod bonum opus prout procedit a gratia, hoc non est iustificari ex opere absolute loquendo sed ex suppositione remissionis peccatorum per gratiam.

8. Dico 21: verissimam esse id quod a plerisque doctoribus dicitur, scilicet hominem non iustificari nisi per fidem vivam, si per fidem vivam non intelligas solum eam quae includit vitam gratiae, nam huiusmodi fides non potest adhiberi ad comparandam gratiam, sed per fidem **[f.163v]** vivam intellige actum quo credimus Deo cum tali attentione et vigore ut ea fides exuscitet in anima debitos affectus. De huiusmodi fide non est dubium quin contineat in se quidquid est ultima dispositio ad primam gratiam ita ut nihil aliud requiratur ex parte peccatoris nisi haec fides. Et si de hac intelligerent haeretici quod aiunt per solam fidem iustificari homines non dissiderent a nobis neque a Paulo, quia illa fides continet in se actum spei, charitatis, penitentiae, timoris, etc.

9. Sed in iustificatione iusti quae fit per actus meritorios oportet examinare an semper sit necessarius actus fidei vivae. Ad hoc dico scire me in materia de gratia reputari probabilem eorum opinionem qui dicunt hominem iustum mereri apud Deum per quosvis actus bonos moraliter, etsi nulla alia ratione referantur ad Deum ut per actus solius temperantiae quae lumine naturali nititur. Verum ego contrariam sententiam quae communior est non solum sequor sed fateor me nescire quomodo non sit expressa divi Pauli qui probat Abraham non fuisse iustificatum per opera sed per fidem, quia Sacra Scriptura dicit iustificatum esse per fidem, sed Sacra Scriptura loquitur de actu meritorio Abrahae ut supra vidimus; ergo in actu etiam meritorio intelligit Paulus non potuisse iustificari nisi per fidem. Unde etiam colligo non satis esse ad meritum ut actus bonus quomodocumque referatur ad Deum, scilicet ut ad auctorem naturae naturaliter cognitum, sed oportet ut saltem virtualiter referatur ad Deum qua ratione cognoscitur per fidem, como suponiendo el contrato que hay entre Dios y los hombres, v.gr. si abstineat quis quia per fidem novit Deum ita praecipere vel consulere volendo credere et obedire Deo. In qua abstinentia vel teperantia totus ille interior actus est actus fidei vivae ut patet ex definitione, atque hac ratione in iustificatione etiam iusti, id est in actu meritotio, cuiuscumque virtutis ille sit, nihil aliud iustificat nisi fides viva, quia si in actu meritorio distinguas actum interiorem et exteriorem exterior non auget meritum interioris quidquid autem est in interiori nomine fidei vivae continetur ut supra patet. Est enim fides viva idem quod interior obedientia, subiectio, fidelitas, etc. (El caso es que como en los actos morales no vale nada la virtud sin prudencia, y cualquier acto de otra virtud lo es también de prudencia, porque es reglado por ella, así para la justicia ante Dios

solo vale el acto nivelado por fe el cual es como acto de fe imperado. Lo que dice a los religiosos obediencia de entendimiento y voluntad).

10. Ad confirmationem, in forma, quando urges quomodo valeat. Sacra Scriptura dicit iustificationem esse ex fide, ergo non potuit aliter iustificari, quia haec collectio deficit in zelo Phinees, ergo non est bona. Respondeo supponi a Paulo eundem esse semper iustificationis modum quoad substantiam, de quo supra, c.3, lect.3. Atque ita, si nihil aliud invenitur nisi fides viva in aliqua iustificatione et maxime in ea quae nobis proponitur ut exemplar, certum erit ex nullo alio posse hominem iustificari, et per consequens zelum Phinees non propter opus exterius sed per fidem fuisse illi imputatum ad iustitiam; illius autem operis fidem vivam fuisse veluti formam et animam nemo negaverit. Et simile est de constantia Abrahae in tentatione et in offerendo filium suum. Atque ita, 1 Mac 2,[52] dicitur *inventus esse fidelis in tentatione et reputatum esse illi ad iustitiam*.

Dubitatur: credere est opus. Quomodo ergo dicit neminem iustificari per opera sed per fidem? Respondet Naclantus quia fides est opus Dei, Jn 6, y que por eso se condistingue contra nuestras obras. Nosti multas alias solutiones, de quibus postea.

11. Ad 2^{am} difficultatem diceret quis ideo esse imputationem gratiosam quia cum iustitia complectatur omnes virtutes, gratis putatur iustus ille cuius voluntas pro facto reputatur ante omnium virtutum observationem ex eo solum quia se interius subiiciat Deo et velit ei obedire. Verum haec solutio non satisfacit quia non facit gratam Deus voluntatem pro facto reputando quod attinet ad iustitiam sed hoc potius pertinet ad rectum Dei iudicium, aliter enim non bene iudicaret. Voluntas autem implendi omnem iustitiam continetur quodammodo in quolibet actu fidei vivae eo modo quo fides omnium articulorum in fide unius si credo quia Deus dicit, nam similiter si v.gr. me subiicio Deo in hoc praecepto eo quod ipse praecipit, ergo omnibus eius praeceptis me subiicio; quod si contendas formaliter non esse actum nisi unius virtutis atque adeo gratis reputari ad integram iustitiam: dicet homo se nolle ut unus actus reputetur ad integram iustitiam gratis sed ut ex debito imputetur illi unus actus iustitiae secundum suum valorem.

Respondet aliter Naclanctus que porque no premia Dios ex solo merito rei sed ex liberalitate, scilicet ultra condignum. Sed hoc non est ad rem : non enim est sermo de premio vitae aeternae, etc.

12. Aliter ergo dico et fateor verbum *reputandi* saepe non continere gratiam atque non colligit Paulus ex eo verbo Deum facere gratiam dum reputat,

sed ex eo quod apud Deum imputatur iustitia credenti, quia fides non approximat ad Deum afferendo valorem iustitiae sed ut ita dicam postulando et confidendo in eius benignitate saltem virtualiter. Pro quo suppono quod omnes actus fidei vivae, spei, charitatis, etc, si considerentur in se secundum valorem quem habent per se sumpti sunt quidem actus boni et ita boni ut sint supra **[f.164]** vires naturae, sed non continent veram iustitiam apud Deum quia non possunt suapte natura peccata praeterita delere neque ab inminentibus tentationibus liberare tribuendo vim ad non peccandum, neque ex eorum valore habet homo ius ad amicitiam cum Deo neque ad vitam aeternam; quare non sunt meritorii per se sed solum prout sunt actus amici; facit ergo omnino verum sit hominem iustum mereri per actus fidei vivae, non tamen verum est mereri ex actuum valore si summantur ex se, sed ex eo quod illi actus procedunt ex gratia que les da valor y los sube de punto hasta ponerlos en el justo de 25 quilates, porque la gracia es la piedra filosofal etc. In solutione ergo inter Deum et hominem, loquendo proprie, gratiam confert Deus per se solum, actus vero fidei vivae confert etiam homo unde etiam quando iustus iustificatur adhuc ex parte hominis non confertur valor iustitiae sed dispositio ad illam sicut in prima iustificatione ; atque ita habet locum gratiosa imputatio, quamvis alioqui sit iustum iudicium attendendo ad valorem actus prout est ex gratia. Sed quia loquitur Apostolus de eo quod debet homo praestare et qualiter in eo debeat confidere; ideo ait nullam aliam esse debitam dispositionem ex parte nostra nisi fidem vivam cuius est maxima laus, sed adhuc in ea non consistere perfectam iustitiam, ut ex ipsa fidei ratione constat, imputari tamen a Deo ad iustitiam atque ita per fidem non ex debito sed ex Dei benignitate iustificari homines.

13. Tertiam difficultatem posumus dicere cum Driedone (quem affert Adamus) illum actum fidei quo Abraham credidit Deo dicenti *sic erit semen tuum sicut stellae coeli* fuisse fidem in Christum, quia ut Augustinus ait, illa verba *sic erit semen tuum* non tam ad numerum nepotum quam ad eminentiam et splendorem referuntur eorum qui sunt in fide filii Abrahae, semen ergo tuum ait erit sicut stellae que todas tienem la luz del sol : sic ergo oportet ut iustitiae splendorem omnes a Christo participetis in illo confidentes; quod si ita intellexit Abraham, in Christum credidit quando credidit Deo, Gn 15. Verum non oportet confugere ad hanc explicationem quia, ut supra patet n.4, non est ibi sermo de prima iustitia sed de eius incremento; ad consequenum vero augmentum iustitiae seu gratiae necessarius est actus fidei vivae ut patet n.9. sed non est necessarius actus fidei in Christum, ut fatentur omnes theologi, quare quia modo Paulus non agit determinate de prima iustitia, ideo non debet requirere actum fidei in Christum sed solum ut iustificandus viva

fide credat Deo et iis quae Deus praecipit ; quod autem actu confidat homo in Christum id praecipit Deus in prima iutificatione; atque ita in ea est necessarium et in ea id postulat saepe Paulus ut c.3. Dico ergo in praesenti non transit Paulus a fide qua creditur Deo ad fidem in Christum.

Lectio 20
ei autem qui operatur, etc.

1. Facilis est iam contextus nam prosequitur probando quod Abraham non fuerit iustificatus ex operum valore, non enim esset verum quod ait Sacra Scriptura scilicet fecisse illi Deus gratiam imputando iustitiam quia *ei qui operatur* si tribuatur illi merces ex operis valore non id illi tribuitur ex gratia sed ex debito; nullius ergo momenti est operum iustitia sine fide : fides vero tanti momenti est ut etiam *ei qui non operatur* sive qui nihil boni hactenus est operatus, si fide viva *credit in eum qui iustificat impium* statim illi fides reputatur ad iustitiam. Adiungunt quidam codices *secundum propositum gratiae Dei,* quasi diceret non imputari ex debito seu ex valore ipsius fidei sed ex ordinatione et beneplacito gratiosso Dei qui fidei vivae pulchritudine delectatur et allicitur ut eam imputet ad iustitiam. Secundum hanc constructionem satis constat quomodo non referatur ad supradictam Abrahae iustificationem illa verba *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium etc.* Non enim credibile est velle Apostolum absque operibus fuisse Abraham usque nunc; quod si dicas sermonem esse de operibus legis, id est de ceremoniis, saltem non est consonum impietatis notare Abrahan usque ad illud tempus : quem constat antea fuisse iustum, ad Heb 11.

2. ***Sicut et David, etc.*** Dixerat impios iustificari per imputationem iustitiae: modo ait esse iuxta mentem Davidis Ps 31, [2,] qui beatitudinem huius vitae dicit esse statum eius cui Deus imputavit iustitiam absque ullo merito, definit enim beatos esse illos quorum remissae sunt iniquitates etc. Hic ponderanda sunt duo quae supponit Paulus, alterum est iustitiam et beatitudinem huius vitae esse idem nam ex eo quod Abraham iustificatus fuit supponit illum fuisse beatum; alterum est propositionem Davidis esse doctrinalem atque adeo universaliter debere intelligi, quasi diceret nullum alium esse beatum nisi cuius remissae sunt, etc. a qua univesalitate scimus excipiendam esse beatam Virginem, sed quod illa sit propositio universalis patet **[f.164v]** quia alioqui non supponeret Paulus eam beatitudinem competere Abrahamo, dum ait *beatitudo ergo haec, etc* quod non cohaeret nisi omnis beatus et iustus est eo modo beatus et iustus, scilicet per remissionem peccatorum ita ut haec sit prima beatitudo et prima iustificatio, cui ceterae innitantur. Alioqui possemus obiicere Paulo unde colligat eam beatitudinem competere Abra-

hamo, nam Sacra Scriptura dicit quidem Abrahamum fuisse gratis iustificatum per fidem sed non loquitur de remissione peccatorum illius, quia neque loquitur ibi de prima illius iustificatione neque certum est illum comisisse ullum peccatum mortale. Ad hanc obiectionem non potest aliter responderi nisi dicendo quod eo ipso quod ponitur Abraham iustus certum est quod primam iustificationem illi competere, prima autem iustitia nulli convenit nisi per remissionem peccati. Unde hic locus meo iudicio evidenter ostendit omnes homines nasci in peccato originali, secus enim non esset verum id quod Paulus assumit ex Psalmo, scilicet neminem esse beatum nisi per remissionem peccati, quia si puer quando pervenit ad usum rationis convertatur ad Deum (ut fortasse fecit Abraham) certum est quod per fidem iustificabitur atque adeo erit beatus et tamen nullum peccatum actuale comisit; ergo male colligeret Paulus ex eo quod Abraham fuit iustus eam beatitudinem Psalmi inventam fuisse in illo.

3. Sed dubitatur quid sibi velit illa distinctio vel repetitio quam facit David inter ***iniquitates remissae*** et ***peccata*** in plurali ***tecta*** et ***peccatum*** in singulari ***non imputatum***. Circa hoc varie philosophant interpraetes. Origenes[67] enim initium, progressum et perfectionem iustitiae his tribus quasi gradibus intelligit contineri, ita ut initium sit remissio delictorum anteactae vitae, progessus vero quando abundanter numerus bonorum operum tegit et superat numerus peccatorum, perfectio vero cum amputatis iam omnino peccatorum radicibus ita homo vivit ut iam nullum ei Dominus possit imputare peccatum quia neque vestigia malitiae in eo invenitur. Huic expositioni e regione opponitur illa quam Grandis tribuit Gregorio Nazianceno; quia Origenes paulatin ascendit, Naziancenus vero gradatim descendit ita ut primo dicatur beatus ille cuius iniquitates remissae sunt omnino, scilicet quoad culpam et quoad poenam, ut in baptismo, et secundo loco connumeretur ille cui condonata sunt peccata per Dei misericordiam ita tamen ut aliquid maneat luendum et quasi tegendum per poenitentiam, et ultimo tandem aliqua etiam ratione felix dicatur ille cuius opera quamvis non sunt bona et grata Deo saltem non sunt mala neque possunt ad peccatum imputari. Cum hoc commentario facit quodammodo Ambrosiaster[68]. Sed neutra explicatio est solida neque ad mentem Apostoli, tum quia illae ultimae beatitudines quas ponunt illa origenica non contingit in hac vita, et gregoriana non est vere beatitudo si concedatur esse possibilis, et saltem neutra est ad rem quia neutra explicat id quod Paulus confirmat, nempe iustificari impium sine operibus: propterea etiam non quadrat ut tegere sit bonis operibus mala anteacta veluti operire.

[67] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.4.* PG 14,965.

[68] AMBROSIASTER, *Comment in ep ad Rom, 4,7s.* PL 17,87.

4. Praeterea textus omnino postulat ut *remissio, tectio et non imputatio* eundem sensum contineant et ita sine dubio acceperunt Chrysostomus[69], Theophylactus, Oecumenius[70], Augustinus et omnes fere recentiores, Jansenius, Titelmanus etc, nisi quod me magis in id inclinat S.Thomas[71] nomine iniquitatum solum intelligit originale, et nomine peccatorum actualia mortalia et *non imputatur peccatum* explicat de veniali ex quorundam locorum accommodatione. Melius sane quam Naclantus qui per iniquitates mortalia, per peccata tecta venialia, et per peccatum fomitem intelligit, in qua explicatione bis peccat: 11, quod male explicat illud Prov 10 *universa delicta operit charitas* ad remissionem venialium eius qui est in charitate, et deinde quod vult per peccatum intelligere fomitem cum sermo sit ... de gratia quam facit Deus non imputando peccatum, quasi posset imputare fomitem. Aliquantulo aptius Catarinus *iniquitates et peccata* refert in communi ad actualia, *peccatum* vero in singulari ad originale quod appellatur peccatum mundi Jn 1. Sed omnes istae distinctiones videntur coactae, quia non est Apostolo sigillatim sermo de peccato originali sed in communi de iustificatione impii atque adeo, sicut mentio de venialibus non est ad rem ita etiam non oportuit distinguere peccatum originale ab actualibus, maxime cum dicat *beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum,* vir autem numquam iustificatur per solius originalis remissionem. Et adverte quod nulla facta speciali mentione peccati originalis, evidenter assero illud si dicam neminem esse iustum qui non fuerit impius.

5. Praeterea ex ipso Paulo videtur constare non connumerari in eo loco a propheta duas vel tres beatitudines deversas sed unicam, quia statim ait Apostolus *beatitudo ergo haec* dicturus alioqui *beatitudines* ergo istam etc. est ergo repetitio et expolitio eiusdem sententiae et fortasse in plurali posuit **[f.165]** David iniquitates et peccata quando dixerat in plurali beati, in singulari vero *peccatum* quando dixit *beatus vir* ita ut singulis semper correspondeat iniquitas vel peccatum in singulari, non tamen singulariter acceptum sed vage, quasi diceret beatus cui Dominus remisit peccatum quod habebat, sive id sit unicum sive multiplex; vel primo posuit iniquitates et peccata in plurali pro iis qui pluribus erant obnoxii, et postea in singulari pro iis qui solum fortasse subiacebant unico laetali, sive actuali sive originali, nam de venialibus agere erat omnino impertinens meo iudicio.

6. Triplici ergo ratione id ipsum significat Propheta, nimirum neminem esse in hac vita beatum nisi cui Deus faciat gratiam remissionis et ex iniusto

[69] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom, hom 7.* PG 60,444s.
[70] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 4,8.* PG 118,394.
[71] Thomas Aq., *In ep ad Rom, c.4.* Ed Vivès 1876, t.20, p.438.

faciat iustum; sed ea repetitione ostendit nobis affectum suum vehementem, et rei veritatem certissimam. Et praeterea in eiusdem sententiae expositione (ut notant ex D. Thoma[72] Cajetanus[73] et Sotus) tangit tria quae continentur in peccati condonatione, nam offensa Dei remittitur et consequenter turpitudo peccati tegitur et reatus poenae aeternae aboletur, aufertur, dum peccatum ad eam nom imputatur.

7. Duo hic nobis obiiciunt nostri temporis haeretici alterum est peccatum non deleri sed tegi proprie loquendo atque ita hominem cui peccata remittuntur adhuc manere in peccatis sed illi non imputari; alterum est post remissionem vanam esse poenitentiam seu satisfactionem quia iam peccatum non imputatur, ergo neque poena temporalis exigenda est neque in hac vita neque in purgatorio. Contra utrumque errorem innumera sunt quae adduci possunt ex Sacra Scriptura et ex sanctis doctoribus, sed meum non est in praesenti nisi liberare ab ea calumnia verba Pauli.

8. Sed dices: quomodo tegitur id quod aufertur? Respondeo 11 non auferri quod homo pecaverit quia ad praeteritum non est potentia, sed eam turpitudinem tegi Dei gratia ita ut pudendi flagitii... evidentia v.gr. in die iudicii nullam pariat infamiam vel confusionem, quod est mirabile pallium. Respondeo 21 ex Augustino, peccata dici tegi respectu oculorum Dei, non ut non videat me peccasse sed ut non videat ad prosequendum me odio et puniendum, iuxta illud *averte faciem tuam a peccatis meis,* et tamen non potest Deus non videre peccatum quod admiserat propheta. Simile est id Ezech 18, *omnium iniquitatum non recordabor.* (Una cosa fea cubierta con un cristal muy hermoso vese pero no se ve de manera que ofenda, etc.

9. Deinde propius accedendo, de actu peccati non potest esse quaestio an auferatur, nam ipse actus non manet; id vero quod est *pecasse* numquam aufertur; solum ergo potest esse quaestio de peccato habituali quod quomodo possit manere post remissionem, neque fingere possunt haeretici, ergo neque concipiunt animo quid dicant, neque enim peccatum habituale est physica macula sed solum illa denominatio per quam dicor inimicus Dei (peccator et inimicus Dei idem sunt) sed ille non potest me simul odisse et amare, ergo etc. Probatur minor, quia charitas qua amat operit multitudinem peccatorum ut non videat ad odiendum hominem. Sunt etiam qui dicant quod tegere peccatum ita ut Deus non videat id est penitus auferre, quia si non auferatur videbit: quia nihil potest eius oculos latere, et est similis illa phrasis illi qua solent concionatores permittere ut peccemus ita tamen ut Deus non videat.

[72] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.4.* Ed Vivès 1876, t.20, p.438.

[73] THOMAS a VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom, c.4, v.7s.* Lugduni 1639, p.21.

Et facit quod sequitur *nec inventus est dolus etc,* quamvis aliter ibi Jansenius et interpraetes. (Tu explica de conversión no fingida.)

10. Quod vero ille qui non imputat peccatum sed remittit possit nihilominus exigere temporalem quandam satisfactionem quotidie experimur in iis remissionibus quibus adiungitur aliqua obligatio per modum conditionis. Como suele el rey perdonar la injuria que se le hizo a él et per consequens poenam capitis con condición que el perdonado esté un año desterrado. Ut est illud Davidis *faciem meam non videat etc.*

Lectio 30
Beatitudo ergo haec in circumcisione, etc.

1. Interogatur an ea beatitudo remissionis peccatorum solum cadat in circumcisos vel etiam in praeputiatos, an solum concedatur illis vel etiam istis? Et probat concedi gentibus non circumcisis, quia constat ex Sacra Scriptura Abrahamo fuisse imputatam iustitiam ante circumcisionem et postea accepisse circumcisionis insigne pro signaculo eius iustitiae quam habuerat praeputiatus pr fidem; ut vel hinc constet eum esse patrem id est ducem et antesignanum eorum omnium praeputiatorum qui ita credunt sicut ille credidit et non esse eo modo patrem carnalium iudaeorum sed eorum omnium qui eius vestigiis insistunt in fide. Circa nomen *patris* in hoc sensu vide c.4, lect.1, n.1.

2. Circa illa verba ***et signum accepit circumcisionis,*** nota circumcisionem appellari signum circumcisionis. Ganeius signum circumcisionis, signum spiritualis circumcisionis, quasi diceret carnalem illam non esse circumcisionem, ea phrasi qua prudentia dicitur virtus prudentiae. Et in nomine signi respicit Paulus ad verba Gn 17 [11] *ut sit signum foederis inter me et vos*. La banda de la liga, nam foedus es liga y confederación, quod importat amicitiam cum Deo atque adeo veram **[f.165v]** iustitiam, et si haec deficiat erit signum mendax, unde eodem textu nititur Paulus dum explicat circumcisionem fuisse signaculum iustitiae Abrahae; signaculum vero graece est σφραγις significat autem notam aliquam impressam, como el sello en la carta o el hierro en las reses o la almagra. Significat etiam palam annulo quo sigillare solent nobiles; atque ita habere sfragidem est periphrasis nobilitatis in graeco. Dubitatur ergo quomodo accipiatur signaculum in praesenti. Origenes[74] respiciendo ad sigillum epistolae explicat iustitiam fidei obsignatam et clausam fuisse ad tempus quousque Christus adveniret ; simplicius tamen est et accommodatius ad contextum si dicamus cum Theophylacto et plerisque, per *signaculum iustitiae* significari eam notam inustam fuisse Abrahamo ad

[74] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.4.* PG 14,968.

eius fidem et iustitiam testificandam, que le... Dios su sello o su hierro, etc; quod si obiicias quomodo circumcisio non id vere testificaretur in singulis si in Abrahamo erat sigillum Dei cui non potest subesse falsum. Respondeo que en la armas o sello que da el rey a uno testifica el valor de su persona, pero en querer que las use su linaje no testifica que le imitan, sino avísales de lo que deben imitar... (Era señal de que era pueblo de Dios. *Et beatus populus cuius Dominus Deus eius*. Sed beatus et iustus pro eodem sumit Paulus.)

3. Petebat hic locus ut ostenderemus quam apposite significaret circumcisio fidem et iustitiam Abrahae, nam proportio cum praeclare gestis maxime commendat in *signaculo* vel sigillo, neque magnis misteriis potuit vacare illud tam singulare Dei inventum. Sed hoc petit integrum tractatum et multa sunt ea de re a sacris doctoribus notata. Vide tu ea quae colligit Sotus hic. (Una empresa o divisa mientras más simple en corteja y más llena de misterio tanto mejor. Nosti illud *ne impleat orbem.*)

4. Nota ex hoc loco quosdam contendere contra receptam sententiam pueros hebraerum nunquam fuisse iustificatos per circumcisionem, quia Paulus eam facit *signaculum solum iustitiae,* non vero iustificationis medium. Alii vero contra, in nomine signaculi intelligunt inter alia signari remissionem quae per illam tunc concedebatur. Utrumque vero meo iudicio est omnino praeter Pauli intentionem hic, quia non agit de circumcisione tanquam de fidei applicatione qua ratione per illam pueri iustificabantur ante legem evangelicam sed agit de circumcisione materialiter sumpta prout erat professio legis antiquae vel prout erat exterior quaedam virtus et ceremonia. Et patet hoc quia circumcisionem inter opera constinguit contra fidem, quare non aliter negat iustificari potuisse aliquem per circumcisionem quam eo modo quo dixit ex operibus neminem posse iustificari, sive ex valore illius prout est legis observatio praecisa fide. An vero ei qui per fidem recipiebat eam ceremoniam, ipsa prout instrumentum est Dei tribueret iustitiam non video quomodo neget Paulus in praesenti; et confirmatur, quia non negat virtutem sacramentorum et tamen in universum ait eum qui ex operibus iustificatur non habere gloriam apud Deum. Norunt autem etiam haeretici nos non confidere in sacramentis secundum valorem quem habent ex nostra observatione: atque adeo hanc sacramentorum doctrinam non adversari huic loco Pauli; ergo similiter non negat virtutem circumcisionis prout erat instrumentum Dei vel prout animata per fidem, etc.

5. Quod vero non tribuat illi talem vim dum eam appellat *signaculum iustitiae* patet quia loquitur de circumcisione in Abrahamo, et ait datam esse illi tanquam signaculum eius iustitiae quam habuerat praeputiatus, sed ea iustitia non est illi data per circumcisionem, ergo nomine *signaculi* non inte-

lligit Paulus signari iustitiam quam dabat. Ex his patet eam questionem nullo modo esse ad mentem Pauli in praesenti. Quod si velis videre quid in ea sentiant doctores vide Adamum et Sotum hic, et Doctores 4, d.1, ubi Magister[75].

6. Praeterea nota *signaculi* vel sigilli nomen posse accipi secundum id quod praesupponit atque significat. Ut si notes quid significet catena in sigillo vel scuto in sternatibus. Et hoc modo accipitur nomen signaculi a Paulo. Alio modo posset accipi sigillum vel signaculum secundum sigillandi virtutem, qua ratione signaculum iustitiae esset id quod habet virtutem sigillandi et veluti imprimendi iustitiam, apta certe nostrorum sacramentorum periphrasis, et circumcisionis etiam si fuit eo modo sacramentum. Sed nihilominus in praesenti ad mentem Apostoli quando ait *signaculum iustitiae fidei* quae est in praeputio Abrahae, id est quam habuit praeputiatus, nam illud *est* ponitur pro *erat* vel *fuit,* quod subintelligitur in graeco. **[f.166]**

7. ***et sit pater circumcisionis,*** id est circumcisorum, etc. Nota verba Apostoli dupliciter solere intelligi. 11, ut significet Abraham esse etiam patrem iudaeorum, eorum tamen qui non solum sint ex circumcisione sive ex eius generatione sed etiam sectentur vestigia fidei ipsius. 21, ut significet Abraham esse etiam patrem iudaorum, non tamen solum illorum sed eorum etiam omnium qui eius fidem imitantur, quod est repetere verba praecedentia. Hunc sensum videtur noster interpraes sequutus et latini communiter, sed graecis doctoribus et codicibus et contextui magis quadrat primus: de quo late Erasmus in notationibus et ad Titelmanum. Non tamen est quod vellicet nostrum interpraetem, 11 quia fortasse noster interpraes aliter hic legit graeca; 21 quia fortasse posuit *non iis tamen qui* pro *iis qui non tamen,* is enim qui non est admodum latine peritus duriuscule commutat aliquando verborum ordinem, quod tamen non indicat illum aliter sentire; qua ratione nostra lectio admittit primum sensum. Et multa huiusmodi devoranda sunt. 31, fortasse hanc duritiem quam ea ratione invenimus in latino existimavit noster interpraes eam subesse in graeco in verbis Pauli, et negationem quam posuit post articulum in sensu esse anteponendam maxime cum primus sensus in graeco non careat scrupulo, ut patet intelligenti. Dico praeterea constare de mente Pauli sive hoc sive alio modo dixerit, nam ex utraque explicatione nihil aliud colligimus nisi honorificum illud nomen filii Abrahae non ex carnali generatione et circumcisione sed fidei imitatione contineri.

8. Tandem dico commodius fortasse posse nostram lecturam explicari in alio sensu, quem subindicat Chrysostomus[76], ut Abraham dicatur esse pater

[75] Petrus Lombardus, *Liber 4 sentent, .1, c.4.* Ad clars aquas 1916, t.2 p,747.
[76] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom, hom 8.* PG 60,457s.

spiritualis circumcisionis omnibus qui eius fidem imitantur iuxta finem capitis secundi. Quod est dicere omnes qui rite credunt iam esse circumcisionis laudem consequutos; et in ea iam esse filios Abrahae. Quod probat Paulus ex eo quod circumcisio fuit signaculum fidei quam prius habuerat; universa vero laus et anima signaculi consistit in re significata, y nadie precia más las armas de lo que estima lo que ellas significan, y si soy hijo de fulano en sustancia ya tengo las armas aunque no las traiga en el sello, y aunque nunca la haya de traer, como si por otra vía heredé un mayorazgo que me prohibe otras armas. Ad christianos ergo pertinet honor circumcisionis licet eis prohibearur circumcisio.

9. ***Non enim per legem promissio Abrahae.*** Illud *enin* ostendit Apostolum velle probare id quod dixerat, nempe homines esse filios Abrahae per fidem et non per professionem antiquae legis. Haec autem probatio solet varie admodum explicari sed omissis variis opinionibus quas poteris in expositoribus videre, attendendo ad contextum, ratio Pauli meo iudicio huiusmodi est sive loquamur de Abraham sive de eius filiis non correspondet promissio Dei iustitiae legis sed iustitiae per fidem comparatae, id est non consequuntur promissa Dei per legis observationem sed per iustitiam fidei. Ergo quod in Abrahamo placuit Deo et quod imitari debent qui volunt esse filii Abrahae non est niti lege sed niti fide. Ratiocinatio legitima est si probatur antecedens, ut probatur infra ab Apostolo. Sed oportet prius quibusdam scrupulis satisfacere. Primum est quod haec argumentatio supponit filiationem Abrahae non consistere in origine, que es en ser del linaje de Abraham, sed in eius imitatione, et hoc videtur esse confugere ad sensum analogicum relicto literali. Respondeo id non esse misticum sed literale, adeo ut neque iudaei id ullo modo ambigerent, quia honorem illum quem sibi assumebant illi qui dixerunt Christo *pater noster Abraham est* Jn 8, proculdubio non communicabant idumaeis, qui tamen erant ex origine Abrahae. Et praeterea licebat etia iuxta legis corticem ut alienigenae ad iungerentur populo Dei suscepta prius circumcisione, et illi iisdem postea privilegiis fruebantur et inter filios Abrahae computabantur. Ergo etiam apud iudaeos perinde est esse filium Abrahae ac esse ex populo Dei, sive originem quis ducat ab illo sive non. Nam **[f.166v]** licet sumptum fuerit nomen ab origene qui maiori ex parte illi populo communis erat, in rigore tamen non satis erat neque requirebatur origo, sed solum designabat id nomen Abrahamum, fuisse veluti primum institutorem et fundatorem illius religionis, eo fere modo quo franciscani et dominicani suos appellant patres; constabat ergo quod esse filium Abrahae consistebat in professione eius religionis quam ille fundavit et per quam Deo placuit et eius promissionem audivit. Sed quae esset ea religio id docet

Paulus contra errorem iudaeorum probans eam esse religionem fidei et non carnalem circumcisionem; ut si doceres aliquem superstitiossum nom consistere religionem in cuculla, que el hábito no hace al monje, atque ita posse manere eandem religionis substantiam aunque les muden el hábito y todavía quedarían dominicos etc. (No trata S. Pablo de si estarían o no estarían los judíos obligados a guardar sus ceremonias sino que no consistía en ellas el ser hijo de Abrahan; y así también sería hijo de Santo Domingo el que imitase sus virtudes y votos etc, aunque no fuese fraile.

11. Praeterea dubitatur quomodo transeat Paulus a circumcisione ad legem ut probet in quo consistat esse filium Abrahae. Nam 11, circumcisio fuit prior lege unde non valet, non consistit in lege; ergo nec in circumcisione. Praeterea si filiatio consistit in imitatione certum erit non consistere in lege in qua non poterant illum imitari, (quia fuit ipse ante legem,); in circumcisione vero plane illum imitabantur, ergo non bene argumentatur Paulus. Respondeo nomen legis non debere accipi stricte pro iis praeceptis quae addidit Moises, sed accipi lex pro illa religione quae praescribit circumcisionem et cultum illum exteriorem sacrificiorum etc. ad colendum Deum una cum Decalogo. Et hoc modo eadem fuit lex Abrahae et iudaeorum quamvis ea post Abraham fuerit novis constitutionibus aucta et explicata, non tamen mutata. Sic etiam accipitur apud nos legis nomen dum de ignoto homine rogamus cuius legis sit, scilicet an sit christianus vel iudaeus vel saracenus. Accepto ergo nomine legis pro religione; idem est dicere non consistere filiationem Abrahae in circumcisione et non consistere in illa lege, quia circumcisio erat veluti profesio illius legis, iuxta id Pauli *testificor omni homini circumcidenti se quod debitor est universae legis.*

12. Dubitatur ultimo quae *promissio* sit illa *Abrahae aut eius semini facta ut haeres esset mundi* : sic enim ait Paulus. Respondeo id a multis explicari in persona Christi, et quando ait Apostolus *Abrahae aut semini eius* intelligunt quasi diceret Abrahae aut potius semini eius, quia soli Christo competit esse haeredem mundi quia illum tantum *constituit Pater haeredem universorum*, ad Hebr 1, et illi solum dictum est *dabo tibi gentes haereditatem tuam etc* Ps 2. Quod si dicas nullibi legi factam promissionem Abrahae sub his verbis Ain semine tuo eris haeres mundi@. Respondunt eundem esse sensum illorum verborum *in semine tuo benedicentur omnes gentes*. Porque para ser universal benefactor del lineje humano era menester que fuese Señor universal de todos los bienes. Sed in primis hoc est longe petitum; deinde non video quomodo cohaereat haec explicatio : primo, quia non propie dicitur Christum per fidem consequutum fuisse haereditatem mundi. Et 21 quia in ratione quam reddit Paulus huius dicti ostendit se non loqui sigillatim de Christo,

sed potius de caeteris hominibus, nam subdit haec verba *si enim qui ex lege haeredes sunt exinanita est fides* et statim *lex enim iram operatur etc,* quod, nulla ratione pertinet ad Christum. Si autem velit probare Christum non consequutum fuisse haereditatem per legem sed per fidem, quia caeteris lex iram operatur, non video quae probatio sit haec, nec quorsum posit spectare.

13. Praeterea non quadrat ut Apostolus hic velit dicere ex fide Abrahae et Patriarcharum dependisse ut haberet pro filio Messiam haeredem universorum, quia omnino loquitur Paulus de promissione quam non consequuntur ii qui nituntur lege sed solum ii qui nituntur fide, ut patet ex illis verbis *abolita est promissio etc,* sed multi sine fide viva fuerunt progenitores Cristi, ergo istud non est ad rem; dico ergo quod esse haeredem mundi in praesenti est idem quod *posidere terram* quod promittitur *mitibus* nam graece est haereditabunt terram; et sensus literalis est de beatitudine, ut ex Hieronymo et Augustino explicat Jansenius[77] c.39, et haec est benedictio quae per Christum promissa est Abrahae et filiis eius in illis verbis in semine tuo benedicentur omnes gentes, id est omnes qui te imirari voluerint. Cur autem beati dicantur esse cum Christo domini rerum omnium tanquam haeredes et cohaeredes Christi, vide Jansenium supra. Facit illud *omnia vestra, vos autem Christi etc*. Promissio autem facta fuerat Abrahae non solum in illis verbis *in semine tuo benedicentur omnes* sed etiam in illis *sic erit semen tuum sicut stellae coeli,* (de quo c.4, lectio 1, fine) et spiritualiter in illis verbis *semini tuo dabo terram hanc.*

(Cur haereditare sit idem quod possidere et aliquid amplius..) (Si possidere terram dicuntur propter firmitatem, etc) (*Mundus* etiam accipitur pro universa terra.) (Y todo lo tiene el que es bienaventurado. Et facit *mundi* etimologia, pro ornatu, decor, etc). **[f.167]**

14. ***Si enim qui ex lege haeredes.*** Optime haec Adamus contra Luterum ex Augustino, cuius constrctionem sequar postea. Deinde cum ait ideo ex fide lege *ut secundum gratiam, ut firma sit promissio:* nam utrumque *ut* reperitur in ms et in graeco et utrumque habet vim. Denique quae sequuntur usque ad finem capitis plana sunt et optime Adamus et multi. Mihi satis erit construere.

A la duda si habebat corpus emortuum cómo tuvo después hijos? Respondeo que el que le dio virtud para engendrar entonces se la dio tal que pudo después, etc, nisi placeat explicatio Augustini et Erasmi[78]. Sed illa magis placet Divo Thomae[79] et Adamo.

---

[77] C. JANSENS, *In suan Concordiam, c.39.* Lugduni 1580, p.259.

[78] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.4,14.* Lugduni 1705, t.6, col.580.

[79] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.4.* Ed Vivès 1876, t.20, p.440.

Costructio Capitis 4

1. Igitur ut probem nullam esse iustitiam nisi per fidem interrogo quae sit illa religio sive iustitiae ratio quam Abraham instituit atque fundavit, quem alium iustificationis modum invenerit nisi per fidem? Certe, nullum : quia ex operum valore comparatur iustitiae laus apud homines non vero apud Deum. Probat hoc ex Genesi ubi dicitur Abrahan credidisse Deo, et hanc fidem fuisse illi imputatam ad iustitiam, ubi vides iustitiam gratis tribui ei qui se disponit per fidem vivam.

2. Ei autem qui operatur tribuitur illi merces ex operum valore, non id illi tribuitur ex gratia sed ex debito, ergo iustitia non correspondet valori operum atque adeo nullius momenti sunt opera sine fide ; fides vero tanti momenti est ut etiam ei qui non est bene operatus, si fide viva credat in eun qui iustificat impium, statim illi fides imputetur ad iustitiam iuxta Davidem collocantem beatitudinem huius vitae in statu eius cui Deus imputavit iustitiam absque ullo merito, definit enim *beatos esse quorum remissae sunt iniquitates etc*.

3. Igitur haec beatitudo solumne conceditur circumcisis vel etiam praeputiatis? Certe incircumcisis etiam conceditur quia ex Sacra Scrriptura constat Abrahamo fuisse imputatam iustitiam ante circumcisionem et postea accepisse circumcisionem, in signo pro signaculo eius iustitiae quam per fidem habuerat praeputiatus, ut vel hinc constet religionem illam quam fundavit et instituit Abraham et per quam Deo placuit, non consistere in circumcisione et exteriorum illorum rituum professione, sed in fide, atque adeo illum esse patrem non circumcisorum sed fidelium sive sint ex circumcisione sive ex praeputio; nam sive loquamur de Abrahamo sive de eius filiis magnifica illa promissio Dei quae illos facit haeredes terrae viventium, non correspondet iustitiae illius legis quam colunt iudaei sed iustitae fidei; si enim ex lege haereditas cerneretur, nec ulla esset laus fidei neque unquam promissio impleretur, lex enim non solum non facit hominem dignum promissione sed potius reddit obnoxium irae Dei dum iubendo et non adiuvando vel auget concupiscentiam per quam fit transgressio vel saltem reddit peccatorem inexcusabilem. Quare melius providit Deus iustificando homines ex fide, ut iustficatio sit ex gratia Dei et non ex nobis; ideo autem secundum gratiam ad hoc ut promissio sit firma, nam si res penderet ex iustitia, ut scilicet redderetur operibus nostris et non ex gratia Dei, promissio nullam haberet firmitatem ob defectum nostrorum operum, cum autem sit ex fide, omnes qui voluerint esse filii Abrahae certissime cernent haereditatem non solum iudaei sed etiam ii qui nihil habuerint commune cum illo nisi fidem, nam coram Deo, qui fidem interioris hominis intuetur, per fidem constitutus est

omnium pater; coram Deo inquam cui tu, o romane credidisti, qui vivificat non viventia et *ex lapidibus suscitat filios Abrahae* sicut illi invalido tribuit vigorem ad gradiendum, et *vocat ea quae non sunt*, id est homines nullius praetii quales sunt gentes vocat filios Abrahae sicut eos qui sunt ab illo propagati. Huic Deo Abraham credidit vel credidit adeo excellenti fide ut mereretur fieri pater multarum gentium, ut scribitur in Gn, nam *contra spem credidit* etc, promittenti se fore patrem multarum gentium secundum illud sic erit semen tuum, fuitque eius fides illustrissima nam contra spem naturae credidit in spem divinae promissionis non attendendo ad corpus suum prae senio iam ad generandum invalidum neque ad matricem Sarae esse tam sterilem; neque haesitavit sed invaluit fide plenissime et certissime persuasus Deum esse omnipotentem. Ideo reputata est illi ad iustitiam, quod non solum propter eius laudem scribitur ut eius nomen celebretur sed etiam propter nos, ut habeamus forman et exemplar iustificationis credendo in eum qui suscitavit Dominum nostrum Iesum Christum qui mortuus est pro nostris peccatis et resurrexit, ut exhiberet nobis formam resurgendi ad novitatem vitae vel ut sua resurrectione nos ad fidem adduceret et per eam ad iustitiam. **[f.167v]**

Caput 5. Lectio 10.
Iustificati ergo ex fide

1. Planus erat sensus legendo *habemus,* ut modo habent graeca et quidam moderni, sed communis lectio est ***pacem habeamus ad Deum,*** atque ita hortatorie explicant non solum omnes antiqui latini sed etiam Origenes[80], Chrysostomus[81], Theodoretus[82], Theophylactus[83] et Chrysologus, ut notant Franciscus Lucas et concordant Ms, atque ita omnino legendum est *habeamus.* Id autem quidam intelligunt de non timenda pueriliter damnatione, ut Adamus ex similibus locis Sacrae Scripturae, nam etsi beatus vir qui semper est pavidus contra stultam luteranorum securitatem, tamen ii qui Dei bonitatem sunt experti laudabiliter quotidie magis confidunt in eo et timoris nimietatem refrenant. Pro hac explicatione facit ratio Pauli postea ubi ait *multo magis nunc iustificati in sanguine ipsius salvi erimus ab ira etc,* quod videtur dici ad augendam confidentiam et pellendum nimium timorem inferni qui aliquos bonos christianos cruciat. Nihilominus dico id non videri ad mentem Pauli cum ait *pacem habeamus,* quia non cohaeret ut ii qui gloriantur in spe gloriae et, quod amplius est, in ipsis tribulationibus, admoneantur de pellendo nimio timore, et verba Pauli sunt *habeamus pacem per Christum, per quem gloriamur etc.*

[80] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.4.* PG 14,988.
[81] CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom 9.* PG 60,467.
[82] THEODORETUS, *Interpretatio ep ad Rom, 5,1.* PG 82,95.
[83] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom, 5,1.* PG 124,399.

2. Proinde magis quadrat explicatio Theophilacti *habeamus pacem,* id est perseveremus in Dei amicitia et numquam commitamus ut ab illa cadamus, nam iis etiam qui gloriantur in tribulationibus providendum est ne cadant iuxta illud *qui stat videat ne cadat;* imo id optime cohaeret per modum rationis quasi diceret caveamus ne unquam decidamus a statu gratiae quandoquidem per illa adeo sumus divites ut gloriemur in spe gloriae et in ipsis etiam tribulationibus. No perdamos tan gran bien etc. Et fortasse illud *per Christum* est obsecrantis, quasi diceret obsecro per Christum. Quod si obiicias quorsum exordiatur ab ea exhortatione in hoc capite in quo non intendit hortari sed docere et amplificare iustificationis fructus. Respondeo id optime congruere ei qui acturus est de magnitudine boni quod est adeptus. Sicut religiosus qui inter religiosos acturus est de bono religionis aptissime et affectuosissime sic inciperet: plega a Dios que nunca perdamos tan gran bien como tenemuos. Et fortasse illud *habeamus* est optantis, quasi diceret utinam semper habeamus, vel congratulantis quasi diceret norabuena de esta paz y contento que por Cristo hemos ganado que es tal que con la tribulación crece, vel hortantis (ut dicebamus) quasi diceret habiendo alcanzado tan gran tesoro guardémosle por JesuCristo etc.

3. Deinde contextus optime a plerisque explicatur, et illa gradatio cuius eloquentiam admiratur Augustinus, 4 de doctrina christiana, c.7[84], *tribulatio patientiam operatur,* que cría paciencia, sicut dicere solemus que la guerra cría soldados valientes, *patientia autem probationem,* id est virtutis probatae experientiam, patientia enim praebet experientiam virium iustitiae seu gratiae; haec autem experientia auget spem vitae aeternae, quod optime perpendunt interpraetes. Sed dices: non in omnibus iustificatis adeo colucere splendorem iustitiae ut glorientur in tribulationibus et per eas corroborentur in spe gloriae. Respondeo satis esse ut id in provectioribus verificetur, in quibus Christi iustitia suas vires exerit. Sicut si in communi laudarem religiosos et dicerem eos esse Christi imitatores etc, non spectarem infirmiorum actiones sed quid religio valeat et in perfectioribus exhibeat, praeterquam quod Apostolus respiciebat primitivos christianos in quibus plures erant viri apostolici.

4. ***Spes autem non confundit.*** Sensus est que no deja después burlados esta esperanza a los justos, sino que sin falta les dará Dios el Cielo y los medios necesarios (scilicet nisi sua culpa cadant a iustitia) et reddit rationem, scilicet ***quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris***. Ambrosiaster[85] explicat de dilectione qua nos Deus diligit, nec displicet Adamo quia sequitur ***Deum commendare suam caritatem in nobis,*** neque satis probatur id

[84] Augustinus, *De doctrina christiana, l.4, c.7.* PL 34, 93.
[85] Ambrosiaster, *Comment in ep ad Rom, 5,5.* PL 17,94.

esse coactum ex illo verbo *diffusa est,* ut bene Sotus, quia Deus dicitur suan diffundere bonitatem id est ostendere et communicare. Dico tamen etiam in eo modo loquendi evidenter constare ex ipso textu eam ostensionem seu diffusionem dilectionis qua Deus diligit iustos referri ad effectum quem in eorum cordibus operatur per Spiritus Sancti donationem. Unde quod sequitur *Deum commendare suam caritatem* non pertinet ad probandam eam caritatis diffusionem, quia diffusio est in cordibus et illa commendatio est in ipsa Christi passione. Imo probat diffundi in nostris cordibus dilectionem Dei ex eo quod nos Deus adeo dilexit quod moreretur pro iniustis, sed hoc adducit ad probandum quod iustificati salvi erunt ab ira, ut patet consideranti textum. Sive ergo dilectio Dei sumatur active sive passive utrovis modo idem est sensus et de utraque dilectione intelligitur, scilicet que amándonos Dios ha puesto dentro de nuestra alma prenda de la gloria que es su gracia y caridad y Espíritu, etc. Sic Augustinus, Chrysostomus[86] et optimi quique interpraetes. Et est optima ratio que no les burlará la esperanza, porque tienen prenda y arras de lo que ella les promete. Praeterea *diffussio* quibusdam plus est quam *infussio* graciae respiciendo ad viros apostolicos. Quomodo vero donetur iustis Spiritus Sanctus absque ullo peculiari illapsu, quem fingit Magister, id scholasticis relinquo. **[f.168]**

5. ***Ut quid enim Christus etc.*** (aliter modo graeco §τι γαρ sed noster legit εις τι γαρ cum interrogatione.) Non continuat eandem probationem, meo iudicio, sed addit aliam rationem ad probandum id quod dixerat quod spes non confundit iustos, atque ita subintelligenda videtur coniunctio *praeterea* aut alia similis. Deinde ratio satis perspicua est et magis in constructione; nota tamen varias expositiones illarum vocum ***secundum tempus*** et ***in vita ipsius***. Et quomodo gradatim eosdem appellat ***infirmos, peccatores*** et ***inimicos*** Dei.

6. ***Non solum autem sed et gloriamur in Deo.*** Quidam accipiunt quasi diceret non solum gloriamur in tribulationibus sed etiam in Deo. Quod si dicas plus videri gloriari in tribulationibus propter Deum quam gloriari in Deo, id est in Dei amicitia quia summa gloria amicitiae est pati pro amico. Respondeo gloriationem in tribulationibus adductam esse ad confirmationem spei, nam ait iustos gloriari in tribulationibus *propter spem,* spes autem pertinet ad amorem concupiscentiae, sed gloriari in Deo omnino pertinet ad amorem amicitiae eius qui ita adhaeret Deo et per consequens ita fit unus spiritus cum eo ut in gloria et beatitudine Dei glorietur ac si esset proprium bonum. Altissima certe philosophia perfectae caritatis sed nescio

[86] J. CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom, hom 9.* PG 60,468.

an sit admodum ad mentem Pauli in praesenti, et salten non videtur illa esse constructio quasi diceret non solum gloriamur in tribulationibus sed etiam in Deo quia sero coniungeret orationem cum eo quod multo antea dixerat. Proximius et simplicius est iustificatos non solum certa ratione confidere quod liberabuntur ab ira quam per peccata prioris vitae meruerant sed etiam gloriari in Dei benevolentia utpote qui per Christum sunt reconciliati, quasi diceret non solum habebimus Deum non iratum iudicem sed etiam amantem patrem quantumvis hactenus fuerimus sceleribus et flagitiis cooperti.

7. ***Propterea.*** Non satis facile apparet quomodo haec coniunctio *propterea* nectat praecedentibus subsequentia quia hactenus amplificavit felicitatem eorum qui per Christi fidem iustificati sunt, modo vero incipit quasi novum tractatum de infelicitate cui ante iustificationem homines subiacebant et de eius miseriae in primordiis. Vide ergo quam male cohaeret huiusmodi oratio: quia magna est iustorum felicitas, propterea per unum hominem peccatum intravit in mundum et similiter mors. Adamus putat suplendum quasi diceret propterea veniamus ad primordia tabis per Christum sanatae, et statim apte sequitur per unum hominem peccatum intrasse in mundum etc, sicut per unum Christum venit iustitia et per iustitiam vita. Iste nexus meo iudicio durissimus est, et neque suplendo potest aptari textui quia non ait sic per unun hominem peccatum intravit, quo forsam modo supleri posset altera pars, quasi diceret sicut per unum Christum venit iustitia, sed ait sicut per unum hominem etc, unde ne sermo esset inabsolutus, quidam intellexere sicut peccatum intravit in mundum, sic et mortem intrasse post peccatum. Nam aliquando *et* valet idem quod *et ita* ut ibi *fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra.* Sed ista explicatio Erasmi[87] et Ganeii valde frigida est ut bene Sotus probat, praeterquam quod illa dictio *propterea* omnino postulat alium nexum.

8. Dico ergo, in sequenti parte capitis agi de bonis per Christum allatis per comparationem ad mala quae per primum parentem causata sunt, et quod ait Apostolus est per Christum nos consequi iustitiam et vitam aeternam ad eum modum quo per Adam incidimus in peccatum et mortem, nisi quod plenior et abundantior est Christi salus quam fuerat damnum Adami. Hunc esse Pauli scopum omnes boni interpraetes vident et ipse textus clamat; quo supposito nota illam vocem *propterea* referendam esse potius ad applicationem comparationis quam ad ipsam comparationem; et hac ratione aptissimus erit nexus nam cum hactenus amplificaverit Paulus iustificatorum felicitatem, ex ea infert Christum nobis profuisse sicut nocuerat Adam, et multo magis.

[87] Erasmus Roterd., *In ep ad Rom, c.5,12.* Oper omnia, Lugduni 1705, t.6, col.584.

Contextus ergo est Christus pro nobis mortuus est et per ipsum salvi erimus ab ira et gloriamur in Deo, proptereaque, quapropter, Christus est nobis ad felicitatem qualis fuerat Adamus ad calamitatem, imo longe ille feliciter quam iste calamitosus.

9. Similis locus est 1Cor 15, ubi disserens Apostolus de resurrectione mortuorm subiicit *Christus surrexit a mortuis primitiae dormientium quandoquidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum,* id est quoniam sicut per hominem mors et sicut in Adam omnes moriuntur etc. In praesenti tamen affert difficultatem quod videatur Apostolus relinquere orationem mancam et incoatam nam posuit comparationem et non subiecit statim applicationem. Respondent aliqui eam esse suplendam totidem verbis quasi diceret sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, **[f.168v]** quae in omnes homines pertransiit etc, sic per unum Hominem Christum iustitia intravit in mundum et per iustitiam vita, atque ita in omnes homines vita pertransiit in quo omnes iustificati sunt; quod etiam haeretici vident non debere intelligi quantum ad efficaciam sed quantum ad sufficientiam, si in Christo renascantur. Sed dices: cur non expressit Paulus eam applicationem comparationis? Respondeo: imo expressit sed pluribus per hyperbaton ut solet interiectis ex rerum abundantia, et non adeo plane quod attinet ad modum dicendi, nam qui dixerat sicut per unum hominem etc debebat plane subiicere sic per alium etc et solum dixit Adam fuisse formam seu figuram Christi, sed non sicut delictum etc et praeterea repetita comparatione propter longum hyperbaton, igitur sicut per unius delictum sic et per unius iustitiam.

Lectio 20
per unum hominem peccatum etc

1. Potissimum dubium hic est an Paulus agat de peccato originali vel de actuali. Et Augustinus quidem et Concilium Milevitanum acriter contendunt sermonem esse de originali, sed huic expositioni non solum Pelagiani, ut Pseudohieronymus[88], sed catholici etiam nonnulli, adducentes pro se non sine occasione Origenem[89], Theodoretum[90], Ambrosiastrum[91], Oecumenium[92] et Photium[93]; imo Erasmus subdubitat de sententia Chrysostomi et

[88] PSEUDOHIERONYMUS, *Expos in ep ad Rom, 5,12.*,694.
[89] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.5.* PG 14, 1005s.
[90] THEODORETUS, *Interpretatio ep ad Rom, 5,12.* PG 82,99.
[91] AMBROSISIASTER, *Comment in ep ad Rom, 5,12.* PL 17,96.
[92] OECUMENIUS, *Comment in ep ad Rom, 5,12.* PG,415.
[93] PHOTIUS, *In ep ad Rom, c.5, v.19.* PG 101.1234.

Theophylacti[94], sed immerito nam plane ii sunt cum Augustino, quem omnes fere latini sequuntur; imo postea videbimus Origenem et forsam alios id ipsum sentire.

2. Veniam ergo ad contextum verborum Pauli, et prius supponamus aliqua quae sunt omnino certa circa quasdam voces. Primo ergo nota ex omnibus contra Ambrosiatrum et Pseudohieronymum[95] quod nomine *unius hominis* in praesenti non designatur Eva sed Adam, quia Paulus statim exprimit nomen Adae, et ridiculum est id quod ait Ambrosiaster Evam esse et appellari Adam.

3. Nota 21, nomine *mortis* non debere intelligi mortem animae quae in ipso pecato continetur, quia distinctio quam facit Paulus manifeste ostendit illum non solum loqui de culpa sed etiam de poena, et confirmatur quia sicut peccato opponit iustitiam sic morti opponit vitam aeternam seu immortalitatem. Illud *autem* fortasse quibusdam imposuit quod existimarunt illud in quo peccaverunt esse idem quod in peccato quo peccaverunt, quasi diceret mortem in omnes transisse in ipso peccato quo peccaverunt (como el anzuelo en el cebo), nam haec est una explicatio Augustini, ex qua videtur colligi sermonem esse de morte quae in ipso peccato continetur. Sed ex graeco constat illud *in quo* non posse referri ad peccatum quia αμαρτία est foemenini generis.

4. Nota 31: quando ait Paulus ***peccatum intrasse in mundum et mortem dimanasse in omnes,*** ex ipso contextu patere quod mundum et omnes homines opponit Christo a quo vult ut participent gratiam et vitam, quod vero nomine mundi intelligat idem prorsus quod nomine omnium hominum patet quia mortem ait intrasse per peccatum, ergo iidem sunt illi in quos intravit peccatum et mors. Quae regula universalis intelligi debet excepto singulari beatae Virginis privilegio; quamvis et illa etiam subiecta fuerit morti, quia peccavit in Adam et nihilominus divino beneficio factum est ut eam maculam non contraheret. Supposito ergo quod *mundus* et *omnes homines* idem sunt in praesenti, colligitur coactam esse illam annotationem quod peccatum non transierit in omnes homines sed solum in mundum, id est in eos qui mundano sunt spiritu, quamvis hoc tangat Origenes[96].

Nota male annotasse Pseudohieronymum[97] hiusmodi propositiones universales *omnes peccaverunt, non est qui faciat bonum, etc,* non opus esse ut

[94] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom, 5,19.* PG 124,407.
[95] Pseudohieronymus, *Expos in ep ad Rom, 5,12*. PL 30,693.
[96] Origenes, *Coment in ep ad Rom, l.5.* PG 14,1012.
[97] Psudohieronymus, *Expos in ep ad Rom, 5,12.* PL 30,694.

in singulis verificentur sed satis esse ad earum veritatem iustos fuisse paucos, atque adeo non debuisse excipi, como diríamos que en Córdoba todos son cristianos aunque hubiese cual y cual moro porque basta que a una mano, etc. Sed contra est quod ubi dicitur *non est qui faciat bonum* additur etiam *non est usque ad unum;* praeterea eiusmodi testimonia supra **[f.169]** sunt allata ab Apostolo ad probandum omnibus esse necessarium opus redemptionis, ergo omnino loquitur de iis omnibus qui non confugerunt ad Christum per fidem, nemine prorsus excepto, quia alioqui non probat mihi esse necessariam. Vide c.3, lect.1, n.9. Et similiter in praesenti comparat gratiam Christi damno Adae, ergo intelligit quod sicut Christus quantum est ex se omnibus attulit salutem et vitam, ita Adam omnibus attulit peccatum et mortem, in qua universalitate nulla fingi potest exceptio, imo neque in beata Virgine si loquamur quantum est ex parte Adae.

6. Deinde ut propius accedamus, nota non posse negari quod Paulus agebat in hoc capite de iustificatorum felicitate per Christum allata et quod id prorsus addere volebat nunc, nimirum Christum nobis similiter profuisse sicut Adam nocuerat et multo magis. Hic est scopus sermonis in quo omnes convenimus. Sed quia prodesse et nocere dupliciter contingit scilicet per exemplum et per influxum (explica has voces) ideo illa comparatio quam facit Apostolus visa est diversas explicationes admittere. Nam vel significat primo quod sicut Adam nocuit exemplo ita Christus profuit exemplo, vel secundo, quod sicut Adam nocuit influxu ita Christus profuit influxu, vel 31, quod sicut Adam nocuit exemplo, ita Christus profuit influxu, et omitto alias combinationes, quia non sunt modo ad rem: ex ipsa autem oppositione constat quid intelligatur in praesenti per influxum.

7. Igitur primam explicationem nemo amplectitur, et merito, quia ut alia omittamus, licet Adam nobis nocuerit exemplo inobedientiae, de quo postea, et Christus maxime profuit suae perfectissimae obedientiae exemplo, non tamen praebuit se nobis exemplar in consequenda iustitia per fidem, de qua praecipue loquitur Apostolus, et omnino intendit Christum non solum iubere et hortari sed etiam sanctificare homines; unde communis Doctorum sententia sequuta est 2^{um} comparationis sensum, atque ita collegit ex hoc loco Adamum non solum suo exemplo nos ad malum invitasse sed etiam quantum erat ex se infecisse totam naturam eo quod ab illo derivatum sit peccatum originale.

8. Ab hac communi explicatione discedit Erasmus[98] et iactat se attendere ad contextum eo quod videat huius disputationis exordium aliunde sumptum

[98] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.5,13.* Opera omnia, Lugduni 1705, t.6,584.

et eius summam alio spectare et sermonis proprietatem tenoremque rationis mollius quadrare si sermo sit de peccatis actualibus et non de originali; sed ego contra spero me efficaciter probaturum ex ipso contextu communem explicationem non esse utcumque probabilem, sed omnino necessariam, quia si Erasmus illam deserit incidit in 3am, contra quam offerunt se mihi obiectiones aliquot quibus prorsus nescio respondere. Et omitto ea quae multi afferunt, scilicet particulam *per* non convenire ad significandam causam exemplarem, et non cohaerere comparationem si Christus significetur profuisse influxu sicut Adam nocuit exemplo, et si propter malum exemplum est peccatum imgressum in mundum vel in omnes homines non id debuisse tribui peccatum Adae sed peccato Evae vel daemonis qui prius peccaverant. Sed fortasse haec utcumque demorari possunt, minime vero quae sequuntur, meo iudicio.

9. Suppono ergo id qud clare patet, nempe nomine peccati et mortis compraehendi omnia mala quae ad culpam et poenam revocantur et saltem Paulus Adamo tribuit quod per illum omnes peccaverint et omnes moriantur. Sed hoc est falsum si referatur solum ad exemplum, ergo necessario referendum est ad influxum et derivationem peccati originalis. Probatur minor quia ut per aliquem vere dicar ego peccasse non satis est quod ille peccaverit et ego etiam peccem nisi eius exemplo vel sugestione ego adducar ad peccandum ita ut vere mihi noceat eius exemplum; sed exemplum inobedientiae quod nobis praebuit Adam fere neminem movit ad imitationem, ergo quamvis omnes peccent sicut peccavit Adam non tamen propterea vere dicetur peccatum per illum intrasse in omnes. Probatur minor quia experimur nos a propria concupiscentia abstractos et illectos peccare nihil minus cogitantes quam de imitando primi parentis exemplo, imo multi peccant antequam noverint aliquid de Adamo, imo si nossent et meminissent fortasse eos a peccando deterreret ea cogitatio propter vindictam Dei quae simul ob oculos ponitur. Unde propterea Adam suos filios certiores fecit suae inobedientiae quam facile potuisset eos celare si ex eius notitia periculum immineret, sed consulto voluit ipse et voluit Deus ut nosset mundus primi parentis lapsum; ergo parum aut nihil nobis nocuit exemplo, neque mediate neque immediate.et certe crediderim multo plus alios ea ratione nocuisse. **[f.169v]**

10. Sed dicet quis bene posse intelligi quomodo peccatum Adae fuerit omnium peccatorum origo sive eo quod omnes nascantur peccato originali infecti, sicut est origo eius peccati quo iustus cadit a iustitia; nam per Adae peccatum privati sumus iustitia originali atque adeo frequentibus tentationibus veluti obiecti et expositi fomitis affectibus; haec autem omnia incommoda perseverant in iis quibus dimissum est peccatum originale, ergo sublato peccato originali verissimum erat quod per Adam ingressum est peccatum in omnes.

Respondeo satis esse si concedatur ex hoc loco evidenter colligi omnes homines privatos esse iustitia originali propter peccatum Adae, quia in hac privatione multi constituunt rationem peccati originalis, quatenus per illam homo est inimicus Dei et quia, quod verius est, si peccatum originale consistit in eo quod est nasci inimicum Dei seu privari illa gratia quae per Adam erat omnibus communicanda, evidens est quod si per illum privamur iustitia originali, per illum etiam quantum est ex parte ipsius privamur gratia et amicitia Dei, nam iustitia originalis erat comes eius amicitiae quam Deus cum Adamo et cum eius genere inierat, atque ita ex eo ipso constat pueros nasci in peccato originali nisi aliquem Deus speciali privilegio liberet ut beatam Virginem.

11. Et confirmatur ex hoc eodem loco, quia alioqui falsum esset quod Paulus ait peccatum intrasse in omnes, tum quia infantes non possunt dici per Adamum incidisse in actualia, tum quia aliqui adulti et maiores natu adiuti a Deo perseverarunt sine peccato mortali actuali et omnino sermo est de peccato per quod homo sit inimicus Dei. Quod si dicas: quantum est ex parte Adami per illum omnes incidisse in actualia mortalia quia omnes per illum destituti sunt gratia et iustitia originali et per accidens esse ad hoc quod illi moriantur ante usum rationis vel quod praeveniantur per Christum gratia Dei; sicut omnes per Christum dicuntur iustificati quia quantum est ex parte ipsius omnibus attulit iustitiam licet multi sua vel aliena culpa non consequantur eam. Dico tamen ex contextu convinci non solum per Adam effectum esse ut omnes peccaturi sint si vivant et non praeveniantur nova aliqua beneficentia Dei sed etiam ante usum rationis sint inimici Dei, quod probatur tum ex dictis n.10, tum dupliciter , 11, quia mors dicitur intrasse in omnes per peccatum vel eo quod peccaveunt, sed ante usum rationis multi moriuntur, ergo ante usum rationis sunt in peccato, nisi per baptismum aut alia ratione misericorditer per Christum reconcilientur Deo. 21, quia nisi per Adam privati essent pueri gratia Dei delictum Adae proprie loquendo nihil nocuisset nobis, quia ei qui est in gratia tentationes et pericula et fomes, omnia convertuntur in bonum ita ut respectu eius non sint mala sed bona, alioqui non ea reliqueret Christus in iustificatis. Sed de hoc infra.

12. Preaterea nescio quomodo audeat Erasmus[99] seriem rationis nobis obiicere, quia dum adducitur comparatio nihil amplius optari potest quoad rationis seriem et tenorem nisi ut comparatio optime congruat, at multo melius congruit si Adam intelligatur esse principium per quod transfusum est peccatum in posteros quam si per illum dicamur pecasse eo quod illum imitamur, nec enim dicimur esse iusti per Christum eo quod illum imitemur, sed

[99] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.5,14.* Opera omnia, t.6, col.587s.

eo quod ille sit fons et origo sanctitatis a quo promanat vera iustitia. Certe haec omnia convincerent Erasmum si se posset expedire a quibusdam difficultatibus quas afferunt verba sequentia. Unde id solum nobis superest ad huius quaestionis elucidationem.

13. Igitur contra dicta obiiciet nobis primo illa verba *in quo omnes peccaverunt,* nam si sermo est de originali peccato illud *in quo* designavit Adam quod videtur durissime cohaerere et non respondere phrasi grecae. Respondeo 11, si propria phrasis graeca est *in quo,* id est *eo quod,* ut explicat Photius, Ganeius et alii, nam ¦φzø est idem quod hispanice *porque,* eum sensum admittit nostra lectio. Nam in Sacra Scriptura saepe *in* est idem quod *per,* idque optime cohaeret explicando de peccato originali, nam *mortem pertransisse in omnes eo quod omnes peccaverunt in peccato Adae* idem est quod omnes fuisse morti condemnatos eo quod omnes per Adae peccatum constituti sunt peccatores. Respondeo 21, non dissidere a graeca phrasi ut illud ¦φzø sit idem quod in Adam, quandoquidem plures graeci eo modo intellexerunt, neque dure cohaeret mortem in omnes pertransisse in illo homine in quo omnes peccaverunt, nam sensus est que en Adán en quien todos pecaron se cobró la muerte derecho contra todos.

14. Obiicit 21 Erasmus[100] illa verba quae statim sequuntur ***usque ad legem enim peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur cum lex non esset,*** vel non imputatur lege non existente, in his verbis videtur non posse **[f.170]** negari quin sermo sit de actuali peccato, quia lex nulla ratione prohibet originale, ergo in praecedentibus etiam verbis sermo erat de peccato actuali, alioqui neque cohaeret ratio neque apparet quid sibi velit illud *enim.* Et confirmatur amplius quia constat haec verba valde difficilia fuisse iis qui priora explicarunt de originali, adeo ut Augustinus et multi explicent illa verba *usque ad legem,* id est toto tempore legis, et neque ea ratione emollitur contextus. Respondeo 11, fateor verba esse difficilia sed eorum difficultatem meo iuducio non minuit Erasmus sua explicatione. Respondeo 21, si sermo sit de hominum imputatione, id est reputatione, ut multi intelligunt, bene posse illa verba de originali intelligi, ita ut prosequatur in explicatione eius quod dixerat, nempe *omne peccasse in Adam,* quia id peccatum commune erat omnibus ante legem, quamvis homines non id reputarent esse peccatum quousque per legem, id est per Moisem cognoverunt per culpam Adae nasci omnes invisos Deo et eam maculam circumcisione debere expiari. Itaque quamvis lex non prohibebat peccatum originale illum tamen manifestabat ut eius remedium quaererent.

[100] Erasmus Roterd., *In ep ad Rom, c.5,15.* Lugduni 1705, Opera omnia, t.6, col.590.

15. Respondeo 31, ex peccatis actualibus non male explicari peccatum originale tanquam principium ab effectibus, quasi diceres omnes in Adam peccasse idque ex hominum vita cognosci, nam si loquamur de statu ante legem mundus erat peccatis coopertus quamvis plerique non putarent ea ratione Deum offendi; si vero de statu legis, lex subintravit ut abundarent peccata, de quo infra. Respondeo 41, et melius, nomine peccati induci a Paulo veluti tyramnum quendam, inimicum Dei, cuius tyranni peccatores agit contra Deum quisquis est peccator, iste tyrannus idem est, sive intret in hominem per eius consensum, sive per culpam Adae, sed ait Paulus in omnes intrasse per Adamum; postquam vero in aliquem intravit omnibus iustitiae praesidiis eum spoliat et per suos satellites tyrannidem exercet, id est per fomitem et concupiscentiam; et denique contendit hominem ad temporalem primum et postea ad aeternam inferni mortem perducere. In hac loquutionis figura delicta quae peccator admittit homo postquam in eo regnat peccatum ostendunt eius tyranni potentiam. Et denique omnia pertinent ad idem corpus peccati. Non ergo loquitur Paulus praecisse de peccato originali, sed de toto corpore peccati, nam per Adam non solum ait *intrasse peccatum in mundum* sed regnasse in mundo. Sicut ergo Christus non solum est auctor primae iustitiae qua iustificatur homo sed omnium etiam graduum gratiae quae postea augentur, sic etiam Paulus Adamum facit fontem et originem non solum originalis sed etiam ad actualium, nam omnia constituunt unum corpus peccati, et pravi actus oriuntur ex malo statu, unde optime explicatur peccatum fuisse in omnes ingressum ex eo quod in omnibus *regnabat*. Bene ergo cohaeret omnes in Adam peccaverunt quia peccatum regnabat in mundo etiam ante legem; imo fortasse illud quod est omnes in Adam peccasse non solum pertinet ad originale sed etiam ad actualia, sicut iustificari in Christo pertinet ad omnem gradum iustitiae, et sic cohaeret optime textus. Et facit D. Thomas, lect.4, et ea est proculdubo mens Origenis[101] et eorum qui videntur favere Erasmo, nam quod explicant de peccato actuali cum dicitur peccatum in omnes intrasse id ipsum miscent cum corruptione totius... naturae humanae; unde qui eos attente legerit in iis ipsis verbis quae citat Erasmus inveniet coniungere peccatum originale cum actualibus quae ab illo originantur, et similiter coniungit D. Thomas. Neque possum mihi persuadere ullum interpraetem adeo fuisse caecum ut id sequatur quod Erasmus significat, nimirum per solam imitationem dici in praesenti omnes homines peccasse per Adam.

[101] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.5.* PG 14,1017s.

Lectio 30
peccatum autem non imputabatur cum lex non esset vel *non imputatur lege non existente*

1. Haec verba sunt iam fere explicata, solum moneo non videri ad rem quod quidam afferunt de aliquibus peccatis in speciali quae ante legem non videbantur esse peccata atque adeo non imputabantur, sed omnibus perpensis omnino videtur esse sensus de toto corpore peccati, ut supra dicebamus, et ait quod ante legem non imputabantur, id est non videbatur a Deo imputari ad mortem vel non reputabantur ab hominibus pro offensa Dei, paucissimi enim ante legem scriptam existimabant Deum curare res humanas et peccatis offendi, vel non videbatur peccatum a Deo omnibus imputari, no parecía que Dios estaba enojado con todos los hombres (ita ut sensus sit de peccato omnium, de quo erat sermo) id autem per legem ipse manifestavit, quia per eam testatur transgressores sibi esse invisos et tales erant omnes homines.

2. Facilior erit nexus et commodior sensus si denotemus cum Augustino et plerisque graecis illud *usque ad legem* **[f.170v]** intelligi de toto tempore legis usque ad Christum, quasi diceret en todos entró el pecado por Adán etiam usque ad legem peccatum erat in mundo, id est etiam post legem, quasi diceret que la ley no pudo vencer al pecado, solo hizo que el que antes no era tan conocido, lo fuese por la ley, nam lege non existente non imputabatur, vel non adeo imputabatur, de suerte que si la ley hizo algo más que darle a conocer, fue hacer que fuese el hombre inexcusable, y que fuese ya el pecado mayor. Itaque quod ait *usque ad legem peccatum erat in mundo sed non imputabatur* perinde est ac si diceret lex non potuit mederi peccato sed potius illud aggragavit, quia lege non existente peccatum non adeo imputatur. (Photius[102]: que antes de la ley los que pecaban no eran como Adán qui certum Dei mandatum transgressus est, sed... solum legem transgredientes. Pero después sí).

3. ***Sed regnavit mors.*** Dixerat de peccato, sequitur etiam de morte, quasi diceret neque solum peccatum sed etiam mors regnavit ab Adam usque ad legem inclusive, ut supra, id est usque ad finem legis. Deinde est duplex lectio, ut notat Augustinus, altera, mortem regnasse non solum in Adam sed etiam in eos qui in illo peccaverunt, id est in omnes posteros, quam sequitur Origenes[103] et Ambrosiaster[104]; altera, (quam sequuntur Chrysostomus[105],

[102] Photius, *In ep ad Rom c.7, v.8.* PG 101,1235.
[103] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.5.* PG 14,1029.
[104] Ambrosiaster, *Comment in ep ad Rom, 5,14.* PL 17, 98.
[105] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom, hom 10.* PG 60,475.

Theophylactus[106], Oecumenius[107] et non solum nostra exemplaria sed etiam antiquissima a tempore Augustini) mortem regnasse etiam in eos qui non peccaverunt propria voluntate, nempe infantes.

4. ***In similitudine praevaricationis Adae.*** Potest haec particula referri vel ad illud superius *regnavit mors in similitudine etc,* quasi diceret porque todos nacieron pecadores y parecidos a su padre, vel propius ad hoc *qui non peccaverunt in similitudine,* id est qui non peccarunt actualiter sicut Adam. Unde quod alii exponunt non cohaeret, nempe mortem regnasse in eos qui non peccaverunt in similitudine praevaricationis, que reinó la muerte en los que no pecaron como si pecaran, vel in eos qui non peccaverunt in similitudine praevaricationis, id est in eos qui non adeo graviter peccaverunt sicut Adam. Sed quorsum hoc? Sed dices quid est mortem regnasse. Respondet Augustinus tunc mortem regnasse quando homines moriuntur sed etiam mortui eius carcere includuntur detenti et veluti damnati.

5. Dum ait ***Adam esse formam futuri*** duplex est sensus. Vel que fue ejemplar de lo que había de ser, scilicet de todo su linaje en pecado y muerte; vel quod magis videtur ad mentem Pauli, que fue figura de Cristo en ser cabeza como él del linaje humano. Et multas proportiones vel analogias meditantur interpraetes inter Christum et Adam. (Ad Colos 2 *quae sunt umbra futurorum.*)

6. ***Sed non sicut delictum ita et donum,*** id est non tamen quadrat per omnia similitudo, quia grtia Christi plus valet in iustificando quam delictum Adae in perdendo; si enim per unius Adae inobedientiam omnes ab eo propagati reatum mortis incurrerunt abundantior erit gratia quae a Christi gratia derivatur, ut non solum resarciat damnum Adae sed etiam adducat secum exuberantia Dei dona. Quod vero ait gratiam Christi in plures abundasse non sic intelligas quasi plures sint per Christum iustificati quam per Adamum damnati, quia illud *plures* non accipitur comparative, ut patet ex graeco sed loco positivi, atque ita *plures* est in multos.

7. ***Et non sicut per unum peccatum vel peccantem ita et donum,*** id est non eodem prorsus modo venit donum sicut ingressa est mors per peccatum Adae. Nam iudicium mortis processit ex uno Adae delicto in multorum condemnationem, atque ita, ut Christus tantumdem prodesset quantum Adam nocuerat satis erat si ab illo uno Adae delicto nos iustificaret, amplius autem efficit, quia donum gratiae Christi non solum progressa est ex uno sed etiam

[106] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom, 5,14.* PG 124,403.
[107] OECUMENIUS, *Comment in ep ad Rom 5,13.* PG 118,419.

ex multis delictis in iustificationem, id est non solum iustificat ab illo delicto sed etiam a multis quae a posteris Adae sunt addita et cumulata. (Perpende que el mal que nos hizo Adán no es más mal que el de un pecado, pero es cosa extraordinaria que la gracia de Cristo nullo vincitur peccato).

8. ***Si enim unius delicto*** per eum regnavit mors, multo magis per Iesum Christum regnabit vita accipientibus hominibus abundantiam gratiae et donationis et iustitiae ut regnent in vita, vel ut vita in eis regnet. ***Igitur sicut per unius delictum*** pervenit malum in omnes in condemnationem, sic per **[f.171]** unius iustitiam derivatur bonum in omnes homines in iustificationem vitae. Quia quamvis peccato originali addiderint multa peccata abundantior tamen est Christi salus quam Adae calamitas. (Vide Fr Luis de León in id nomen *Princeps futuri saeculi.*)

Quod sequitur in textu perspicuum est et optime omnes.

Constructio Capitis 5

1. Justificati ergo ex fide feliciter perfruamur eiusmodi iustitia et pace erga Deum, Christo semper nitentes per quem nobis accedere licuit ad tantam felicitatem, nempe ad gratiam quam posidentes possumus stare et perseverare in illa, et gloriamur sperantes gloriam filiorum Dei, imo habentes eam gratiam in ipsis etiam tribulationibus gloriamur scientes quod tribulatio alit patientiam, patientia vero generat virtutis probatae experientiam, experientia autem haec fovet spem vitae aeternae. Haec vero spes non pudefacit nec frustrat iustos, iam enim habent in semetipsis pignus et arrabonem futurae felicitatis. Nam charitas Dei diffusa est in eorum cordibus per Spiritum Sanctum qui datus est illis. Quare certo certius conservemus quod speramus. Et confirmatur nam ad quid aliud Christus definito tempore pro nobis mortuus est quando adhuc eramus infirmitate et impietate peccatorum obligati. Si ergo pro nobis mortuus est cum adhuc peccatores essemus, multo igitur magis postquam iustificati sumus in sanguine ipsius per ipsum salvi erimus ab ira Dei quam nostra peccata postulabant, neque solum confidimus salvos nos fore ab ira Dei sed etiam gloriamur in illo tanquam in patre amantissimo, idque per Christum per quem sumus reconciliati ; quapropter sic per Christum iustificamur sicut per Adam constituti sumus omnes peccatores et mortis rei, nam ab Adam derivata est mors in omnes, eo quod omnes oriantur subiecti tyramnidi peccati, neque huic malo potuit mederi lex nam etiam usque ad totum legis tempus peccatum regnabat in mundo, imo vero ante legem non adeo imputabatur hominibus quod eius tyranni peccantes agerent contra Deum, sed regnum mortis in omnes ab Adam usque ad Christum, etiam in pueros qui nondum imitari potuerunt Adam ostendit omnes sive ante legem

sive post illam oriri in peccato, et in eius similitudine referre suum parentem Adamum qui fuit typus eius secundi Adami qui futurus erat. Non tamen quadrat in omnibus ratio figurae quia abundantior est Christi gratia quam calamitas per Adamum invecta et iudicium mortis processit ex uno delicto in condemnationem multorum, gratia auten Christi non solum iustificat ab illo delicto sed etiam a multis aliis quae ab haeredibus Adami sunt addita et cumulata. Si enim mors regnavit per unum, multo magis per Christum regnavita vita accipientibus hominibus abundantiam gratiae et donationis et iustitiae ut regnent in vita vel ut vita in eis regnet. Igitur sicut per unius delictum derivatum est malum in omnes in condemnationem, sic per unius iustitiam derivatur bonum in omnes in iustificationem vivificantem. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi ita et per unius obeditionem iusti constituentur. Quod si roges quid effecerit lex si iustia est allata per Christum. Respondeo legem id effecisse ut abundaret delictum, et tunc gratia Christi superabundavit; ut deinceps regnet gratia Christi iustificans in vitam aeternam sicut hactenus regnavit peccatum deducens ad aeternam mortem.

[f.171v]

Circa Caput 6um

1. Nota in hoc capite plures nomine peccati intelligere fomitem dum Apostolus contendit non esse serviendum peccato. Et quidem perinde est non servire fomiti peccando et non servire peccato, sed multae phrases non permittunt ut peccatum sit fomes, nam initio capitis ait non esse manendum in peccato et non esse vivendum in illo : quod omnino videtur accipi ea ratione qua nostri concionatores dicunt que no hay cosa peor que estarse y vivir en pecado mortal. Haec autem phrasis duo includit: alterum est velle adhuc iacere in illo squalore, et alterum nova semper peccata multiplicare, nam peccatum quod per poenitentiam non deletur, semper aliud et aliud secum trahit, quod optime intelligitur ex illa tyrannide quam supra dicebamus c.5, lect.2, n.15, ubi etiam patet quid sit servire peccato intelligendo nomine peccati non fomitem sed id quod sonat, quamvis qui servit peccato eo ipso serviat fomiti, nam in illa tyrannide fomes est quod aiunt los pies y manos del pecado, y cuando el hombre está en gracia, como el fomes queda sin amo, acuerda de servir a la virtud, aunque es menester castigarle porque el mal amo le tenía hecho a malas mañas. (Eodem fere modo cuando el hombre está en pecado la ley sirve al pecado).

2. ***Mortuum esse peccato.*** Ter accipitur apud Paulum, nam Christum ait mortuum esse peccato, id est que murió para el pecado, id est para destruirle.

Praeterea interim dum homo iacet in peccato ait mortuum esse peccato ***cum essemus mortui etc,*** scilicet quia per peccatum amittit homo vitam gratiae, et, tandem eos qui iustificati sunt ait mortuos esse peccato, eo modo quo dicimus que los buenos religiosos han muerto al mundo y al amor propio, et sic loquitur in praesenti. Et sermo est de omnibus iustificatis suo modo, quamvis Cajetanus[108] videatur id accommodare iis solum qui abundantiorem gratiam recepere; nec enim cuiuscumque est quod aiunt estar muerto al mundo, ut norunt viri spirituales, et facit fortasse series argumentationis apostolicae nam ut probet etiamsi gratia superabundaverit ubi abundavit peccatum, inde tamen non colligi quod liceat peccare, appositissimum est si dicat eam gratiae superabundantiam potius efficere ut homo sit iam omnino mortuus peccato, atque adeo, non solum ut non debeat sed quodammodo ut non posit amplius peccare, sed manifeste Apostolus loquitur de omnibus baptizatis, ait enim *quicumque baptizati sumus ,* atque ita de omnibus iustis intelligendum est quod ait mortuos esse peccato, aunque en esto hay grados como los hay en la abundancia de gracia pero todos la reciben abundante. (*Quomodo adhuc vivemus in illo*: pondera).

3. ***Baptizati in Christo,*** es por medio de Christo vel in Christum ut graeci legunt para ser cristianos, baptizati ut in Christo cooperemur. Omnes ergo ait baptizati sumus in morte Christi, significantius in graeco in mortem Christi, que el bautizarnos es como arrojarnos en el mar de la sangre y muerte de Cristo para morir allí al pecado, ***consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem*** porque para esta muerte nos zambullen debajo del agua a imitación de la sepultura de Cristo ut ***ambulemus*** deinceps ***in novitate vitae quomodo Christus in nova vita surrexit a mortuis per gloriam Patris,*** id est para gloria del Padre (nam *per* et *propter* confunduntur ut supra vidimus).

4. ***Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius simul et resurrectionis erimus.*** Constat inter interpraetes ex graeca phrasi *complantati* hic poni pro *incisione;* sensus ergo est que si nos engerimos con Cristo en semejanza de muerte es para engerirnos con Él en semejanza de vida, vel que si nos engerimos en su muerte también nos hemos de engerir en su resurrección. **[f.172]** Elegantissima certe accommodatio ad novam vitam eius qui peccatis renuntiavit per Christum.

5. ***Hoc scientes.*** Hoc est haciendo cuenta que engiriéndonos en la Pasión de Christo ***vetus homo noster simul crucifixus est,*** aquel viejo, el que yo era quedó allí crucificado y muerto ***ut destruatur corpus pecati;*** ita ut quamvis ego adhuc videam corpus meum vivum, pero otro cuerpo que estaba dentro

[108] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, c.6, v.1.* Lugduni 1639, p.28.

de ese con sus manos y pies y cabeza etc, ese es el que ha de quedar destruido, y ese estaba tan apoderado de mí que digo que ese era el yo antiguo. Nota etiam alia phrasi dici veterem hominem sicut modo dicimus cristiano viejo por la origen antigua. Vide c.3, lect.4, n.3, fine.

6. ***Qui enim mortuus est iustificatus est a peccato,*** id est porque el que ha muerto al pecado ya está libre de él, no le debe nada, (tiene justificadas sus cuentas y recibido el fin y quito). ***Si autem mortui sumus cum Christo*** y si allegándonos a Cristo hemos muerto al pecado, ***credimus quia simul etiam vivemus cum illo,*** confiamos en que nos dará gracia para vivir sin tornarnos a apartar de Él o sin tornar a mirar, de la manera que Él vive ya vida inmortal, nam mors illi ultra non dominatur.

7. ***Quod enim mortuus est peccato mortuus est semel, quod autem vivit vivit Deo.*** Nota hanc esse legitimam lectionem et distinctionem ut multi probant bene, sensus autem est que el morir Cristo fue para el pecado, y el vivir es para Dios, id est que su muerte fue para darla al pecado, y para eso basta una vez, pero su vida como es para gloria de Dios, nunca se ha de acabar, y así nosotros no hemos de querer caer y levantar muchas veces sino morir de una vez al pecado, et deinceps semper vivere ad Dei gloriam, ***ita et vos existimate,*** habeis de hacer cuenta que ya estais de una vez muertos al pecado, etc. (Alia lectio *qui enim mortuus est etc.* Nosti, et bene Erasmus[109]).

8. ***Sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato.*** Dixerat non esse obediendum peccato sive concupiscentiae, addit modo non esse illi membra corporis exhibenda tanquam arma iniquitatis. Unde communis explicatio in oboedientia intelligit interiorem consensum, in exhibendis membris exteriorem exequutionem. Sed contra est quod nomine obedientiae omnino compraehenditur exterior exequutio, et probatur ex ipso contextu, ait enim ***non ergo regnet peccatum in vestro corpore ut obediatis concupiscentiis eius,*** ergo sermo est de obedientia per quam peccatum regnat in corpore, ergo de obedientia non solum interiori sed etiam exteriori. Praeterea si aliquis praecipiat duo, alterum ut non obedias Petro, alterum ut neque illi exhibeas arma, ipsa loquutionis forma postulat ut primum non includatur in secundo, ergo cum Paulus ait *non obediatis peccato sed neque illi exhibeatis arma,* opus est ad seriem rationis ut exhibere arma non sit obedire omnino sed aliud minus; sed exequi peccatum est illi omnino obedire, ergo aliud intendit Apostolus.

9. Sensus ergo legitimus meo iudicio facile intelligitur attendendo ad vim singularum phrasium. Nam si peccatum in me regnat et ego illi obedio,

[109] ERASMUS ROTERD., *In ep ad Rom, c.6,11.* Lugduni, 1705, Opera omnia t.6, col.594.

hoc est prorsus me esse illius tyrannidi subiectum, at vero *exhibere illi arma* contingit saepe sine ea subiectione et servitute. Sicut multo gravius est deficere a christiana religione et ad turcas se recipere ad belligerandum contra christianos sub eorum obedientia, quam arma illis vendere et exhibere por particular interés de codicia etc, quamvis hoc etiam sit abominabile scelus. Aliud ergo est palam velle obedire peccato, et aliud por codicia de regalo ministrare illi arma. Et certe qui genio nimis indulget, quamvis alioqui id non sit peccatum mortale, aut fortasse etiam qui periculis incaute se obiicit, ipse praebet inimicis arma contra se, atque ita deterret Paulus christianos a nimia indulgentia, que no se regalen ni se den a pasatiempos etc, y da para esto en pocas palabras dos razones fortísimas. Altera es que miren que eso es como dar armas a los moros y turcos, quod est veluti crimen lesae maiestatis, altera est que es darles **[f.172v]** no cualesquier armas sino darles por armas su mismo cuerpo del cristiano, sus pies y manos. Perpende etiam hic quomodo possit concionator fulminare contra illas vel illos qui se lascivius ornant nam se ipsos faciunt arma peccato, quod est gravius quodammodo contra Deum quam contra... si praebeas illius hostibus arma. Discurre per quinque sensus et per linguam.

10. ***Exhibete menbra vestra arma iustitiae Deo,*** scilicet con templanza y penitencia ut patet ex dictis. Item honestate et sanctis sermonibus. Et facit illud ad Ephesios, 6, ubi Paulus armat militem christianum et quod ait *armaturam* Deo est in Dei obsequium vel Deo, id est quibus Deus pro nobis militet nam ipsum etiam Deum armat similiter Is, c.59[17]. sicut Paulus militem christianum. Perpende quam sit gloriosum ser armero de Dios.

11. ***Peccatum enim vobis non dominabitur, non enin estis sub lege sed sub gratia,*** quasi diceret tened ánimo y confianza en esta guerra, que no podrá contra vosotros el pecado, y la gran razón de esta confianza es que no estamos todavía en el tiempo de la ley sino en el de la gracia, en que Dios la da abundantísima. De hoc infra latius c.7. Interim perpende christianorum felicitatem et quam sit ignavus qui hoc tempore vincitur. Deinde contextus est per se facillimus. Nam iterum proposita obiectione an liceat peccare eo quod iam non simus sub lege, resistit vehementer Apostolus, et describit miseram servitutem eius qui obedit peccato, nam eo ipso est mancipium crudelissimi tyranni. Deinde agit gratias Deo qui nos per Christum ab ea captivitate liberavit, et ait quod fuistis servi peccati, obedistis autem, id est, quod cum prius essetis servi peccati obedistis, os rendisteis después ex corde con entendimiento y voluntad in eam formam doctrinae in quam traditi estis a esta nueva ley a que Dios os traspasó por su misericordia.

12. ***Liberati autem a peccato servi facti estis iustitiae,*** y así no podéis (sic enim loquimur) dejar a vuestro amo, y obedecer a su enemigo. ***Humanum dico,*** quasi diceret possem ego a vobis iure optimo exigere quod Baruch c.4[28] exigebat, scilicet *sicut fuit sensus vester ut erraretis a Deo, decies tantum iterum convertentes requiretis eum,* pero propter infirmitatem carnis vestrae, porque sé que sois hombres y flacos como de carne, postulo quid humanum, id est facilius, hacedero, y es que ***sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem ita nunc exhibeatis ea servire iustitiae in sanctificationem.*** Repetitio haec eiusdem vocis vel duplicatio est quod hispane dicimus de una maldad en otra, de una virtud en otra, et simile est illud ibunt de virtute in virtutem.

13. ***Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae.*** Había dicho que pedía que continuásemos siempre la justicia yendo siempre de bien en mejor, eo modo quo cum eramus peccatores continuábamos el pecado yendo siempre de mal en peor sin interrupción, pues que entonces cum servi eramus peccati liberi eramus a iustitia, no teníamos que ver con ella ni la obedecíamos en nada, eo modo quo mancipium Petri liberum est omnino ab obedientia Francisci.

14. Tandem comparat utramque servitutem ex illarum fructu. De haber obedecido al pecado el fruto es ***erubescere,*** viéndome justamente condenado a muerte, y *erubescere* etiam post remissionem culpae viendo a donde iba yo a parar. ***Nam finis illorum mors est***. Pero del servir a Dios el fruto es bastante a santificar y el paradero la vida eterna. ***Stipendia enim peccati mors,*** porque el sueldo que da el pecado es la muerte, et significat etiam nomen stipendii id esse omnino debitum. Gratia autem Dei vita aeterna. Pero la medida a que Dios nos encamina es la vida eterna. Hic optime philosophantur interpraetes cur Paulus non dixerit id quod sermonis consequenti videbatur postulare scilicet stipendia autem Dei vita aeterna, id quod etiam verissimum est, sed voluit Paulus suo divino ingenio obiter nos ammonere id stipendium esse etiam gratuitum quia gratis nobis tribuit Deus id propter quod digni sumus vita aeterna, item porque paga más de lo debido.

(Sigue comentario c.71)

Archivo Teológico Granadino 74 (2011) 273-468

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Francisco Javier, San

Arcelus Iroz, Pilar – Ruiz Gomar, Rogelio, *La devoción a San Francisco Javier en México,* Gobierno de Navarra, Pamplona 2006, 313 p. ISBN 84-235-2879-0

«El libro que, como fruto del trabajo investigador de muchos años, presenta ahora Pilar Arcelus, nos da cuenta certera y detallada de la importancia que la figura de Francisco de Javier ha tenido y tiene en la historia, la cultura y la realidad actual de la nación mexicana», leemos en la presentación del libro.

Los dos primeros capítulos presentan una breve semblanza de San Francisco Javier y narran la llegada de los jesuitas a la Nueva España y su expansión por el país. Son una oportuna introducción al estudio sobre la devoción a San Francisco Javier en aquellas tierras, ya que «fueron los jesuitas quienes difundieron intensamente su devoción en los siglos XVII y XVIII». El capítulo tercero traza una breve historia de nueve colegios, fundados por los jesuitas, puestos algunos bajo el patrocinio del santo, y en los que en todos ellos se fomentó su devoción. Pero esta devoción la extendieron también los jesuitas en sus fundaciones en tierras de misión, en Sinaloa y Chihuaha, como nos informa el capítulo cuarto.

El quinto capítulo detalla la actividad propagadora de la devoción a San Francisco Javier, que llevaron a cabo dos misioneros navarros: su pariente cercano, Martín de Azpilcueta y Juan Rogel. El capítulo sexto narra la fundación y vida de la misión jesuita de San Francisco Javier en Viggé, Baja California; y el séptimo la actividad apostólica, allí también, del P. Eusebio Kino y la gran devoción que profesaba al santo.

En todas esas ciudades y misiones se celebraron con grandes fiestas religiosas la beatificación y la canonización de San Francisco Javier; con esta ocasión algunos ayuntamientos lo nombraron "patrono jurado"; se esculpieron imágenes y se pintaron cuadros del santo, y comenzaron a celebrarse "nove-

nas", nueve días, y "decenas" de viernes en su honor; nos informa de todo esto el capítulo octavo. También se fundaron congregaciones dedicadas a su culto, obras pías y cofradías; las presenta el capítulo noveno. Especial capítulo, el décimo, merece la cofradía de Aranzazu, de vascos y navarros y descendientes de ellos, en el colegio de San Ignacio de la ciudad de México.

Pero también se colocaron bajo el patrocinio de San Francisco Javier haciendas y ranchos, hospitales y barcos, como leemos en el capítulo once. Con el nombre del santo se fundó la Obra de los Catecismos de San Francisco Javier, cuya historia narra el capítulo doce. De la fundación en México de universidades jesuitas y su expansión, y la celebración en ellas del año jubilar del santo, 500 años desde su nacimiento, nos informa el capítulo trece. El capítulo catorce aporta datos sobre los institutos misioneros de Xaverianos y de Xaverianas y de la Institución Xaveriana, y su presencia apostólica en México.

El capítulo quince presenta a los poetas y escritores, que han ensalzado la figura del santo, y a cinco pintores que han plasmado en sus cuadros el retrato del San Francisco Javier. En capítulo último es un estudio de Rogelio Ruiz Gomar, *San Francisco Xavier en la pintura de la Nueva España, Primera aproximación*; en compañía de bellas reproducciones de esas pinturas recorre los diversos tipos de escenas en las que aparece el santo. Cinco interesantes documentos figuran como anexos en el libro. Lo cierra una bibliografía especializada.

Esta obra fue, y sigue siendo, un devoto y destacado homenaje del pueblo navarro, de sus autoridades e intelectuales, al navarro San Francisco Javier.

Ignacio de Loyola, San

D'ASCENZI, VICENZO, *Ignazio di Loyola Uomo di frontiera tra la chiesa e il mondo,* Edizioni Messaggero Padova 2009, 192 p. ISBN 978-88-250-2037-3. €: 12.

Son muy personales las características de esta biografía y estudio sobre San Ignacio de Loyola que nos ofrece el autor. Con unos pocos apuntes de la historia contemporánea del santo introduce la primera parte, *De caballero a peregrino,* y luego en sus cinco primeros capítulos traza la biografía del santo con textos del ignaciano *Diario del peregrino*, enlazados con breves explicaciones del autor. En los capítulos restantes completa la biografía de san Ignacio seleccionando datos que revelan facetas características de su personalidad y espiritualidad: lo presenta como leader estratégico, expone sus relaciones sociales y con los hebreos, su actividad pacificadora, catequética y formadora de religiosos con métodos innovadores. Presta atención también a sus *Ejercicios espirituales*, a su tarea legisladora, a su epistolario; subraya su muerte en soledad. Concluye indicando dos tareas que san Ignacio ha dejado a los jesuitas: ser y formar líderes responsables, y afrontar el mundo cambiante con la inculturación en él. Un curioso apéndice indica los kilómetros que Ignacio recorrió a pie, más de diez mil.

En la segunda parte encontramos algunas indicaciones bibliográficas y la entrevista que Karl Rahner fingió tener con él en 1978. En la parte tercera, *Profundización e investigación*, sólo encontramos un breve glosario y una cronología de su vida. En el centro del pequeño volumen se ofrecen ocho páginas con reproducciones en color de lugares, imágenes y personas relacionadas con san Ignacio, y algunas imágenes suyas.

Juan de Ávila, San

Entre todos, Juan de Ávila. Elogio al Santo Maestro en el entorno de su proclamación como Doctor de la Iglesia Universal, María Encarnación González Rodríguez (ed.) Estudios y Ensayos BAC Espiritualidad, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 272 p. ISBN 978-84-220-1528-4.

La postuladora de la Causa del Doctorado de San Juan de Ávila explica en la presentación del libro su simpático y afectuoso origen. Con gran rapidez recibió la respuesta afirmativa de colaborar de parte de los que invitó a escribir unas breves notas sobre el santo, obispos, historiadores de la época y del santo, etc.; así ha reunido cuarenta y nueve breves artículos, en su mayoría de cinco o seis páginas. Por indicar algunos destaco los escritos por los obispos Antonio Algora, Carlos Amigo, Juan José Asenjo, Demetrio Fernández, Santiago García Aracil Ramón del Hoyo, Juan del Río, y por los jesuitas, Matías García, Rogelio García Mateo, Antonio Navas, Manuel Ruiz Jurado. Los temas tratados son muy variados, aunque todos tienen su valor de recuerdo de datos históricos o de reflexión y vivencia personal.

Al principio encontramos en el libro los datos biográficos del santo, la lista de sus obras y las referencias bibliográficas. Como indica la editora este libro es «una obra de colaboración, nacida del reconocimiento, el afecto, la admiración e incluso el seguimiento del Maestro Ávila».

Juan de la Cruz, San

McGreal, Wilfrid, *Juan de la Cruz.* 2ª edición, Herder, Barcelona 2010, 109 p. ISBN 978-84-254-2733-6.

Piensa el autor que «el mensaje y la visión de la vida de san Juan de la Cruz todavía pueden tener auténtica significación para nuestros contemporáneos. Sus poemas, nacidos de la oscuridad y la tragedia personal, por más que expresen una sensación de pérdida, también son un descubrimiento de Dios en medio de las penalidades».

Presenta en el capítulo primero el entorno nacional y religioso del santo: y los datos más relevantes de su vida: su infancia nada fácil, sus estudios, su ingreso en los carmelitas, la influencia que recibió de Santa Teresa de Jesús, su actuación en la reforma carmelitana, su encarcelamiento, sus últimos años en Granada y en Úbeda.

Analiza en el capítulo segundo las características de su poesía y de su mística, y compara esa poseía con la poesía de la Biblia; estudia especialmente su *Noche oscura*, su *Cántico espiritual*, su *Llama de amor viva*. Pondera el autor cómo el amor erótico proporciona al místico imágenes y un lenguaje para expresar la relación entre lo divino y lo humano, y afirma que el místico quisiera que la gente otorgara un alto valor a la intimidad sexual, y que la apreciara como la forma más elevada posible en la cual la totalidad de la persona debería afirmarse y enriquecerse.

En el capítulo tercero estudia las cuatro grandes obras en prosa del santo, «que nacieron como comentarios a sus poemas, aunque lo que en realidad ofrecen es su manera de alcanzar la unión con Dios». Analiza las "noches", el conocimiento místico, el matrimonio espiritual. Añade una breve presentación de las 33 cartas que de él se conservan.

El cuarto capítulo extiende al siglo XX las reflexiones sobre la realidad de Dios, las negaciones, la vía de la noche, la cercanía de Dios; entre sus conclusiones leemos que «quizás una de las grandes contribuciones para los tiempos actuales de maestros como san Juan de la Cruz podría ser el hecho de que, si permitiéramos que en las personas creciera la confianza amorosa de Dios y la experiencia incondicional del amor, los hombres y mujeres confiarían más en la posibilidad de alcanzar una relación amorosa plena».

En el último capítulo trata de la dirección espiritual en el santo y la contrasta con la psicología contemporánea y la experiencia. Una de sus conclusiones es: «El director espiritual del siglo XX, que dialoga con quienes trabajan con terapias centradas en el usuario, quisiera dirigirse al mundo de las ciencias de la conducta y pedir que ese mundo tomara nota de sus hallazgos».

Al final sugiere la lectura de ocho libros ingleses; al principio ofrece una cronología de la vida del santo y de relevantes acontecimientos coetáneos.

Lutero, Martín

Martin Luther - Biographie und Theologie. Herausgegeben von DIETRICH KORSCH und VOLKER LEPPIN. SMHR 53, Mohr Siebeck 2010. ISBN 978-3-16-150454-9.

Informan los editores de este volumen de artículos que su origen está en una sesión que ambos organizaron del 23 al 25 de marzo 2009 en los locales de la universidad Philipps de Marburgo, motivados por la disputa que tuvieron en la revista Luther 79 (2008) 45-55, a propósito de la biografía de Lutero, publicada por V. Leppin. La idea fundamental de la sesión fue dialogar sobre la perspectiva biográfica y teológica en las etapas más destacadas de Lutero, es decir, la evolución de su concepto de libertad, el final de su monacato, su matrimonio, su estancia en Coburgo, sus discusiones sobre la interpretación de la ley y los escritos tardíos judíos. Los estudios aportados a esa reunión son las siguientes:

Dietrich Korsch, *Introducción: Biografía, individualidad y religión*; Georg Schmidt, *El concepto de libertad de Lutero en su contexto social y retórico;* Reinhard Schwarz, *La conciencia de libertad de Lutero y la libertad de un cristiano;* Andreas Odenthal, *"totum psalterium in usu maneat". Martín Lutero y la oración de las horas;* Wolf-Friedrich Schäufele, *"iam sum monachus et non monachus". La doble despedida del monacato de Martín Lutero;* Armin Kohnle, *"Deus ita voluit, ut derelictae misericordiam praestarem". El matrimonio de Lutero, ¿un signo teológico?*; Wolfgang Breul, *"Se ha perdido el estado espiritual". El matrimonio de Lutero en el contexto de la sublevación de 1525*; Volker Leppin, *Texto, contexto y subtexto. Una lectura de las cartas de Lutero en Coburgo;* Dietrich Korsch, *"Sic sum". El teólogo Martín Lutero en Coburgo 1530;* Martín Brecht, *Disputas antinomer de Lutero*: *realidad vital de la ley;* Walter Sparn, *"Lex iam adest". Charlas de Lutero sobre la ley en las disputas antinomer*; Anselm Schubert, *Pecados ajenos. Sobre la teología de los tardíos escritos de Lutero sobre los judíos;* Hans-Martín Kirn, *Los escritos tardíos de Martín Lutero sobre los judíos - ¿Apocalíptica como tenor de vida? Una aproximación teológica;* Johannes Schilling, *Existencia evangélica. Vida y fe en las cartas de Lutero.*

Son conclusivos los estudios de Bernd Moeller, *El caso extraordinario biográfico Martín Lutero,* y el de Volker Leppin, *Biografía y teología de Martín Lutero - ¿Un debate y (ning)un fin? Un epílogo.* Piensan los editores que los

investigadores sobre Lutero seguirán discutiendo esta conexión entre su biografía y su teología.

Nadal, Jerónimo

Ruiz Jurado, Manuel, *Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia de la vocación*. BAC Biografías 34, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 298 p. ISBN 978-84-220-1526-0.

Tiene razón el autor, cuando en el Epílogo dice que en esta biografía de Jerónimo Nadal, más allá de lo que indica el título y subtítulo, ha «descrito en síntesis, aun sin pretenderlo, el desarrollo del potente dinamismo de la gracia carismática de fundador, dada por Dios a Ignacio de Loyola, y su encarnación histórica en los primeros cuarenta años de vida de la Compañía de Jesús». A tan feliz extralimitación le ha llevado su minuciosa recopilación de datos, personas y fechas, en su detenida lectura de las fuentes, manuscritas e impresas, que cita en su bibliografía.

Y es que Nadal tuvo una presencia muy activa en esos años primeros de la Compañía de Jesús. El libro nos informa de las tres visitas con encargo oficial que hizo a las casas de jesuitas de España, las dos que hizo a las de centroeuropa, su participación destacada en las tres primeras congregaciones generales, los altos cargos que desempeñó en el gobierno central de la Compañía, etc.

Pero el autor nos presenta también sus escritos; *Scholia in Constitutiones*, cuya edición crítica, con introducción y notas publicó el autor en la Biblioteca Teológica Granadina, vol. 17, 1976, sus *Pláticas espirituales*, las que tuvo en Coimbra, publicadas por M. Nicolau en la misma colección, vol. 4, 1945, y otras, el tratado *De perfectione oboedientiae*, *Dialogi*, *Apologia S.I.*, *De professione et choro*, las que se publicaron como *Imágenes de la historia evangélica*, etc.

Pero no ha escrito el autor una "vida de santo" en el que solamente se indicaran sus virtudes y prodigios; nos informa de los primeros años "desconsolados" de su vida, de sus defectos, advertidos por quienes lo trataban, aunque también de su empeño por corregirlos, y de una cierta demencia senil al final de su vida.

Como concluye el autor, «Jerónimo Nadal no solo teologizó la gracia de la vocación a la Compañía de Jesús, sino que contribuyó eficazmente a que se encarnase y reavivase en su tiempo el dinamismo de esa gracia, presentando al P. Ignacio como su carismático fundador y a su espiritualidad y vida ejemplar como modelo para los que han recibido esa vocación».

Teresa de Jesús, Santa

Renault, Emmanuel, OCD, *L'influence de sainte Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux. Essai*, Editions du Carmel, Toulouse 2009, 205 p. ISBN 978-2-84713-123-9

El autor divide el estudio de este influjo de santa Teresa en santa Thérèse –así las distingue en el texto– en dos etapas, antes y después de su ingreso en las carmelitas de Lisieux; analiza esa influencia en variados aspectos de su vida y de su espiritualidad. Podría extrañar que Thérèse en sus escritos cite 109 veces a S. Juan de la Cruz y solamente 31 a santa Teresa, y que tratando en una ocasión de la oración, fuente de conocimiento de Dios, citase varios santos y no a Teresa.

Ya en sus primeros años leyó la «Historia de santa Teresa», publicada por los Bolandistas, dos tomos de 520 páginas cada uno, aunque también otras lecturas influyeron en sus juveniles deseos apostólicos. El viaje a Roma, 1887, le descubrió que los sacerdotes también tenían defectos y había que pedir por ellos.

En la etapa de religiosa carmelita el autor analiza los datos de influencias espirituales que recibió en el postulantado, tras recibir el hábito, en el noviciado, y después de su profesión, destacando las de Santa Teresa. En ese contexto subraya la sequedad espiritual que sufrió a lo largo de su vida religiosa, y los rasgos más destacados de su espiritualidad, su deseo de santidad, visión del mundo, celo apostólico misionero, su lamento sobre la discriminación de la mujer en la Iglesia, su oración en favor de las almas del purgatorio y el paso general de los difuntos por ese estado, la devoción a San José, el sentimiento de las misericordias del Señor en ella, su sentirse hija de la Iglesia, etc. Experimentó además el influjo difuso de Santa Tersa que se percibía en el ambiente de su convento.

Con toda razón señala el prefacio el método riguroso, citas precisas, conocimiento de la vida e historia carmelitana, que se advierte en el libro, y la extrema discreción y prudencia, con la que el autor funda en hechos y textos toda su reflexión.

Tomás de Villanueva, Santo

LLIN CHÁFER, ARTURO, *Santo Tomás de Villanueva. Pastor de la Iglesia en tiempos recios*, Pensamiento 14, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 319 p. ISBN 978-84-92645-05-3.

El autor nos dice que ha dividido su obra en cinco partes. «En la primera se presenta la figura del santo desde la óptica de reformador de las estructuras eclesiásticas de su tiempo. La segunda parte se centra en la influencia que ejerció el apóstol san Pablo en su obra y su actuación, y la que los Arzobispos de Valencia, santo Tomás de Villanueva y san Juan de Ribera, recibieron de san Juan de Ávila. En el transcurso de itinerario el santo Arzobispo de Valencia dio un preclaro testimonio de su magisterio en los ámbitos de la espiritualidad sacerdotal y religiosa; esta temática ocupa la tercera parte. La cuarta parte presenta el diálogo interreligioso, que tantos desvelos y esfuerzos realizaron durante su pontificado santo Tomás de Villanueva y san Juan de Ribera; y la última parte está dedicada a la exposición de algunos aspectos de la teología de nuestro santo, que nos dan a conocer, en parte, el rico caudal de su doctrina que dio a conocer a través del magisterio de su predicación».

En la primera parte presenta la figura del hombre ideal diseñado por la espiritualidad del siglo XVI, la impronta que la universidad de Alcalá produjo en la formación del joven Tomás García Martínez, su actuación como agustino y como arzobispo de Valencia y el influjo de su espiritualidad en la renovación eclesial de su época, y el benéfico influjo del santo en el siglo XVI.

En la parte segunda expone la influencia de la vida y doctrina de san Pablo en la sociedad del siglo XVI, su influencia en la universidad de Alcalá, en la vida de nuestro santo, en sus sermones y en su doctrina.

En la tercera parte presenta al santo como maestro de vida, espiritualidad y formación del sacerdote, y maestro también de la vida religiosa. En la cuarta parte pondera los esfuerzos del santo en el problema de los moriscos, sus esfuerzos en su trabajo pastoral y en el sínodo diocesano; continuó su labor

años después San Juan de Ribera, aunque su nuevo plan de evangelización de los moriscos no evitó su expulsión de España: La última parte desarrolla la doctrina del santo sobre la Iglesia, Cristo salvador, antropología, la gracia, la conversión y la fe como camino para el encuentro con Cristo.

Son 50 los libros y artículos del autor –cuatro de ellos en inglés– sobre santo Tomás de Villanueva. Son una confirmación de la amplitud de conocimientos sobre el que todo lector reconoce en sus escritos.

Santo Tomás de Villanueva, *Obras completas* II. *Conciones* (41-96) *Tiempo de Cuaresma*. Edición bilingüe, BAC Maior 95, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 837 p. ISBN 978-84-220-1518-5.

Ya tenemos el segundo volumen de los diez de la edición de las obras completas del santo arzobispo de Valencia, promovida por la Federación Agustiniana Española y que tiene proyectada publicar la Biblioteca de Autores Cristianos; en esa edición se nos ofrecerán 454 sermones y otras varias obras del santo obispo.

El presente volumen ofrece cincuenta y ocho sermones que predicó en los domingos de septuagésima (6 sermones), sexagésima (5 sermones) y quincuagésima (11 sermones), miércoles y viernes de ceniza (5 y 15 sermones), en las ferias de la primera semana de cuaresma (11 sermones) y en el segundo domingo cuaresmal (5 sermones).

Es edición bilingüe, latina y castellana, con aparato crítico y verificación de citas. Las citas bíblicas las encontramos ordenadas según la Biblia en un copioso Índice bíblico; sigue un Índice de autoridades y otro temático abreviado. Un último índice es el Índice de las conciones por orden alfabético y sinopsis de las distintas ediciones.

Después de cuatro siglos es esta la primera edición crítica y bilingüe de la obra literaria de Santo Tomás de Villanueva, y está realizada por un equipo de investigadores agustinos de España; la última edición en latín, es la de Manila a fines del siglo XIX; solamente se habían publicado en español 32 sermones en 1952. Con la edición actual se pretende también contribuir a su nombramiento como doctor de la Iglesia.

Teología

Borobio García, Dionisio, *Antropología, símbolos y sacramentos en los salmanticenses (siglo XVII)*, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 327, Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, 249 p. ISBN 978-84-7299-892-2.

El autor estudia los cinco teólogos principales que colaboraron en la obra unitaria. “Cursus Thelogicus Salmanticensis”, y el “Cursus Moralis Salmanticensis”. Analiza los textos y fuentes en que esos teólogos exponen su pensamiento de modo que aparezca con claridad cuál es la aportación más importante de cada uno de ellos al concepto y comprensión de la antropología simbólica y de los sacramentos en particular, y donde se manifiestan los puntos más evidentes de avance y renovación de la teología tomista clásica, incluso de la Escuela de Salamanca.

El Cursus Theologicus consta de 14 volúmenes y 24 tratados teológicos, pero en la edición de París, 1870-1873, que sigue el autor son 20 los volúme-

nes; la doctrina estudiada se encuentra en los volúmenes 17 al 20; del Cursus Moralis utiliza el autor la edición de París, 1805, en cuyos tomos XXII-XXV está la materia estudiada. Analiza, pues, en el Cursus Theologicus los tratados *De sacramentis in communi*, vol. 17, Tractatus XXII, *De Eucharistia*, vol. 18, Tractatus XXIII, y *De virtute poenitentiae et sacramento,* vols. 19-20, Tractatus XXIV. En el Cursus Moralis analiza los Tratados XXII, *De los sacramentos en general*, XXIII, *Del Bautismo*, XXIV, *Del sacramento de la Confirmación*, y XXV, *Del augustísimo Sacramento de la Eucaristía.*

El autor selecciona y comenta los textos y partes más importantes, procurando mantenerse fiel al pensamiento de estos autores y a su lógica teológica argumental, sin olvidar el contexto filosófico teológico desde el que escribieron estos salmanticenses; espera mostrar su aportación cultural y la riqueza de su pensamiento simbólico sacramental, que a su parecer los acredita como una de las aportaciones más decisivas, tanto a la teología del momento, como a la proyección internacional de España en Europa y en América.

En unas amplias conclusiones resume el autor los puntos centrales del pensamiento de los salmanticenses estudiados.

HOLGER, LUDWIG, *Von der Institution zur Organisation*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstal, 2010, 424 p. ISBN 978-3-374-02766-8.

El tema de la institucionalidad de la Iglesia, así como la relación entre carisma e institución, ha sido clave en la teología evangélica actual. El actual estudio analiza la forma social de la Iglesia como institución y la aportación de algunos teólogos evangélicos (H. Dombois, W. D. Marsch, W. Huber). Luego pasa a estudiar la iglesia como organización, precisando el concepto y estudiando las aportaciones de M. Weber y de N. Luhmann, aunque se echa de menos su discusión con Habermas, que iluminaría los problemas del enfoque sistemático. Este enfoque sociológico es también analizado en su recepción en la teología evangélica, obra de autores como E. Herms, R. Roosen y H. Lindner. El problema fundamental es la relación entre la iglesia como organización y como iglesia invisible y espiritual. A partir de estos estudios sistemáticos se analizan retrospectivamente los modelos históricos de la Reforma propuestos por Zwinglio, Lutero y Melanchthon, para concluir con una distinción diferenciada del concepto de Iglesia desde la perspectiva dogmática, ética y jurídica (A. Ritschl), con tres bosquejos sobre la iglesia espiritual, universal y militante (J. Heckel), y como iglesia de la fe, de la acción y del derecho (H. R. Reuter). Una síntesis final recapitula el concepto de iglesia y la viabilidad de las categorías sociológicas para la teología, con una selección bibliográfica que completa el estudio.

La importancia de la organización y de los elementos sociológicos para la actual eclesiología evangélica es lo que más se destaca, así como el esfuerzo por mostrar que hay raíces y elementos sociológicos en la postura de los reformadores, a pesar de su decicida contestación de la institucionalidad católica. Hay claras consecuencias ecuménicas en este planteamiento, aunque al autor le interesa más subrayar las posibilidades que ofrece para responder a la problemática moderna sociológica, sobre todo en lo que concierne a la pertenencia y membresía de la iglesia. No hay apartados dedicados al diálogo sistemático con la eclesiología católica y sus valoraciones sociológicas, que habrían enriquecido y clarificado el debate. Juan A. Estrada

Horst, Ulrich, *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 204 p. ISBN 3-05-003783-0.

Ulrich Horst es conocido por sus trabajos sobre la eclesiología de la época moderna, en especial sobre los autores de la escuela de Salamanca y sobre el desarrollo de la doctrina de la infalibilidad desde el siglo XVI hasta el Vaticano I. El presente libro trata de ambos temas, centrando la investigación en la pregunta por la autoridad papal, tal como se presentó a partir de la cuestión planteada por Tomás de Aquino en su suma: Si pertenece al sumo pontífice determinar el símbolo de la fe (II-IIae, 1,10).

Concebida esta obra como una contribución a la investigación de la prehistoria del Vaticano I, el autor la divide en cuatro capítulos que corresponden al desarrollo de la escuela de Salamanca.

El primer capítulo está dedicado, como no podía ser de otra manera, al que es considerado el fundador de la Escuela, Francisco de Vitoria. Horst muestra, a partir del comentario de sus *Relectiones*, cómo Vitoria es el autor puente entre la eclesiología anterior, que contenía ciertos rasgos conciliaristas, y la que se irá desarrollando después de él. Para Vitoria la autoridad del Papa se encuentra en relación con la reforma de la Iglesia, de igual manera que subrayó la autoridad del concilio cuando dudaba de que la reforma de la Iglesia pudiera ser llevada adelante por el sumo pontífice. La eclesiología de Vitoria presenta así todavía algunos rasgos conciliaristas (pocos) que desapareceran en el tiempo siguiente.

El segundo capítulo presenta los autores posteriores a Francisco de Vitoria, la segunda y tercera generación de la Escuela de Salamanca (comenzando por Domingo Soto, Carranza y Cano hasta Juan de la Peña y Mancio de Corpore Christi). Nos encontramos en estos autores con la eliminación de aquellos elementos más originales de Vitoria y que significaban la permanencia de contrapesos a la autoridad del Papa. De hecho únicamente en Domingo de Soto permanecen dichos elementos (por ejemplo, que el Papa puede errar si no hace todo lo que está en su mano para llegar a una definición de fe... –cf. 82s–, o el *ius divinum* de la residencia episcopal –cf. 85-90–), elementos que desaparecen a partir de Melchor Cano. U. Horst señala en diversos momentos que esto no significa la desaparición de "elementos tradicionales" que seguirán estando presentes en la escuela dominicana (algo que es totalmente cierto, cuando se compara la eclesiología "típica" de los dominicos con la desarrollada por la escuela jesuítica, que eliminó de forma absoluta todos los elementos que pudieran, en alguna manera, ser un contrapeso a la autoridad papal.

Los capítulos tres y cuatro continúan con los autores posteriores dedicando todo el capítulo tercero a Domingo Báñez por ser el final de la etapa más importante de la Escuela de Salamanca, mientras que el cuarto se dedica a los autores del siglo XVII, tiempo en que los dominicos de Salamanca ya han perdido gran parte de su influencia. A estos se añade la presentación del "Curso teológico salmanticense" de los carmelitas, ya que estos, como bien señala el autor se consideraban continuadores de las ideas de Tomás de Aquino.

La abundante literatura manejada por el autor, fruto de un trabajo de por vida dedicado a estos autores; la presentación precisa de las ideas de los autores estudiados y la línea conductora de la investigación hacen de este libro una buena aportación al estudio de las ideas eclesiológicas de los siglos XVI y XVII.

Diego M. Molina

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Desde la infidelidad hasta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo Báñez (1569-1584)*, Colección Pensamiento 15, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 612 p. ISBN 978-84-92645-04-6.

Nos informa el autor que desde su tesis doctoral, publicada en 1981, *De articulis fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1525-1584)*, ha seguido investigando este tema; lo comprobamos en la *Bibliografía selecta*, su propia bibliografía, al final del libro que presentamos: en 29 años ha publicado sobre esta temática ocho libros y ciento setenta y cinco artículos en las más conocidas revistas españolas de investigación teológica; a esa lista hay que añadir el libro presente y los artículos que publica en este año, uno de ellos en este mismo volumen de nuestra revista. Indica también el autor el impulso que recibió en 2000, con ocasión de la publicación de su libro, *Domingo Báñez. Teología de la infidelidad en paganos y herejes (1584)*, para que prosiguiese esta su investigación. Y concluye: «En la presente obra quiero ofrecer lo que se me pedía, una todavía mayor profundización sobre la problemática de la infidelidad».

Con ese fin estudia la infidelidad en dos autores salmantinos, fray Luis de León y fray Pedro de Aragón, y la continuación que a esas aportaciones doctrinales hizo Domingo Báñez. Divide este estudio su autor en dos partes. En la primera reproduce, traducidos al castellano, los textos de Fray Luis de León tomados de sus Obras completas, tomo V, Salamanca 1893, distinción XXIV, cuestión VII, sobre la infidelidad, cuestión IX, sobre los herejes, y cuestión X, sobre la apostasía, e igualmente los textos traducidos al castellano de la obra de Pedro de Aragón, Comentarios a la *Secunda secundae*, Salamanca,1584, sobre los mismos temas, cuestión X, sobre la infidelidad e general, cuestión XI, sobre la herejía, y cuestión XII, sobre la apostasía; les sigue la traducción castellana del Comentario a la *Secunda secundae* de Domingo Báñez, Salamanca 1584, cuestión X, sobre la infidelidad. Enmarca estos textos en una introducción que presenta la Escuela de Salamanca y los autores y obras que estudia en este volumen. Cierra esta parte primera una exposición del contexto teológico, la libertad, el dogma, la eucaristía, una sola fe, la gracia.

En la segunda parte del libro, *Historia y teología*, el autor expone las varias facetas del problema de la fe en Santo Tomás, la problemática antigua sobre los infieles y sobre los herejes, la nueva problemática sobre fe y justificación que se abrió en la época moderna, y la doctrina sobre esos mismos temas en Domingo Báñez.

Un resumen de todo este complejo doctrinal nos ofrece el epílogo; pero ya el prólogo resume luminosamente el camino doctrinal que presenta el libro; dice que con la lectura de estos textos se percibe que los problemas de la infidelidad se apartan cada vez más de la problemática de la fe y llevan al tema de la justificación, desde el cual se desliza hacia el tratado de la gracia, que obliga a considerar la naturaleza, y desde aquí pasa a reflexionar sobre la compatibilidad de la gracia con el libre albedrío.

Mantovani, Mauro, *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Studio sui testi di Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy,* Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 29, LAS, Roma 2011, 500 p. ISBN 978-88-213-0790-4.

El autor examina cómo han comentado los tres artículos de la cuestión 2ª de la parte 1ª de la *Summa* de Santo Tomás –"Si es evidente que Dios existe", "Si es demostrable", "Si Dios existe"– algunos teólogos dominicos de los siglos XVI y XVII desde las cátedras de Salamanca en textos en su mayoría hasta ahora inéditos.

El volumen consta de dos partes. La primera, *Estudios sobre los autores: investigación, texto, consideraciones*, está dividida en seis capítulos que tratan respectivamente de Pedro de Sotomayor en sus comentarios de1561, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Juan Vicente de Astorga, Domingo Báñez y Pedro Godoy. De cada uno expone el lugar del comentario a esa cuestión 2ª en su carrera docente, presenta y evalúa las fuentes, transcribe el texto, y lo comenta desde el punto de vista histórico-teórico.

En la segunda parte el autor transcribe otros textos manuscritos sobre la misma cuestión II de la Summa: los de Pedro de Sotomayor, ms 709 de la universidad de Salamanca, del ms. 83 del Archivo de San Isidoro de León, del ms. 3851 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, y del ms. 66 de la Biblioteca Universitaria de Oviedo; los de Mancio de Corpus Christi, ms. 1834 de la Universidad de Coimbra y ms. 1058 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, y el anónimo ms. 1042, fol. 49v-57r, de la Biblioteca Angélica de Roma.

Como reflexiones conclusivas indica la relación de estos autores con la tradición filosófica, con sus maestros e inmediatos predecesores de la escuela salmantina dominicana y con sus interlocutores contemporáneos, la herencia que entregan, y la aportación al diálogo con la cultura de nuestro tiempo.

La Bibliografía cita treinta manuscritos, doscientas fuentes clásicas editadas, y seiscientas otras obras que han estudiado temas relacionados con estos autores.

Historia de la Iglesia

Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII. Estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre S.J. Enrique Giménez López (Ed.), Universidad de Alicante, Alicante 2010, 280 p. ISBN 978-84-9717-133-5.

Componen este volumen nueve interesantes estudios del prestigioso grupo de investigadores de la Universidad de Alicante sobre temas relacionados con la dura situación de los jesuitas a finales del siglo XVIII. Preceden dos artículos que se refieren al homenajeado: Gaizka de Usabel, *Biografía incompleta de un historiador del XVIII: Isidoro Pinedo Iparraguirre*, una biografía simpática en la que abundan anécdotas, e incompleta, porque Isidoro Pinedo es un historiador que sigue entre nosotros; y María Díez Sánchez, *Breve bibliografía de Isidoro Pinedo*, que esperamos siga creciendo.

Enrique Giménez López, en *El antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII*, analiza las causas de esa actitud en casos concretos como el de E. Noris, Juan Palafox, y datos de la aversión en Portugal, en Francia, de obispos y hombres de estado.

Mar García Arenas, en *La colaboración hispano-portuguesa contra la Compañía de Jesús (1767-1768)*, expone los casos tristes de algunos ex-jesuitas

portugueses que se habían acogido a España. Miguel Ángel Muñoz Romero, en *Labores de espionaje del embajador Azpuru durante el primer año de exilio de los jesuitas españoles (1767)*, aporta datos sobre el control que ejerció sobre la correspondencia escrita y sobre los giros de letras de cambio y envíos de socorros de los exiliados. Inmaculada Fernández Arrillaga, en *Jesuitas americanos rehenes de Carlos III*, expone los avatares que sufrieron los jesuitas de Sonora y Sinaloa, detenidos en El Puerto Santa María y sus traslados a conventos. Carlos A. Martínez Tornero, en *Las temporalidades jesuitas. Aproximación al funcionamiento administrativo después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767*, analiza el funcionamiento administrativo que siguió a la ocupación de los bienes, y la actuación de los órganos que se crearon para esta función: el Consejo extraordinario y la Depositaría general, las Juntas en la península y en Indias; también el caso particular de los bienes muebles, y la incorporación de los bienes a la Real Hacienda. María Dolores García Gómez, en *Un acopio documental: Los inventarios de temporalidades de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la provincia de Aragón*, estudia con detención esos inventarios, pues le ofrecen los mejores materiales para su clasificación de esas bibliotecas como religiosas de anquilosada antigüedad. Javier Burrieza Sánchez, en *«Calle San Ignacio». La desaparición de una capital jesuítica y el destino de los bienes de la Compañía de Jesús en Valladolid*, ve en el nombre de esa calle el símbolo de la historia de una ciudad "jesuítica", y expone luego el reparto que de los bienes de los jesuitas de la ciudad se hizo en favor de parroquias, seminarios, escuelas y usos militares; también se repartieron las boticas, libros, fundaciones de misas y obras pías. María José Bono Guardiola, en *La historia de España de Jean Bautiste Duchesne según la traducción del padre Isla*, expone las circunstancias del libro de Duchesne, de su traducción por el P. Isla, y de su publicación e incidencia en la historiografía posterior. Enrique Giménez López en su segundo artículo, *Los jesuitas y la teoría de la conspiración*, muestra con numerosos datos la convicción que en los años finales del siglo XVIII y primeros del siguiente tenían destacadas figuras de jesuitas de ser víctimas de una conspiración de francmasones, jansenistas y filósofos.

El volumen es una muestra más de la excelente investigación que realiza un grupo de la Universidad de Alicante en la historia religiosa de España del siglo XVIII.

BATAILLON, MARCEL, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Edición fijada, anotada y presentada por PIERRE-ANTOINE FABRE, prefacio GILLES BATAILLON, traducción MARCIANO VILLANUEVA, Junta de Castilla y León, Valladolid 2010, 254 p. ISBN 978-84-9718-612-4.

Un año después de su primera edición en francés nos llega la traducción española de esta interesante y acertada investigación del hispanista Marcel Bataillon; es el manuscrito de su primer curso en el Collège de France en 1945-1946. El prefacio explica las razones que han decidido esta publicación, y la presentación desarrolla unas observaciones sobre ese curso en el conjunto de la obra del autor, los primeros jesuitas de España en la historiografía contemporánea y el papel del curso en la historiografía de la España renacentista. En la introducción detalla el autor el objeto de su investigación y la amplitud de fuentes consultadas.

Cuatro capítulos componen el libro. El primero, *Los "apóstoles" de Alcalá*, pretende captar el carácter auténtico de las primeras experiencias de apostolado de Íñigo de Loyola y sus compañeros; acude a los procesos incoados a ellos

por la Inquisición y por la autoridad eclesiástica, que son testimonio contemporáneos de su actividad. Como característica de esos apóstoles indica que llevaban una vestimenta peculiar, que eran estudiantes en un sentido amplio, que enseñaban un catecismo en sus pláticas a pequeños círculos, y proponían unos primeros "ejercicios espirituales".

En el segundo, *Los iñiguistas y el monacato*, trata primero de la relación de los iñiguistas con Erasmo, la preferencia de Íñigo por el *Gersoncito*; luego su resistencia a las formas tradicionales del monacato y las dificultades que esa actitud suscitó para la aprobación del nuevo instituto religioso, y las reliquias del apostolado primitivo que conservó la Compañía.

El tercer capítulo, *La entrada de la Compañía en España aclarada a la luz de las vocaciones de Torres y Nadal*, expone los primeros pasos que se dieron con ese fin, el influjo del Dr. Pedro Ortiz en esos trámites, y examina el influjo de las vocaciones de Miguel de Torres y de Jerónimo Nadal, en cuya comprobación aporta abundantes datos.

En el capítulo cuarto, *El problema de los cristianos nuevos: impulso y freno*, muestra que ese fue uno de los grandes obstáculos que encontró la Compañía para ser aceptada en España, sobre todo en la diócesis de Toledo. Conversos eran Laínez, y quizás Bobadilla; otros afectos a la Compañía también lo eran; no se los excluía de formar parte de la Compañía. La gran dificultad se encontró en el arzobispo Siliceo; aporta documentos sobre los esfuerzos para mantener el colegio de Alcalá. Refiere también las excelentes relaciones con Juan de Ávila y sus discípulos, tampoco libres de esas dificultades.

Como anexo se añaden tres páginas, resumen de otro curso, que tratan de *La implantación de la Compañía de Jesús en Portugal*. Cierra el volumen unas *Orientaciones bibliográficas*.

Coupeau Dorronsoro, J. Carlos, SJ, *From Inspiration to Invention. Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus,* Institute of Jesuits Sources, Saint Louis. MO., 2010, 292 p. ISBN 978-1-880810-74-3.

En una amplia introducción el autor indica las características de la investigación doctoral que ha realizado sobre las características de las Constituciones de la Compañía de Jesús, que la diferencian de otras reglas de la vida religiosa.

En la primera parte, historiográfica, estudia el proceso de los comentarios que se han escrito de las Constituciones en los cuatro siglos y medio de su existencia. Es un conjunto bibliográfico muy completo en el que presenta con detalle esos estudios y expone sus características. Divide ese conjunto en tres períodos con interpretación diferente: el muy amplio post-fundacional (1558-1895) de interpretación apologética, crítica y ascética; el período de interpretación histórica (1900-1964), y el período de interpretación espiritual (1964 en adelante).

Destaca que la mayoría de esos comentarios se detienen en el contenido de su texto, unos pocos consideran su forma, pero ninguno ha considerado sus modos de argumentación. Los más recientes comentarios se diversifican en tres direcciones: los comentaristas que escriben en francés siguen una línea más filosófica; los de lengua española tienen una orientación exegética; los que escriben en inglés se orientan hacia la práctica.

La segunda parte es metodológica; interpreta los datos reunidos en la parte primera a la luz de las hermenéuticas contemporáneas. Considerando

las *Constituciones* como un "clásico", expone los cinco principios de hermenéuticas y de la apropiación, y la argumentación y elementos de un análisis retórico.

La parte tercera pone en práctica este método interpretativo. Estudia la "invención", o hallazgo, en las cuatro antiguas reglas religiosas: el *Asketikon* de Basilio de Cesarea –ministerio de la conversación–, el *Praeceptum* de Agustín de Hipona –doble observación–, la *Regula* de Benito de Nursia –pragmatismo–, y la *Regula et vita* de Francisco de Asís –fidelidad a lo esencial–. Estas reglas antiguas influyeron en diverso grado en la composición de las *Constituciones* de los jesuitas; sus formas retóricas proporcionan un armazón heurístico con el que el autor estudia las *Constituciones.*

La cuarta parte se concentra en la disposición, argumentación y simbolismo característicos de las *Constituciones*. Dos tipos de disposición en dirección opuesta distingue su texto de las cuatro reglas antiguas. El último capítulo de esta parte ofrece el entramado con el que arraiga la invención o hallazgo de las *Constituciones,* y tiene en su centro la expresión de una religiosa entrega (fórmulas de los votos en la V parte). Una entrega, sin embargo, que está rodeada y de algún modo interpretada por un más sofisticado hallazgo literario según las dos grandes mitades en que se dividen las *Constituciones*, que el autor ha estudiado en los tres capítulos anteriores de esta cuarta parte. La disposición final de las *Constituciones* en diez partes aparece como una elaboración teológica posterior; está basada en la previa experiencia de entrega en Ignacio y sus compañeros primeros, y de ahí le viene su consistencia, pero al mismo tiempo difiere de la forma presente en los antiguos textos, como, por ejemplo, la "Fórmula del Instituto".

Es muy profundo este estudio que muestra la amplitud, la profundidad y la novedad de la investigación realizada por el autor, actualmente profesor en el Instituto de Espiritualidad de la Universidad Gregoriana de Roma.

GARCÍA GÓMEZ, Mª DOLORES, *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767,* Universidad de Alicante, Alicante 2010, 434 p. ISBN 978-84-9717-138-0.

Como indica Teófanes Egido en el prólogo, la autora «trabaja con el equipo mejor armado en esto de la historia de los jesuitas en el siglo XVIII en los tiempos de la expulsión de los dominios de España [...], es el formado en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Alicante». Y realmente esta investigación suya merece un aprecio semejante al de las realizadas por otros miembros de ese equipo.

En las dos primeras partes trata de temas previos. En la primera se ocupa de los motivos de la existencia de las bibliotecas jesuíticas y de su desaparición, de su significado en los centros docentes de los jesuitas, y de los inventarios de sus libros. En la parte segunda recorre los centros documentales donde se puede recoger ahora la información sobre las bibliotecas de los más de ciento cincuenta colegios y otras fundaciones que poseían una biblioteca en esos años.

En la parte tercera revisa los estudios ya hechos sobre este tema, e informa con detalle sobre los inventarios de las bibliotecas del colegio imperial de Madrid, del colegio de Granada, de Alcalá, de Albacete y de otros de toda España. En la parte cuarta, a modo de ejemplo y búsqueda documental estudia los inventarios de las bibliotecas de la provincia jesuítica de Aragón, y saca

unas primeras conclusiones sobre el contenido de esas bibliotecas.

Unas reflexiones conclusivas las inicia en la parte quinta: destaca las singularidades del colegio inglés de Valladolid, las informaciones que proporcionan los cartapacios de manuscritos de algunos colegios, los libros más propios de una casa de formación de los religiosos, y compara estos datos con los que se conocen de otros colegios europeos de jesuitas. Más generales son las reflexiones que contiene la parte sexta, y que explican la presencia, abundante a veces, de determinados autores; son datos sobre la presencia de la Biblia, de libros de Santos Padres, de teología, de moral casuística, de espiritualidad; también de los libros de la antigüedad clásica y las normas por las que se seleccionaban o censuraban, y deduce algunas conclusiones sobre la distinta actualización de esas bibliotecas. La breve parte séptima ofrece unas conclusiones.

Una buena bibliografía y relación de fuentes consultadas sigue al texto. El apéndice documental, más cien páginas, ofrece cuatro índices de los libros que se hallaron en los colegios de Montesión, de San Martín de Palma, y de Pollensa en la isla de Mallorca; se indican el número de volúmenes, autor, título, año de edición, impresor, ciudad, formato; son los índices por orden alfabético de autores, por el año de impresión, por el lugar de impresión, por el nombre del impresor.

Vemos cumplida la intención que tuvo la autora al hacer esta investigación: «delimitar lo ya hecho para cotejarlo en sus coincidencias y disparidades, recurrir a las fuentes para elaborar un censo de los documentos existentes, y con el material obtenido contemplar la posibilidad de una evaluación aproximativa de su contenido en los inventarios de las temporalidades ya identificadas».

Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica, Convegno internazionale di studi. Firenze, 26-30 maggio 2009, a cura di M. Bucciantini – Camerota, M. – Giudice, F. – Leo S. Olschcki Editore, Firenze 2011, XIII + 520 p. ISBN 978-88-222-6039-0.

Con motivo de la declaración de 2009, como Año Internacional de la Astronomía, se convocó un encuentro internacional de estudios sobre el caso Galileo. El apasionamiento que siempre ha suscitado este caso a lo largo de la historia, sigue presente en estas páginas, que serán de gran utilidad para cuantos estén interesados en desentrañar, hasta donde sea posible, los entresijos de un caso de conflicto entre la ciencia y la revelación, no siempre tratado con la solvencia con que se ha llevado a cabo en este congreso.

Aunque tenemos constancia de que Galileo no consiguió dar con la prueba de la validez del sistema copernicano, no cabe duda de que fue uno de sus grandes valedores. Entre las intervenciones del congreso hay una que subraya algo especialmente importante: los historiadores deben buscar aclarar la verdad de lo sucedido, pero su papel no debe ser el de jueces de los acontecimientos.

Un problema serio que condicionó todo el proceso fue que muchos teólogos creyeron perder el apoyo filosófico y científico que tenía la fe, desde el punto de vista del sistema heliocéntrico. El caso Galileo plantea algo tan grave como cuestionarse si el cristianismo es una religión tan dependiente de las concepciones astronómico-mitológicas del mundo antiguo como para no poder sobrevivir sin apoyarse en ellas. Parece que no tendría que ser así, ya que los jesuitas (como astrónomos competentes) continuaron dando oportunidades a la nueva ciencia, aunque bajo el punto de vista de planteamientos hipotéticos, no necesariamente reales, para no rozar la fe.

El decreto del Índice con el *Dialogo dei Massimi sistemi,* se pronunciaba contra la nueva manera de ver el universo, pero sin comprometer al papa con una declaración doctrinal expresa. Al mismo tiempo se expurgaba el heliocentrismo de todo lo que pudiera perjudicar la fe, pero manteniendo su validez como hipótesis. Muy distinto fue el resultado del juicio de 1633.

Entre los teólogos del momento se podrá comprobar que los mismos argumentos teológicos se acabaron utilizando en contra o a favor de Galileo, dependiendo de la propia posición teológica previa a la disputa. Uno de los enfoques de Galileo que influyeron más en su contra fue su creencia de que, en el intento de hacer concordar las Escrituras con la realidad, había que partir de la naturaleza y no al revés, ya que la naturaleza no se acomoda a nuestros conceptos sino que se muestra como es, sin condicionamientos mentales. Y esto sin poner en duda la validez de las Escrituras incluso como punto de referencia científica.

Tuvo grandes apoyos, como los Farnese, pero los perdió a raíz de la resolución contraria a sus planteamientos, en el juicio de 1633. Se aportan precisiones sobre el juicio de 1633 y se aventura sobre si Urbano VIII decidió por los conocimientos astronómicos que poseía o, sobre todo, por el asesoramiento de expertos astrónomos católicos del momento.

El volumen llega a su culmen con un recorrido extraordinariamente sugerente hasta nuestros días, con el impacto producido por el caso Galileo, según las variantes culturales, políticas o de pensamiento en el mundo occidental. Como apéndice sugerente se añade un DVD en el que se ha incluido la mesa redonda con la que terminó el congreso. A. Navas

LENAIN, PHILIPPE, *Histoire littéraire des bénédictines de Saint-Maur*. Tome troisiéme (1638-1723). Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique. 93, Louvain-la Neuve 2010, 747 p. ISBN D/2010/6438/02.

Continúa la nueva edición de la *Historia literaria de la Congregación de Saint-Maur*, que publicó D. Tassin en 1770, aunque ampliamente refundida por Philippe Lenain, que ha incluido los suplementos de Ulisse Robert y D. Bewrlière, ee 1881 y 1932, y los resultados de las investigaciones que D. Chaussy lleva a cabo desde hace cincuenta años. Tassin había ordenado según la fecha de su muerte las noticias de los "mauristas" que merecían ser llamados «escritores»; Lemain ha preferido ordenarlos según el orden de sus profesiones religiosas, un orden más oficial que se deriva de su inscripción en el registro de los monjes incorporados a la Congregación.

Es el tomo tercero, y recoge según los casos las noticias sobre la vida, obras, fuentes, correspondencia y referencias bibliográficas de los benedictinos que profesaron entre los años 1683 y 1723. Se prevén dos volúmenes más; en el volumen quinto se incluirá el Índice de nombres.

HAUB, R. – OBERHOLZER, P., *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte,* Echter Verlag, Würzburg 2010, 160 p. ISBN 978-3-429-03226-5.

Este libro de apariencia modesta, avalado por una bibliografía selecta que contribuye a fundamentar sólidamente lo que se dice en él, tiene un contenido mucho más denso y completo de lo que cabría esperar. Viene precedido por la misiva enviada por Benito XVI al obispo de Macerata, con ocasión del cuarto centenario de la muerte de Matteo Ricci. A continuación se describe la labor del propio

Matteo Ricci, como primer ciudadano del mundo en China, todo ello enmarcado en las iniciativas y andanzas de Francisco Javier, así como de otros jesuitas relacionados con China, como Athanasius Kircher y Nicolás Trigault. La biografía inicial con la que se acaba esta primera parte, nos ofrece los datos fundamentales de Matteo Ricci y la manera en que se inclinó a la evangelización de China. La segunda parte ahonda con gran acierto en todo el sustrato de la misión en China, con el problema de la acomodación a una cultura que no tenía nada que ver con la grecorromana, con una profundización muy completa en la problemática que este nuevo modo de evangelizartrajo consigo, no sólo para quienes contemplaron dicho modo de actuar desde fuera de la Compañía de Jesús, sino también describiendo las dificultades del intento, que produjo división de pareceres incluso dentro de la misma Compañía. El volumen termina describiendo la situación de la evangelización de los jesuitas en la China actual, así como el nuevo modo de proponer dicha evangelización en un momento en que escasea el número de misioneros, por la escasez general del número de vocaciones en la Iglesia y en la Compañía. Quien lea este libro sin duda se verá impulsado a ir más allá de lo que estas páginas tan bien redactadas ofrecen, para sumergirse a gusto en uno de los intentos de evangelización más interesantes de todos los tiempos, con auténticos gigantes en este campo como Ruggieri, Ricci o Valignano, que siguen sirviendo de inspiración para la inculturación en nuevos pueblos y en nuevos universos culturales. A. Navas

Po-Chia Hsia, R., *A jesuit in the forbidden city: Matteo Ricci 1552-1610,* Oxford University Press, New York 2010, XIV + 359 p. ISBN 978-0-19-959225-8.

Excelente biografía de Matteo Ricci, en la que se puede constatar el acierto que supone el que el autor sea natural de China, con las ventajas que eso conlleva a la hora describir, desde el punto de vista cultural chino, el impacto que supuso para la sociedad china del siglo XVII, la presencia de este sabio de occidente que no se dedicó en exclusiva a la propagación de la fe cristiana, sino que partió de un intento extraordinariamente difícil, como era el de poner en contacto las culturas del oriente y del occidente. En una época en que las misiones se concebían preferentemente como un método directo de indoctrinación, la clarividencia de Ricci llama especialmente la atención, por el esfuerzo que empleó en sumergirse a fondo en la cultura china, con vistas a conectar con todo cuanto pudiera encontrarse en ella de afín con el cristianismo. Esa supuesta plataforma común (que él encontraría sobre todo en el confucianismo) daría al cristianismo la posibilidad de convertirse en una fe connatural a los chinos, como lo eran hasta el momento el taoísmo, el confucianismo o el budismo. Como cualquier sujeto genial, en la vida de Ricci tuvieron gran influencia, tanto los golpes de fortuna como los golpes de desgracia. Pero llama la atención de una manera particular el contemplar, a lo largo del relato cómo, en lugar de irse endureciendo o cerrando sobre sí mismo, cada vez se afianzaba más en el camino escogido, a pesar de que el número de conversiones, en comparación con otros territorios de aquel tiempo, eran llamativamente escasas. Eso sí, consiguió dar al cristianismo carta de ciudadanía entre el estrato culto de la población china, dejando así la puerta abierta a una evangelización más masiva, que ya empezaron a realizar algunos de los compañeros jesuitas que coincidieron con él en China. Destaca la gran imparcialidad del autor a la hora de enfocar la figura de Ricci, del que resalta en algunos momentos características que no serían propias de un santo (en frase del propio autor). Y, al mismo tiempo, muestra su asombro ante la clarividencia de este italiano de maneras suaves que

habría podido ahorrar a China un siglo de semicolonialismo, de haber mantenido una postura semejante a la suya y haber sabido aprovechar la herencia que dejó, tanto los cuadros culturales y gubernamentales chinos, como los misioneros que llegaron a China a partir del siglo XIX, apoyados en las potencias occidentales. También subraya cómo la memoria de Ricci ha sido conservada con respeto, e incluso veneración hasta nuestros días, a pesar de los momentos de exacerbación más acusada contra occidente. Ricci aparece en estas páginas como un patrimonio, tanto chino como occidental, de valor incalculable para todos y que convendría aprovechar para el futuro. A. Navas

VANDERMEERSCH, BERNARD, *Comme il importe au bien de l'Église et de l'État... L'opposition de l'épisopat «belgique» aux réformes ecclésiastiques de Joseph II (1780-1790),* Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 94, Louvain-la Neuve 2010, 498 p. ISBN D/2010/6438/03.

Como indica el autor en la Introducción, publica en este libro los resultados de su investigación sobre la actitud, pronto oposición, de los siete episcopados de la Iglesia «belga» ante las reformas religiosas de José II en los años 1780-1790, las disensiones entre ellos y sus relaciones con las autoridades civiles. Expone también las diversas teorías sobre el «josefinismo» y su lugar en la historia de la Iglesia.

Todavía en unos Prolegómenos trata de la querella jansenista, del jansenismo tardío y su relación con las «Luces», y del episcopado belga en esos años.

En tres grandes capítulos estructura su voluminosa y atenta investigación. En el primero, Reformas de la práctica religiosa, estudia las repercusiones eclesiásticas de la leyes referentes a la tolerancia civil, la reacción de los obispos contra ella y su oposición a los matrimonios mixtos, las controversias sobre la prohibición de enterrar en las iglesias, sobre las dispensas y otros requisitos de la legislación matrimonial, y las reformas en el culto y supresión de confraternidades.

En el capítulo segundo, Reformas del clero regular, expone las repercusiones eclesiásticas de las leyes sobre la independencia de las órdenes religiosas y el silencio episcopal en este caso, sobre la supresión de conventos «inútiles» y las reacciones episcopales, y sobre los «capítulos» eclesiales que acomodaban a las nobles damas y otras hijas «que no podían o querían contraer matrimonio».

El amplio capítulo tercero, Reformas del clero secular, trata los temas del placet regio y las bulas «no dogmáticas», de la revisión real y las bulas «dogmáticas», de la censura de los decretos impositivos episcopales, de la orden de publicar edictos civiles en la predicación. Esas reformas se extendieron también a leyes sobre la nueva distribución de las parroquias, sobre la concesión de beneficios eclesiásticos, curatos y concursos, y sobre la creación de un «seminario general» que dio lugar a reacciones de los obispos y de los seminaristas, y a la «pequeña revolución» de 1787, a múltiples gestiones durante el ministerio Trauttmansdorff; y ya en 1789 suscitaron nuevas discrepancias sobre la potestad episcopal en la formación de los futuros sacerdotes, y los últimos pasos que condujeron a la llamada revolución belga.

Unas conclusiones generales sintetizan en tres conceptos lo acontecido en esos diez años: una nacionalización de la Iglesia, la secularización del político, y un clero convertido en funcionario.

La bibliografía, además de los archivos consultados, incluye como fuentes antiguas impresas también abundantes panfletos; y unos doscientos libros y artículos.

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

Arnold, Matthieu – Dahan, Gilbert – Noblesse-Rocher, A., *La soeur-épouse (Gn 12, 10-20)* Les éditions du Cerf, Paris 2010, 137 p. ISBN 978-2-204-09194-7.

El 20 de noviembre de 2008 se celebró en la Universidad de Estrasburgo la primera jornada de exégesis bíblica organizada por el Laboratorio de estudios sobre los monoteísmos (LEM) y el grupo de investigación sobre los autores protestantes de los siglos XVI y XVII (GRENEP). Se trata de una iniciativa que ha celebrado ya seis encuentros y que tiene un objetivo científico y universitario: profundizar en los estudios de textos y tradiciones bíblicas desde distintos acercamientos, para aclarar su sentido, ahondar en su significado y filtrar lo mejor de los distintos estudios que sobre los textos bíblicos se han ido haciendo a lo largo de la historia.

Esta publicación, *La soeur-épouse (Gn 12, 10-20)*, recoge los trabajos del primer encuentro en el que se estudio esta pequeña perícopa, de una gran complejidad narrativa (p. 13) que aparece releída en otros dos textos paralelos: Gn 20, 1-18 y Gn 26, 6-11.

El primer trabajo, de J. Joosten, profesor de Antiguo Testamento director del grupo de investigación sobre la Septuaginta y miembro de la Facultad de Teología protestante de Estrasburgo, sirve de introducción y pórtico a los demás trabajos y acomete un estudio exegético profundo de la perícopa intentado aclarar cómo puede y tiene que ser leída en nuestros días. Este esfuerzo trata de servir como "espejo" en el cual reflejar otras lecturas exegéticas producidas en siglos anteriores y presentárselas al lector de hoy (p. 12). Es un estudio conciso pero clarificador y, después de leer los demás trabajos, uno puede reconocer que la pretensión de los organizadores se ha conseguido.

Acompañan a este primer trabajo otros tres que, naturalmente, rastrean en la exégesis del pasado. Y, así, el segundo estudio aborda la exégesis que de este pasaje hicieron algunos de los Padres griegos. El trabajo lo firma Marie-Odile Boulnois, directora de l´École pratique des hautes études (sección de Ciencias de las religiones), uno de los centros de estudios superiores (master y doctorado) más importantes de Francia. La profesora Boulnois hace notar cómo no se encuentran comentarios a esta perícopa en los autores anteriores al s. III y aborda la exégesis de los autores de los ss. IV y V haciendo notar la diferencia entre las interpretaciones de carácter histórico y las de tipo alegórico, no sólo porque la diferenciación se ha convertido ya en algo clásico, sino también porque el resultado de la exégesis de estos pasajes por una y otra metodología es absolutamente distinta (p. 28). Se presenta, entonces, por un lado, la exégesis de carácter histórico de Flavio Josefa y, a continuación, de la Eusebio de Emesa, Teodoreto de Ciro, Diodoro de Tarso y Dídimo el ciego, entre otros. Los temas

que se abordan son: las relaciones de parentesco, el elogio de las cualidades de Abram y Sara, y la acción providente de Dios; por otro, se muestran los resultados de la exégesis alegórica, comenzando esta vez por Filón de Alejandría y desarrollando el trabajo de Orígenes y, nuevamente, Dídimo.

El tercer estudio, más breve, está dedicado a la exégesis judía del texto y lo presenta el profesor David Banon, Director del Departamento de Estudios Hebraicos de la Universidad de Estrasburgo. Comienza por el comentario de Mosé ben Nahmán, Nahmanides, rabino judeo-español, el primer judío en hacer exégesis teniendo en cuenta cuatro niveles: sentido literal, alusión, enseñanza y secreto. El estudio de Nahmánides lo acompaña de referencias de otros comentaros como Midrás génesis rabba o Rashi y el trabajo culmina con la atención a algunos exegetas judíos contemporáneos como E. Amado Levy-Valensi y C. Chalier que abordarán la lectura del texto desde la perspectiva psicoanalítica y política, el primero, y desde la fenomenología y la ética la segunda.

El cuarto estudio lo firma Gilbert Dahan, director del Centro nacional de investigación científica (CNRS) que estudia la exégesis de la perícopa en los autores medievales entre el s. XII y principios del XIV. Lo primero que se hace notar es cómo la exégesis de los Padres latinos, y muy especialmente la *Hebraicae quaestiones in Genesim* de San Jerónimo, constituyen la fuente de la que beben los autores medievales cuyos trabajos se abordan atendiendo a tres claves: literaria, espiritual y doctrinal.

El quinto y último estudio es de la profesora Annie Noblesse-Rocher, profesora de historia del cristianismo medieval y moderno en la Facultad de Teología protestante de Estrasburgo. La autora se acerca a los autores de la Reforma y al estudio que hicieron de esta perícopla de Gn 12, 10-20. Comienza por la *Genesis Vorlesungen ubre 1. Mose* de Martín Lucero, se detiene después en la exégesis de Zwinglio y K. Pellikan y termina con las interpretaciones actualizantes de J. Calvino y Martin Borrhaus. Es una aportación muy enriquecedora que, hasta cierto punto, peca incluso de brevedad, dado lo poco conocido, sobre todo en el mundo católico, de la exégesis de alguno de estos autores.

Los editores advierten de que se ha respetado el carácter oral de las exposiciones a las que sólo se ha añadido para la edición, el aparato crítico. Resulta un ejemplo más del método interdisciplinar de trabajo que enriquece la lectura y el análisis de los textos bíblicos, que se prodiga más y que produce trabajos cada vez más interesantes. Junkal Guevara

BARCLAY, JOHN M. G., *Pauline Churches and Diaspora Jews.Wissenchaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 275,* Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 454 p. ISBN 978-3-16-150619-2.

La presente monografía, integrada por diecinueve artículos, recoge los estudios sobre las iglesias paulinas y la diáspora judía fruto del trabajo de veinte años del conocido estudioso John M. G. Barclay. Si bien, dieciséis de ellos ya habían sido publicados en otras obras, ahora aparecen revisados e integrando una secuencia a la que el autor ha añadido tres nuevos artículos, el primero y los dos últimos. El estudio del contexto sociocultural del nacimiento del cristianismo y de la diáspora judía en el Mediterráneo constituyen la esencia de la aportación de Barclay, prolongación de cuanto aportara en su obra *Jews in the Mediterranean Diaspora* (1999).

En esta ocasión, el profesor de la diversidad de Durham, ha estructurado la recopilación temática en cuatro apartados. El primero de ellos, consta de un

solo artículo y tiene carácter introductorio para toda la obra, presenta el marco referencial de las iglesias paulinas y las comunidades judías en el Imperio romano.

Después de esbozar las líneas marco, bajo el título *Iglesias paulinas y diáspora judía*, encontramos la primera recopilación de ocho artículos. Temas como: la ley en la carta a los romanos, la circuncisión, la formación de los grupos y de la identidad, la apostasía en la diáspora y la hostilidad a los judíos en la diáspora, son releídos en su contexto sociocultural.

La segunda compilación de textos se aúna bajo el título: *La creación de la identidad cristiana en la tradición paulina*. Los contrastes sociales entre comunidades, como es el caso de Tesalónica y Corinto, el tema de los "espirituales", la postura cristiana ante la muerte, lo misterioso de la vida cristiana, son algunas de las temáticas profundizadas por el autor para poner de relieve cómo se configura la identidad cristiana en la escuela paulina.

El último apartado de la obra con el título Josefo, Pablo y Roma, ahonda en aspectos más sociales a la luz de la tradición de Josefo. En este apartado, merecen una mención especial los dos últimos artículos centrados en la figura de Pablo: "Pablo, la religión romana y el Emperador. Dibujando el punto de conflicto" y "Por qué el imperio romano era insignificante para Pablo". Estos dos artículos son dos de las grandes aportaciones de la obra y, concretamente, el último de ellos es fruto del debate del autor con N. T. Wright.

Una obra recomendable para aquellos que quieren conocer con profundidad el ambiente social y cultural del cristianismo de los orígenes pero, sobre todo, un ejemplo de la aportación de las ciencias modernas al conocimiento y estudio del mundo bíblico. Estamos ante un material complementario imprescindible para acercarnos al mundo mediterráneo del primer siglo en el que se formó la identidad cristiana. Ignacio Rojas

BAUMERT NORBERT (Hg.), *Nomos und andere Vorarbeiten* zur *Reihe 'Paulus neu gelesen'* mit Beiträgen von Joachim Meissner, Sebastian Schneider, Thomas Schumacher, Klaus Mertes, Maria-Irma Seewann, Hans Peter Riermeier, George Kudilil, Echer Verlag (Forschung zur Bibel 122), Würzburg 2010, 519 pp. ISBN 978-3-429-03303-3.

Una nueva aportación a la colección 'Releer a Pablo' que tiene la finalidad de ofrecer estudios previos que profundicen en los temas claves de cada una de las cartas de Pablo antes de la traducción e interpretación de cada carta. Estos estudios son previamente discutidos en reuniones periódicas organizadas por el 'Pauluskreis' de Frankfurt. El presente volumen es el cuarto y con él comienzan los trabajos preparatorios para la traducción e interpretación de la carta los Romanos. Incluye trabajos relacionados con dicha carta y otros que son revisiones de otros temas previamente publicados. El estudio más importante, que además da título a la obra y abarca la mitad de sus páginas, es el dedicado a *La Ley según Pablo*, obra conjunta de N. Baumert, editor de la obra, y de J. Meissner, que tiene la particularidad de ofrecer perspectivas semánticas y sintácticas –novedad en este tipo de estudios–, además de las teológicas, que naturalmente ocupan la mayor del trabajo. Los autores estudian las diversas perspectivas del concepto en sí mismas y en las diversas cartas, para concluir exponiendo la relevancia teológica del concepto para la doctrina de la justificación. N.Baumert ofrece además otros dos estudios, uno sobre *Juegos de palabras paulinos con krin,* y otro sobre *Epígnosis en Pablo.* Igualmente el otro autor, J. Meissner,

publica otro estudio sobre el uso adverbial de *panta* en Pablo. Colabora con tres estudios la investigadora M-I. Seewann*,* uno sobre *Dioko en Pablo,* otro sobre *Epígnosis* y otro sobre *Pórosis.* Th. Zumacher ofrece dos trabajos, *El concepto pistis en el uso linguísico paulino* y otro sobre la fenomenología de Martin Heidegger y la ciencia bíblica neotestamentaria. Con un solo estudio colaboran K. Mertes con una nueva interpretación de Rom 5,12-14, G. Kudilil con *La terminología de juicio en Rom 14,1-12*, H-P., Riermeier con *Observaciones sobre la semántica de telos (Rom 10,4)* y S. Schneider con *Deficiencias en la fe de Corinto* donde estudia los conceptos *débiles*, *enfermos, dormidos* en 1 Cor 11,30. El conjunto ofrece una serie de materiales de interés para un mejor conocimiento de Pablo. A. Rodríguez Carmona

BENAIM, ANNETTE, *Sixteenth Century Judeo-Spanish Testimonies. An Edition of Eighty-Four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire* (Études sur le Judaïsme Médiéval 52). Leiden/Boston, Brill, 2012. XXVI + 539 p. ISSN 0169-815X/ISBN 978-90-04-21017-2.

Ya prácticamente cerrado el presente volumen de *ATG*, recibo el encargo de presentar este libro que, como su título y subtítulo indican, contiene la edición y estudio de ochenta y cuatro testimonios entresacados de los *responsa*, o respuestas autorizadas a consultas de tipo jurídico, emitidas por rabinos de las comunidades sefardíes, descendientes de las familias expulsadas de España en 1492 e instaladas en lo que entonces era Imperio Otomano. Como es bien sabido, esas familias y sus descendientes conservaron, y todavía conservan en gran parte, la lengua que hablaban en el momento de salir de nuestras tierras, aunque con los naturales procesos de evolución y adaptación. Y, fundamentalmente, al análisis del aspecto lingüístico de esos textos, aparte de su edición, está dedicado el estudio propiamente dicho.

Para el que suscribe estas líneas ha resultado una experiencia un poco sorpresiva reencontrarse, ya en el epílogo de su actividad como filólogo, con lo que pudo ser su especialización en esa área de estudios: el judeoespañol. Y es que el primer tema de tesis que recibí, hace por ahora sesenta años, de nuestro recordado maestro Manuel Alvar fue precisamente el estudio, desde el ángulo de mira de la filología hispánica, de la lengua contenida en las 'biblias romanceadas', las escritas por judíos hispanohablantes y que se libraron de su posterior destrucción y de las que, por aquellas fechas, acababa de publicarse un primer espécimen: el primer volumen (Génesis-Reyes) de la *Biblia medieval romanceada judío-cristiana* (Madrid 1950), por obra del P. José Llamas OSA. Sin embargo, un primer contacto con el tema y con la bibliografía pertinente me convenció de que, para realizar dignamente aquel trabajo, se necesitaban unos conocimientos de hebreo de los que yo carecía en aquel momento y que no podía adquirir sin gastar en ello un tiempo que retrasaría notablemente la terminación de la tesis. Así que tuve que solicitar un cambio de tema. Cuando, un par de décadas después, volví a la Universidad de Granada para trabajar ya precisamente en la sección de hebreo de la especialidad de Fillología Semítica, tuve ocasión de convivir académicamente, además de con el profesor David Gonzalo Maeso, que había iniciado los estudios de sefardí en la Universidad de Granada, con el, ya también fallecido, profesor Pascual Pascual Recuero, a quien me ha agradado ver citado en el libro objeto de esta reseña, y que dedicó la mayor parte de su tarea investigadora al estudio del judeoespañol. Su labor fue continuada por la que había sido mi alumna en otras materias, la profesora

Ana Mª Riaño, desgraciadamente fallecida también cuando se encontraba en plena actividad docente e investigadora, a consecuencia de un accidente cerebrovascular sufrido precisamente cuando participaba en un congreso sobre lengua y cultura sefardí. En su funeral tuve ocasión de saludar por última vez al Dr. Iacob M. Hassán, citado repetidas veces por la autora del libro que reseñamos, sin sospechar entonces que, un año después, iba también él a pasar de esta vida. De la mano de la profesora Riaño es el prólogo al libro de la que había sido su alumna (y mía), Purificación Albarral, *Una cala en la literatura religiosa sefardí:* ***La almenara de la luz*** (Granada 2001), que no veo citado en las «References» de la Dra. Benaim.

Centrándonos ya en el libro objeto de esta reseña, hay que empezar indicando que se trata de una obra, enpezada al parecer como tesis doctoral, pero qu se elaboró a lo largo de quince años (p. xvi). Su autora, gibraltareña de origen según se deduce de algunas alusiones (p. xviii y p. 122 nt. 12), ejerce actualmente como «Honorary Research Associate» en el «Department of Hebrew & Jewish Studies», dentro del «University College» de Londres. En el «Preface» (pp. xv-xviii), que comienza devotamente con una cita del Sal 111,1-2 (en la que, por cierto, no sé si se ha deslizado una errata [*Haleluka*] o si se trata de evitar el nombre sagrado), se presenta la obra indicando que el libro «encompasses several fields», ya que «identifies, compiles, transcribes and analyses a previously unidentified corpus of literature of this size: the Judeo-Spanish testimonies in the responsa of the sixteenth century» (p. xv). Es decir, se trata, como ya indicamos al inicio, de la edición, en el original alefático escaneado, en transcripción en caracteres latinos y en su traducción inglesa, con explicaciones y notas, de ochenta y cuatro *responsa* o respuestas rabínicas a casos difíciles desde el punto de vista jurídico planteados a los rabinos relevantes de las comunidades sefardíes del Imperio Otomano. A esta tarea está dedicado fundamentalmente el extenso capítulo cuarto de la obra (pp. 191-478). Pero la autora destaca (p. xvi) que «The study of these texts from a linguistic perspective constitutes the main aim of the book». Y a esta tarea está dedicado el central capítulo tercero, «The language of the Responsa» (pp. 119-189), en el que nos fijaremos más adelante, precedido por el capítulo segundo, «Research Methods and Sources» (pp. 63-118), en que, después de ofrecer una «Complete List of Responsa Containing Judeo-Spanish» y de hablar de los «Principles of Selection», se presenta la «Methodology and Transcription of the Texts» y se termina con «The Problems of Textual Transmission». Finalmente, y en este orden palindrómico en que estamos describiendo el contenido del libro, habría que señalar el interesante capítulo primero, «Introduction» (pp. 1-62), el que quizás pueda interesar más directamente al lector no especialmente atraído por los aspectos lingüísticos del judeoespañol, ya que en él, tras aludir de nuevo a los «Aims and Contribution of Book [sic]» y hacer una «Presentation of Book [sic]», se estudian los «Responsa and the Development of Jewish Law», la «Sructure and Features of the Responsa» y el «Use of Judeo-Spanish in the Texts», para terminar con un interesante apartado sobre «Ottoman Jewish Life depicted in the Responsa», analizando los elementos históricos y sociohistóricos, la vida económica de las comunidades judías, los decretos y ordenanzas comunes, y añadiendo unas interesantes indicaciones, con una vívida reproducción del contenido de algunos textos, sobre los problemas legales de tipo de derecho matrimonial, en concreto los planteados por la figura de la *ᶜagunah*, la mujer casada que, al desaparecer su esposo (cosa frecuente entre hombres dedicados al comercio, con frecuencia por mar) sin que constara su muerte, quedaba en una especie de limbo legal, sin

poder contraer nuevo matrimonio. Se apunta que los rabinos tendían a imnterpretar benévolamente las leyes en este punto, para evitar el peligro de caída en la prostitución o el adulterio, y resulta interesante descubrir las artimañas legales a las que recurrían.

Para el que suscribe estas líneas, en cambio, la parte más interesante es precisamente la dedicada al estudio del lenguaje de los textos. Pero, a la premura del tiempo, se une que hace ya varias décadas que me desligué de mi primera especialización, la filología románica, único ángulo desde el que hubiera podido abordar el tema, ya que nunca me he especializado directamente en el estudio del judeoespañol. Me contentaré, pues, con señalar algún punto concreto.

En cuanto a la terminología, nuestra autora alude a la tendencia, hoy quizás dominante, de reservar el término *ladino* para la variedad lingüística, a menudo 'calco', empleada en las traducciones de la Biblia, y el término *judeoespañol* para los textos que reflejan, con mayor o menor fidelidad, la lengua hablada; y, aunque quizás con alguna ambigüedad, parece seguirla fundamentalmente (pp. 120ss.).

En cuanto a la caracterización lingüística del judeoespañol, se nos habla de que «Judeo-Spanish contains retentions of fifteenth-century Castilian as well as many of its own innovations with its own geographic variations» (p. 119) y que «Essentially, this is the language of a people who had spent over seventy years in exile and began to absorb features of neighbouring languages» (p. 120). Con todo, «The texts collected in this book contain especially valuable information of the Spanish language of the fifteenth century, a testimony of the Sephardim's speech albeit through writing» (ibídem). Más adelante se define el judeoespañol (como contradistinto del ladino) «as the language spoken by the Jews who left Spain and Portugal after the Inquisition» y se considera que «the language travelled with the people and acquired elements of host languages in the way... It is essentially fifteenth-century Spanish with borrowings from Hebrew, later incorporating traces of Arabic, Turkish, Greek, French and Italian» (pp. 122-123). Al estudiio de esos *borrowings*, en concreto en el vocabulario, se dedicará más adelante toda una sección(#3.3.3, pp. 164-186). Pero en estas páginas iniciales del capítulo se continúa con el planteamiento de una pregunta que se ha debatido desde tiempo atrás: la de si los judíos de los reinos hispánicos, antes de la Inquisición, «spoke a specific language distinct from their Gentile neighbours» (p. 123). Se exponen las opiniones encontradas de los autores, sin tomar una posición clara, aunque en el desarrollo posterior de la obra parecería que la autora se inclina más bien por la afirmativa. En todo caso, aquí se nos dice que «The distinctive characteristics of Judeo-Spanish emerged as a result of the mingling of Jews speaking different regional dialects, such as those of Lisbon and Seville, as they converged in cities such as Salonica, Sofia and Belgrade... An adaptation process occurred, resulting in linguistic homogenization... Judeo-Spanish finally emerged over time, as a result of this combinatorial process» (ibídem). El judeoespañol del siglo XVI «is similar to fifteenth-century Spanish but contains many innovations» (ibídem). Puede ser definido como una «*koiné* established since the Inquisition with new regional differences» (p. 124). En cuanto a la lengua concreta de los textos incluidos en el libro, puede ser definida con el término acuñado por D. M. Bunis: 'Rabbinical Judezmo' (p. 125). Pero en otras partes se alude a la frescura y tono vernacular que parecen ofrecer algunos de los pasajes de los testimonios aducidos. El capítulo se cierra con un interesante #3.3.4 (pp. 186-189), que lleva el sugerente título: «Spanish or Judeo-Spanish?». Sólo que, una vez más, la pregunta quizás no se responda

de forma nítida; pero sí se afirma que, al igual que M. Molho sostenía para el judeoespañol del siglo XVII, «Our corpus testifies that 'pure Spanish', i.e. Spanish without foreign borrowings, was not spoken in the sixteenth century. Judeo-Spanish in the sixteenth century, as reflected in the texts, is indeed Spanish with borrowings from Hebrew and elsewhere» (p. 187).

Ni el espacio, ni el tiempo, ni el carácter de esta revista permiten hacer un análisis detallado de los datos ofrecidos en la exposición, ya más de tipo 'filológico', de la lengua reflejada en los textos recogidos en el libro (#3.3 «Distinctive Linguistic Features of Judeo-Spanish», pp. 129-186). Podríamos resumir quizás el judeoespañol como 'arcaizante' y como mezcla de diversos dialectos hispánicos. Así ocurre, por ejemplo, en la alternancia entre /f/ inicial de palabra mantenida, aspirada en /h/ o simplemente desaparecida (pp. 132-134). Por lo que respecta a la /b/, la autora parece vacilar un poco entre el alófono fricativo de la bilabial o la pronunciación como labiodental (pp. 79-80 [no entiendo el uso del término «affricate»] y 135).

Dentro del apartado #3.3.1.5, «Other Retentions», nuestra autora alude (p. 136) a que la «Judeo-Spanish retention of the medieval system of sibilant phonemes is an archaism. The result is that these phonemes in Judeo-Spanish are more similar to modern Portuguese than to modern Spanish». Se trata de un tema complicado e interesante, que me hubiera gustado poder tratar más a fondo. Pero ni el espacio ni el tiempo lo permiten. Únicamente quisiera aludir a un detalle. En el aljamiado de los textos objeto de estudio, la /s/ castellana aparece normalmente transcrita con *shin* (salvo los casos en se representa con *záyin*, para marcar la sonorización intervocálica). Como en la escritura *rashi* utilizada en estos textos no se marca el punto diferenciador entre *shin* y *sin* (salvo algún uso del diacrítico a final de palabra), nuestra autora *parecería* suponer (pp. 86-87) que la /s/ hispánica está representada por *sin.* Por mi parte, me atrevería a sugerir que se trata de un *shin* que, a falta de fonema equivalente en hebreo, reproduce el sonido ápico-alveolar de la /s/ hispánica. Poseo, desde hace tiempo, una pequeña edición de los Salmos en ladino (Constantinopla 1922). Aunque nunca he estudiado con detenimiento su lengua, me ha llamado la atención que ahí la /s/ sí aparece transliterada con *sámek*, lo que parecería indicar que se ha producido la fusión entre la ápico-alveolar y la fricativa dental resultante de la desafricación de la africada dental correspondiente al fonema sordo representado por la antigua grafía <ç>. En cambio, parece marcarse una diferencia alofónica dentro del sonido prepalatal sonoro representado por la antigua grafía <j>, transliterada con *gímel* con tilde en inicial de palabra (africada) y con *záyin* con tilde en posición intervocálica (fricativa). Cosa que no parece ocurrir en nuestros textos (pero cf. pp. 80-81). Pero repito que nunca me he especializado en filología sefardí, y estas consideraciones de romanista *outdated* no pasan de ser unas reflexiones en voz alta.

Para concluir, digamos que el libro se completa con una amplia bibliografía (pp. 479-489), bajo el epígrafe «References», y con cinco apéndices (pp. 494-518), que contienen, respectivamente, «Three Sample Texts Transliterated»; un «Glossary of Words of Turkish Origin»; un «Glossary of Hebrew Terms»; algunos «Details of Respondents and Responsa Collected; y una «List of Respondents, Names of Responsa Collections, Place and Date of Publication Containing Judeo-Spanish in their Testimonies». Finalmente, un detallado «Index» (pp. 519-539) cierra este libro, del que espero, con su autora (p. xvi), que «would generate further study whether in linguistics, Sephardic Studies, Hispanic Studies, Jewish Studies whether cultural, historical or legal/halakhic». A. Torres

BERTHELOT, K. – LEGRAND, TH. (Dir.), *La bibliothèque de Qumram. 2. Torah: Exode, Lévitique, Nombres*, Les éditions du Cerf, Paris 2010, XXXII + 456 p. ISBN 978-2-204-08773-5.

Katell Berthelot, joven investigadora del *Centre de recherche français à Jérusalem* (CRFJ) y Thierry Legrand, profesor de la universidad de Estrasburgo, dirigen este trabajo sobre algunos textos de Qumram, relativos a Éxodo, Levítico y Números. La presentación no es una mera traducción de los textos encontrados en las cuevas, sino una propuesta que integra tanto los textos bíblicos como los que no lo son, siguiendo un criterio de tipo temático y que, de ese modo, agrupa los textos en función de los episodios o los personajes fundamentales. El volumen se integra, por tanto, en un conjunto que quiere ofrecer, siguiendo el canon de la Biblia hebrea, los textos relativos a personajes, episodios o tradiciones de la Torá, los Profetas y los Escritos.

Después de treinta y dos páginas introductorias, muy necesarias para explicar la clave a partir de la cual interpretar la obra, y también muchas de las siglas utilizadas, se presentan los manuscritos relativos al Éxodo. Están clasificados en dos grupos, manuscritos bíblicos y parabíblicos, en hebreo y griego; todos ellos en la lengua original del manuscrito y en la traducción francesa. Van precedidos de una breve explicación y acompañados de notas críticas sobre el texto o sobre otros textos importantes conocidos (por ejemplo, en el caso de Jubileos, la versión etiópica), y referencias bibliográficas (J. Milgrom en el caso del Levítico). Los textos parabíblicos se presentan, además, precedidos de una tabla que ayuda a comprender el nombre que reciben en esta edición, el nombre habitual en las ediciones al uso y la referencia (según la clasificación de los mss. que tiene en cuenta la localización en la cueva). Del libro del Levítico se presentan solamente manuscritos bíblicos, en hebreo y griego. Números se aborda en manuscritos bíblicos y parabíblicos. Es uno de los textos menos frecuente en los manuscritos, y los textos parabíblicos ques e han seleccionado en esta sección, hacen referencia tanto a Levítico como a Números, y en éste, a sus textos legales, principalmente los que hacen relación a cuestiones de pureza (por ejemplo, Nm 19 la vaca roja). El volumen se cierra con un índice de fuentes, un glosario de términos técnicos y unas tablas sinópticas con el nombre que recibe el manuscrito en la edición, en nombre en las ediciones al uso, la referencia según la localización en la cueva y la página del volumen en la que aparecen. Se incluye también un breve currículo de los editores y colaboradores.

Es una obra para especialistas, a los que brinda un trabajo de cotejo temático muy útil. A quienes no se mueven con agilidad por los manuscritos de Qumram, les brinda una selección de los mismos teniendo en cuenta protagonistas o tradiciones, que ayuda mucho en los estudios sobre la relectura de las tradiciones que tanto se practican en estos tiempos.

Hay que felicitar a los directores, por supuesto, pero también a la editorial por apoyar trabajos de tanto valor científico aunque no comercial. Junkal Guevara

BONS, E. – LEGRAND, TH. (eds.), *Le monothéisme biblique: Évolution, contextes et perspectives*, Les éditions du Cerf, Paris 2011, 466p. ISBN 978-2-204-09311-8.

L'Equipe d'Accueil de Théologie Catholique et de Sciences religieuses es un gran equipo investigador de la Facultad de Teología de Estrasburgo, que

trabaja en estos momentos sobre «Religions, cultures, Théologies: entre pluralité et pluralisme», en un esfuerzo por responder al desafío contemporáneo de la convivencia multireligiosa desde el trabajo interdisciplar en la Universidad. Uno de sus grupos de trabajo es el equipo de investigación de exégesis bíblica (EREB) que coordina el profesor Eberhard Bons que, junto con el profesor de historia de las religiones, Thierry Legrand, editan este volumen.

El trabajo recoge los esfuerzos investigadores de 23 profesores y doctorandos de dicho proyecto al que han aportado serios trabajos sobre los textos bíblicos, textos judíos y cristianos no contenidos en el canon, y textos greco romanos rastreando en ellos claves para hablar de un "Dios único" en una sociedad con múltiples credos.

La obra, que tiene 462 páginas, agrupa los trabajos en seis apartados. El primero, con un texto introductori de los editores, aborda la cuestión del monoteísmo y sintetiza las claves del debate actual sobre la cuestión, haciendo notar cómo la cuestión de la relación entre monoteísmo y violencia necesita ser abordada con valentía y claridad.

El segundo bloque de trabajos aborda la literatura del Antiguo Testamento y se desarrolla en cuatro trabajos que ahondan en algunas afirmaciones monoteístas de la Torá, como Dt 4 y 32,9-9, pero también la cuestión del monoteísmo en dos libros fundamentales: Jonás y la edición griega del salterio. Es un bloque francamente interesante del que recomiendo leer el estudio sobre el Salterio que es uno de los testigos más claros de la historia de la evolución de la religión de Israel desde el henoteísmo hasta el monoteísmo estricto, y sobre el que conviene tener ideas claras, dado que el Salterio acompaña la oración del pueblo de Dios en muchas de sus celebraciones litúrgicas.

El tercer bloque puede resultar sorprendente si tenemos en cuenta que estudia el monoteísmo en el Nuevo Testamento, en el que parece que esa afirmación es clara y contundente. Me parece especialmente el trabajo sobre la ambigüedad del título kurioj atribuido a Jesús.

El cuarto bloque es denso y, en algún modo, destinado a especialistas porque aborda la literatura de Qumram que no está excesivamente difundida entre los estudiosos. Es interesante el trabajo de B. Ego sobre el proceso de Abraham hacia el monoteísmo que tiene muchos desarrollos literarios en la literatura parabíblica.

El quinto bloque, muy breve porque sólo tiene dos trabajos, está dedicado a la cuestión del monoteísmo en la literatura rabínica.

El sexto bloque aborda la literatura grecorromana y cristiana de los primeros siglos. Es francamente útil e interesante. No hay que dejar de leer el trabajo de F. Chapot sobre las imágenes de la monarquía.

El volumen se cierra con un texto en torno a la importancia de la Pascua para desvelar el rostro del único Dios que se ha dado a los hombres en Cristo. Lamentablemente, no hay elenco bibliográfico al final de la obra, pero la bibliografía a pie de página es muy abundante y está bien organizada.

Es un libro muy necesario para abordar, además, la propia configuración del monoteísmo en el seno de Israel, sobre todo, después de conocer los testimonios sobre la Anat Yahô de Elefantina; las referencias a Yahvé y su Asherá en las inscripciones del Sinaí o Ugarit.

De imprescindible lectura para quienes explican, desde luego, el Antiguo Testamento, pero su nivel lo acerca también a personas con formación que leen los textos bíblicos y detectan la evolución de las ideas religiosas en el seno de Israel.

Junkal Guevara

CAUSSE, JEAN-DANIEL – CUVILLIER, ÉLIAN – WÉNIN, ANDRÉ, *Divine violence. Aproche exégétique etanthropologetique*, Lire la Bible 168, Cerf, Paris 2011, 222 p. ISBN 978-2-204-09316-3.

Cuatro capítulos componen esta obra de colaboración en la que alternan la exégesis y la reflexión antropológica entorno a textos problemáticos para la teología o la ética.

André Wenin, autor de estudios sobre la violencia de Dios en el Antiguo Testamento, ofrece en el primer capítulo un panorama de cómo se habla en él de la violencia de Dios. Indica primero las explicaciones que pretenden evitar una imagen de Dios, que no admite el hombre de hoy. En Gn 1-9 ve a un Dios de dulzura confrontado a la violencia, analiza luego la violencia de Dios, como expresión de su justicia, y salvación de los pobres, pero que escandaliza cuando ataca a los inocentes; juzga el autor que pretende la educación de Israel. Considera también la pena de muerte y los sacrificios, ordenados por Dios, y concluye con reflexiones que procuran integrar todas estas imágenes veterotestamentarias de Dios.

La colaboración de Jean-Daniel Causse lleva por título *La violencia arcaica y la paradoja de los sacrificios a los dioses oscuros*, y pretende tratar el tema de la violencia del Antiguo Testamento desde la frontera de la ética y del psicoanálisis. Expone primero la noción de violencia vista desde el psicoanálisis, su ambivalencia, la actitud que hay que tomar ante ella; luego trata de la violencia de los dioses oscuros y el poder del sacrificio, y discute sobre si el celo de los dioses es una forma de violencia.

En el capítulo tercero Élian Cavillier interpreta el sentido de la violencia en el Apocalipsis de Juan, un combate contra el mal; interroga luego a Pablo sobre su propósito acerca del Dios violento y la violencia en el creyente; y analiza en el evangelio de Mateo cómo se articula la violencia sufrida y el anuncio de un juicio divino en la existencia y predicación de Jesús.

En el capítulo cuarto, *La religión del amor,* Jean-Daniel Causse presenta una forma de violencia divina fascinante bajo el aspecto de amor y de bondad. Estudia el pensamiento filosófico de Nietzsche sobre el amor cristiano, critica la doctrina de San Anselmo sobre el sacrificio sustitutivo de Cristo, y muestra cómo las enseñanzas de los evangelios pueden destruir el concepto del Dios violento.

Una breve bibliografía indica «algunos libros para ir más lejos». Piensan los autores que «si la Biblia habla de violencias, incluidas las de Dios, es quizás por la esperanza de que los lectores abrirán los ojos a lo que siembra la muerte y escogerán decididamente lo que hace vivir la vida».

DECORZANT, A., *Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6-7*, Forschung zur bibel, Echter Verlag, Würzburg 2010, 263 p. ISBN 978-3-429-03319-4.

Alain Decorzant nos presenta en la Colección Forschung zur bibel un excelente y pormenorizado estudio sobre el profeta Miqueas. Los escuetos datos biográficos que ofrece el libro de Miqueas sitúan su vida y su predicación en el reino Sur, durante el s. VIII a.C. Nos ubicamos, pues, en el denominado «Siglo de oro de la profecía bíblica», momento en el que actúan otros egregios exponentes de la profecía hebrea como Amós, Oseas o el primer Isaías. Advirtamos, no obstante, que con mucha probabilidad numerosos pasajes y

capítulos de la obra no pueden ser atribuidos a este profeta judío. Efectivamente, a lo largo de las últimas décadas un nutrido conjunto de exegetas han mostrado con solvencia cómo el libro de Miqueas engloba, más bien, una recopilación de estratos textuales que pertenecen a diversas épocas y distintas fuentes redaccionales. Fenómeno que por lo demás no es insólito en la literatura profética. Pero cabe precisar que la reconstrucción del mensaje original de Miqueas es una labor particularmente compleja, porque no sabemos con exactitud qué oráculos proceden de su boca y cuáles han de ser reconocidos como añadidos posteriores. El dato es importante y nos parecía pertinente subrayarlo, puesto que Decorzant centra su estudio exegético en los capítulos 6 y 7 del libro, conjunto que precisamente suscita en el mundo académico una fuerte carga de incertidumbre en lo que se refiere a su verdadera autoría. Muchos estudiosos consideran que, atendiendo tanto a su estilo literario como a la naturaleza de su contenido, son un segmento añadido en época diversa y elaborado por un autor diferente (quizás procedente del Norte). Sin soslayar esta problemática, sigue siendo lícito e incluso pertinente leer e interpretar estos pasajes a la luz de la obra tal cual la hemos heredado de la tradición hebrea, tal como sugiere nuestro autor. De manera que, siendo estos capítulos una perícopa con características distintivas dentro del libro, cobran toda su riqueza de sentido cuando los contemplamos desde el horizonte del mensaje de Miqueas en su integridad.

Decorzant ofrece, en primer lugar, una traducción depurada del texto hebreo, ilustrada por una exhaustiva crítica textual y filológica. Con buen criterio y siguiendo las pautas de una metodología clara y rigurosa, nuestro autor bosqueja seguidamente una estructura del libro donde desea explicitar el puesto que, según su opinión, ocupan los capítulos estudiados. En el apartado en el que reflexiona sobre la organización interna de la obra, donde lleva a cabo una comparación sobre diversas propuestas de estructuración, apreciamos cómo el exégeta destaca, como elementos de estilo y contenido relevantes para llevar a cabo esta labor, la intercalación de oráculos de salvación y castigo, así como el uso recurrente del imperativo "escuchad…", entre otros criterios de división. Finalmente, ofrece al lector el siguiente orden de secuencias temáticas, que se apresta de inmediato a comentar de manera detallada: En lo que concierne al capítulo sexto, tenemos el díptico 6,1-8 (apuntando su neta distinción del capítulo anterior) y 6,9-16; en lo referente al capítulo séptimo, sugiere el siguiente tríptico: 7,1-7; 7,8-13 y 7,14-20. A partir de este esquema analítico general, se afronta la interpretación de cada versículo.

Quisiéramos apreciar particularmente cómo Decorzant facilita al lector una síntesis de cada uno de los pasos de análisis que va abordando. Encontramos un resumen de las aportaciones de su lectura crítica sobre cada uno de los segmentos principales en los que han sido divididos los mencionados capítulos y, posteriormente, un resumen final del estudio aplicado a cada capítulo en su conjunto. Esta pauta metodológica hace más asequible y fluida al lector la comprensión progresiva del contenido de su labor, y conviene ponerla de relieve como nota particularmente positiva de su comentario. Al análisis pormenorizado de los capítulos y versículos seleccionados el autor añade, de forma intercalada, algunos *excursus* sobre términos o expresiones que considera especialmente importantes en la interpretación de los pasajes. En concreto dedica una reflexión específica al citado imperativo del verbo "escuchar", al término *rib*, querellarse o poner pleito, a los nombres de Aarón y Miriam, al binomio luz y tinieblas, a la imagen alegórica del pastor, y también a la mención del

"resto" de Israel. La visión panorámica que el lector obtiene de la indagación exegética centrada en Miqueas 6-7 es sumamente provechosa, al combinar de forma nítida y equilibrada el estudio detallado de cada versículo en el contexto de cada perícopa en el que se integra por un lado, junto a la reflexión, por otro lado, sobre el contenido literario y teológico de cada capítulo dentro de la obra de Miqueas en su conjunto.

El título que nuestro autor ha dado a su comentario, "De la justicia a la compasión", resume apropiadamente las conclusiones de su labor. Si el capítulos seis y el inicio del capítulo siete se caracterizan por el tono de querella judicial entablada por Dios contra su pueblo por haber olvidado los beneficios que le ha dispensado a lo largo de su historia, y por continuar cometiendo todo tipo de opresiones y pecados en el presente, la última parte del libro de Miqueas nos muestra un horizonte donde toma preeminencia la esperanza, porque Yahvé mismo cambia sus vestiduras de juez por las de un Dios comprensivo y misericordioso. Decorzant sintetiza en veinte proposiciones el contenido íntegro de su trabajo. Entre ellas destacamos cómo el exégeta pone de relieve el singular papel que el profeta Miqueas adquiere a lo largo de esta intervención divina, pues se presenta a un tiempo como portavoz del tribunal celeste que denuncia el mal de Israel, pero también como mediador ante Dios de ese mismo pueblo al que pertenece y del que, a pesar de todo, se siente profundamente solidario. La temática teológica que articula la justicia y la misericordia en Dios posibilita que las tesis finales de la exégesis propuesta se abran, finalmente, a sugerentes puntos de relación con el resto de la literatura profética en particular, y con otros exponentes del canon veterotestamentario en general. Ricardo Volo Pérez

DIONNE, CHRISTIAN, *L'Evangile aux Juifs et aux païens. Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13-14),* Cerf Paris 2011, 400 p. ISBN 978-2-204-09268-5.

Nos encontramos ante una monografía dedicada a los capítulos 13 y 14 del Libro de los Hechos de los Apóstoles. No es la primera monografía que dedica Christian Dionne a este escrito del Nuevo Testamento, ya en 2004 publicó su tesis doctoral en esta misma editorial: *La Bonne Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apötres*. En ella, se había centrado en los discurso petrinos presentes en Hch; en esta, en cambio, como reza el título se centra en los discursos paulinos de evangelización presentes en Hch 13-14. A parte de que, como indica el mismo autor, se trata de un estudio único en lengua francesa, al igual que en sus trabajos precedentes, Dionne aplica a los discursos el análisis narrativo. El interés se centra, por tanto, en descubrir la estrategia narrativa de Lucas y su forma de gestionar "tiempos y espacios" para desde ahí iluminar el contenido de los discursos. No obstante, conviene apuntar que el autor se siente bastante libre a la hora de herramientas de otros métodos como el análisis estructural o el método histórico crítico (p. 13).

La obra se estructura en cinco capítulos que corresponden a cinco microunidades en las que Dionne divide Hch 13-14, enunciadas en la presentación. La escena inaugural (13,1-5) sirve de motor narrativo, la elección y envío de Pablo y Bernabé enfoca la carrera misionera del Apóstol de Tarso y sirve de clave narrativa para la interpretación del resto de los versículos. Las cuatro escenas sucesivas son presentadas pedagógicamente; al respecto conviene apuntar que el autor ha hecho un notable esfuerzo por presentar con tablas y parágrafos los elementos más destacados para hacer su explicación

más accesible a lector. Especial mención merece el capítulo tercero, más abundante que el resto, que aborda la presencia de Pablo en Antioquía y se ocupa de 13,13-43. Finalmente, resulta interesante leer en las conclusiones la imagen que de Pablo se deduce en estos capítulos.

Desde el punto de vista narrativo, todos los elementos apuntan a conceder a la figura de Pablo una verosimilitud narrativa que se apoya en sus palabras, uso de la tradición,…

Estamos, por tanto, ante una obra imprescindible para aquellos que quieran profundizar en el conocimiento de Hechos pero también para aquellos que estén interesados en los resultados del análisis narrativo aplicado a la obra lucana. Ignacio Rojas

Eguiarte Bendímez, Enrique A., OAR, *Los salmos son mi gozo. La Espiritualidad Agustiniana en las Enarrationes in Psalmos*. Espiritualidad Agustiniana 5, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2011, 352 p. ISBN 978-84-92645-19-0.

Afirma el autor que en este comentario de San Agustín a los salmos «detrás de la interpretación exegética agustiniana de los nombres de las personas y de los lugares hay una teoría exegética y un claro propósito no sólo de desvelar los misterios y sacramentos que encierra la Sagrada Escritura, sino también instruir con ello a loa fieles, particularmente en lo que respecta a su vida espiritual, a su vivencia como peregrinos de la *civitas Dei*, de la Jerusalén celeste, en medio de la *civitas terrena*, de la Babilonia de este mundo, de la que se desvinculan por el amor. Todo ello sin dejar de lado la instrucción más propiamente catequética, pues algunas de sus interpretaciones de estos nombres le sirven a San Agustín para presentar algunos de los errores de los que se apartaban de la sana doctrina de la Iglesia, concretamente los donatistas y pelagianos».

Ha seleccionado los nombres que se repiten más veces o tienen un especial significado por la riqueza de la doctrina que San Agustín extrae de su explicación exegética. En el capítulo III trata de 19 nombres de ciudades; en el capítulo IV son 24 los nombres seleccionados de personajes citados en los almos. Precede un capítulo II en el que informa sobre el título de *Enarrationes in Psalmos*, su origen, fecha y lugar, momento litúrgico de su predicación, auditorio, estilo y tipo de exégesis. El capítulo V presenta en diecinueve conclusiones la teología espiritual de esta exégesis agustiniana. Un anexo ofrece un glosario. de la explicación exegética de personajes y lugares del Antiguo Testamento contenidos en las *Enarrationes in Psalmos*.

Las notas al pie de página amplían el marco actual de la investigación.

Eterović, Nikola, *La parola di Dio. Riflessioni sulla XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Papa Benedetto XVI e il Sinodo*. Libreria Editrice Vaticana 2010, 74 p. ISBN 978-88-209-8322-2.

Contiene este libro cuatro conferencias del autor durante 2009, fruto de su experiencia sinodal, y reelaboradas para su publicación. La primera, *La Palabra de Dios en la enseñanza sinodal del Papa Benedicto XVI*, tenida en la universidad católica de Indiana, USA, presenta diversas intervenciones del Benedicto XVI en el XI Sínodo general. La segunda, *El año paulino como trasfondo del Sínodo de la Palabra de Dios*, la pronunció en la universidad católica

de Ucrania; en ella analiza el significado de esta celebración, la biografía de San Pablo, el recurso a él en este sínodo y las catequesis paulinas de Benedicto XVI. Tuvo la tercera, *Perspectivas sobre la Homilía a la luz del Sínodo sobre la Palabra de Dios,* en Leopoli, Ucrania, en la Conferencia internacional organizada por la Iglesia greco-católica y latina de Ucrania; propone las indicaciones del Sínodo sobre la homilía, su integración en la liturgia de la palabra, su naturaleza y finalidad y algunos subsidios para su preparación. La cuarta es una meditación predicada en la sede de la American Bible Society, de Nueva York, y versa sobre las lecturas de la XVII dominica del año, ciclo B.

El autor desea que estas páginas ayuden a los cristianos a descubrir la Palabra de Dios, que les ayude a vivir mejor su vocación.

GARCÍA-JALÓN, SANTIAGO, *Lingüística y exégesis bíblica* (Estudios y Ensayos-Teología 124), BAC, Madrid, 2011 XXXVI + 285 pp. ISBN 978-84-220-1523-9.

El autor de este libro, catedrático de Filologóa Hebrea en la Universidad Pontificia de Salamanca y colaborador en el CNRS francés y en la Universidad Hebrea de Jerusalén, empieza su estudio con una «Introducción» (pp. XI-XVIII), que, como suele ocurrir, conviene volver a revisar al terminar la lectura del cuerpo del volumen, seguida de una amplia «Bibliografía» (pp. XIX-XXXV) y una lista de «Siglas y abreviaturas» (p. XXXVI). El estudio propiamente dicho se divide en dos partes: «La semántica inspirada en la epistemología realista» (pp. 3-109) y «La interpretación del significado en el siglo XX» (pp. 111-282). Un «Índice onomástico» (pp. 283-285) cierra el volumen.

Empezando por le «Introducción», nos encontramos con una afirmación programática que explica el título del libro: «La Sagrada Escritura es un texto lingüístico. Parece claro, en consecuencia, que su exégesis ha de servirse instrumentalmente de las disciplinas consagradas al examen de los fenómenos del lenguaje» (p. XI). Entre esas disciplinas ocupa un lugar preeminente la lingüística general, «que pretende la caracterización teórica del lenguaje y de sus manifestaciones», situándose «en un plano de discurso teórico análogo al que ocupan materias como la epistemología, la filosofía del lenguaje o la semiótica» (ibídem). Su objetivo de estudio preferente es el significado; y la identificación del proceso de este úlimo fenómeno es algo que afecta a la exégesis bíblica. Sin embargo, nuestro autor se queja de que la mayoría de los especialistas o bien «operan con un concepto intuitivo de significado, como si se tratara de una noción clara y sin problemas», o bien «dan por seguras e indiscutibles caracterizaciones del significado que están muy lejos de ser universalmente aceptadas por los especialistas en la materia», o, «renegando de la lingüística», terminan asumiendo implícitamente «una perspectiva perfectamente definida y generada por una precisa concepción de qué es el significado textual y de cómo se accede a él» (pp. XI-XII). Cuando se trata de exponer los diversos 'métodos' de acercamiento al texto bíblico, las introducciones «olvidan casi por completo la exposición de los fundamentos teóricos a los que cada uno de ellos obedece» y los presentan como si fueran «sistemas de análisis alternativos», sin llegar a percibir que se trata de «propuestas aparecidas sucesivamente a medida que evolucionaba el concepto de significado, de manera que algunas de ellas fueron diseñadas para sustituir a otras una vez que el concepto de significado en que estas se fundabanm reveló sus deficiencias» (p. XII). Como ejemplo, se aduce el caso del documento de 1993 de la Pontificia Comisión Bíblica

(*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*), que citaba como representante fundanmental de la corriente de la interpretación semiótica a A. J. Greimas y su escvuela, cuando, según García-Jalón, ya cuatro años antes un manual universitario español de introducción a la semántica (el de S. Gutiérrez Ordóñez) consideraba que ese modelo «aunque atractivo, presenta dificultades que aconsejan su rechazo». Ante esta situación, nuestro autor se propone, en primer lugar, «contribuir a remediar este estado de cosas», presentando una especie de introducción a la metodología de la exégesis bíblica bajo una nueva panorámica, cuyo objetivo puede ser que «aclarando algunos conceptos lingüísticos y exponiendo el punto en que actualmente se encuentra el discurso sobre el significado», se consiga «suministrar las coordenadas necesarias para situar dentro de un curso histórico los diferentes métodos frecuentados actualmente por la exégesis». Más que describir los métodos, lo que se pretende es «alzar un plano del territorio en que se asientan, diseñar un mapa qe haga posible relacionarlos y percibir qué implica y a qué obedece cada uno de ellos y en qué medida sus presupuestos teóricos siguen hoy en vigor» (p. XIII). La introducción se cierra con un apartado en que se alude al siempre delicado tema de las relaciones entre Sagrada Escritura y Tradición de la Iglesia. Se comprende mejor si se lee (o se vuelve a leer) una vez finalizado el examen del contenido del libro.

Como indicamos más arriba, el centenar largo de páginas de la primera parte de la obra está dedicado al estudio de la semántica inspirada en la epistemología realista. Esta consideración se abre (p. 5) con la célebre frase de Santo Tomás de Aquino, cuando, al referirse al 'sentido literal' de la Sagrada Escritura, afirma que «voces significant res». En páginas sucesivas se va desgranando el sentido profundo de esa afirmación, con la equiparación voces=conceptos=(naturaleza de las) cosas. A pesar de todos los refinamientos en la definición, el trasfondo seguirá siendo que se continúa «entendiendo el significado como designación» (p. 9) y que, en consecuencia, «el anáalisis del significado sigue sin pertenecer al dominio de las ciencias lingüísticas». Carencias que seguirán estando presentes al pasar del estudio del significado léxico al de los 'sintagmas, proposiciones y textos' y que llevarán a plantearse la distinción entre significados simples y significados complejos; significados auténticos y significados aparentes; significados reales y significados ficticios; para terminar en la utopía de la búsqueda de la 'lengua perfecta'. El último capítulo de esta parte se dedica al estudio de la aplicación de este tipo de semántica inspirada en la epistemología realista a la exégesis bíblica. Se recuerda la conocida clasificación medieval de los 'sentidos de la Escritura' ('literal', 'alegórico', 'moral' y 'anagógico'), que, en realidad, se reducirían a dos: 'literal' o 'histórico', por una parte, y 'espiritual', 'alegórico' o 'místico' por otra. Pero el concepto de 'sentido 'literal' dista mucho de ser unívoco y claro en estos autores medievales, y García-Jalón, reforiéndose en concreto a la «prolongada controversia acerca del *sentido literal* entendido como función significante» (p. 85), dedica varias páginas a su elucidación; disquisiciones estas de las que sólo quisiera citar aquí unas frases a modo de resumen: «Mientras la teoría representada por Lyra [=Nicolás de Lyra: 1270-1349] emtiende que el sentido literal coincide con una ampliación y matización del significado léxico, santo Tomás lo sitúa en un plano semántico distinto a este. Para el Aquinate,los significados léxicos son representaciones del significado oracional. Para Lyra, los constituyentes de este» (p. 95). El desarrollo del concepto de sentido literal se continúa en las páginas siguientes hasta los tiempos recientes, pasando por el examen de «La historia como criterio para la interpretación de los textos» (pp. 100-102) y des-

embocando en «La cuestión bíblica» (pp. 102-106), recordando cómo «En las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX, la exégesis bíblica afronta el estudio de la Sagrada Escritura provista de este utillaje intelectual. El progreso científico hace irreconciliables lo que se considera el significado literal del texto y la descripción que la ciencia proporciona de la auténtica configuración de los acontecimientos narrados» (p. 103). Las últimas páginas de etsta primera parte se dedican al 'sentido espiritual', al que se califica como «el gran perdedor» en todo el debate antes aludido sobre el sentido literal.

La segunda parte del libro, como se indicó más arriba, está dedicada a la reseña de las diversas teorías sobre la interpretación del significado elucubradas a lo largo del pasado siglo, resumiendo sus fundamentos teóricos y aludiendo a sus aportaciones y carencias. El primer capítulo (sexto en el conjunto de la obra) está dedicado a «La recuperación del nominalismo» (pp. 113-131) y en él se pasa revista a las aportaciones del formalismo ruso, a la semántica de Frege y a la estilística, incluyendo en esta última la labor de nuestro recordado Luis Alonso Schökel, de quien se dice que «Mérito innegable de este autor es haber reclamado la atención sobre la importancia del papel que desempeña la forma del texto y haberla cuidado especialmente en su traducción de la Biblia al español» (p. 121), pero indicando que «Más caducas han sido sus concepciones acerca del lenguaje, ya anacrónicas cuando las hizo públicas» (p. 122). Me parece interesante destacar el aserto de la p. 128, que explica el porqué del título de este capítulo: «De esta manera, llega a recuperarse la epistemología de Guillermo de Ockham (1280/1288-1349), a quien se proclama precursor de la lingüística contemporánea». Como consecuencias de este movimiento se alude a «El final del historicismo clásico» y la tendencia «Hacia un nuevo historicismo» (pp. 129-131).

El capítulo siguiente (séptimo del volumen), bajo el título «El significado léxico en Ferdinand de Saussure» (pp. 133-156), está dedicado, fundamentalmente, a la exposición de las ideas del célebre lingüista suizo, destacando entre ellas la nueva definición del significado como «*haz de rasgos*» (p. 139) y la concepción de «las lenguas como *sistemas*» (p. 140), y a la elaboración, por lo que respecta a la interpretación de la Sagrada Escritura, de «Una nueva versión del historicismo» (pp. 145-146), señalando que «De esta manera, vuelve a producirse una drástica escisión entre el significado literal –de naturaleza histórica– y el significado que exige una lectura creyente –de naturaleza trascendente–». Se incluyen también en este capítulo un breve estudio sobre «La semántica conductista» (pp. 149-154), representada fundamentalmente por Ch. Morris (1903-1979), y «Un *excursus* sobre exégesis» (pp. 154-156).

Pasaremos por alto los dos capítulos siguientes (cap. VIII «Louis Hjelmslev. La distinción entre significado y concepto» (pp. 157-175) y cap. IX «La restricción del significado textual. La recuperación del contexto» (pp. 177-192), con la exposición de las teorías de A. J. Greimas, Ch. S. Pierce y la «deconstrucción» de J. Derrida), para centrarnos en el cap.X, que, bajo el título «Del texto al discurso» (pp. 193-227), empieza con una anotación de carácter sumario: «En el último tercio del siglo XX, el estudio de los procesos de significación conoce un drástico cambio de rumbo. Los fenómenos relativos a la acción de hablar pasan a desempeñar un papel protagonista, y las corrientes lingüísticas se identifican según los conciben y según la función que les otorgan en la producción de significado» (p. 193). En consecuencia, se presta especial atención a «La filosofía de los actos de habla» (pp. 193-198) y a las «Aplicaciones de la filosofía de los actos de habla al análisis de textos» (pp. 199-202). Como era de esperar, aparecen nombres como J. L. Austin y J. Searle,

y términos tan citados en las últimas décadas como ‘acto locutivo’, ‘ilocutivo directo’, ‘ilocutivo indirecto’ y ‘perlocutivo’, y el subyacente de ‘pragmática’, para terminar resumiendo que «la filosofía de los actos de habla entiende que el contexto es la situación en que se emite un mensaje, contexto que permite interpretar el proceso de comuniucación, la intención que guía la acción del hablante» (p. 198). Vienen a continuación unas páginas dedicadas a «Aplicaciones de la filosofía de los actos de habla al análisis de textos» (pp. 199-202), con una breve consideración del concepto de ‘narratología’ elucubrado por G. Genette, para terminar el capítulo con una amplia exposición de las teorías de «Emile Benveniste» (pp. 202-217), que se desarrollan al hilo del análisis de unos versos de Manuel Machado. Y es que el modelo de análisis del célebre lingüista francés, resumido quizás en la aseveración de que «La capacidad significativa o el significado de cada entidad [lingüística] solo existe asociado a un modelo de acción de decir» (p. 204), va a constituir el punto de partida del autor de nuestro libro para su aplicación a la exégesis escrituraria. Una vez más, nos encontraremos ante una terminología especializada: ‘enunciación’, ‘alocución’; ‘enunciador’, ‘alocutor’; ‘enunciatario’, ‘alocutario’; ‘situación de enunciación’, ‘situación de alocución’. Y el uso del término ‘discurso’, cuya ambigüedad se aclara en la nt. 18 de la p. 209. Un apartado sobre «Enunciación y géneros» (pp. 217-219) alude a un problema que viene afectando al estudio de la, Sagrada Escritura desde los tiempos de la *Divino afflante Spiritu*. Y en el último apartado, «Algunas consecuencias» (pp. 224-227), se resume la importancia de las teorías de Benveniste con estas palabras: «el pensamiento de Benveniste aporta a la filosofía de los actos de habla la convicción de que la acción de decir es uno de los constitiyentes del significado» (p. 225).

Un amplio cap.XI, «La enunciación en el discurso» (pp. 229-257) continúa ahondando en la aplicación de las teorías de la lingüística de la enunciación a esa categoría del lenguaje. Y, finalmente, el conclusivo cap. XII, «La lingüística de la enunciación y la exégesis bíblica» (pp. 259-282) expone las ideas del autor de nuestro libro sobre la utilidad que esa teoríalingüística ofrece para la exégesis de la Sagrada Escritura. Se tratan en él temas de naturaleza delicada. Y por eso prefiero citar textualmente. Aunque, por razones obvias, las citas tendrán que reducirse a lo esencial. Poidríamos empezar con una aseveración de la p. 259 en que se nos dice que, a la luz de las conclusiones de la lingüística de los últimos tiempos, «los discursos que integran la Sagrada Escritura se distinguen de cualquier otro por el hecho histórico de que han sido estimados idóneos para cumplir un determinado acto ilocutivo indirecto, el acto religioso comprendido de un cierto modo». La comprensión de ese acto religioso se deberá obtener por fuentes extrabíblicas. En el tema de los ‘géneros literarios’ se nos dice que hay que afrontarlo desde una nueva perspectiva: «Ya no se trata de examinar los rasgos inherentes a los textos, sino de dilucidar el tipo de acto que se pretende cumplir mediante ellos, el principio que les da unidad porque considera que poseen rasgos que los hacen hábiles para cumplir ese tipo de actos» (p. 264). Bajo el epígrafe «El género religioso y la exégesis bíblica» (pp. 268-271), leemos que «la idea de que exista una metodología que pueda emplearse indistintamente en todo tipo de textos es poco admisible. Según sea el género al que un discurso pertenezca, serán distintos los modelos de enunciador y enunciatario y, en general, la escena de enunciación» (p. 269). Y, aunque se matiza que «cabe adoptar un enfoque metodológico proporcionado a la naturaleza religiosa de los discursos bíblicos sin compartir las convicciones postuladas por por esa religión» (p. 270), se termina afirmando quem «el creyente es el modelo de intérprete» (p.

271). Y, en el siempre delicado tema de «Tradición y Escritura» (p. 272), tras aludir a «la indispensable función de la Tradición en la exégesis de la Sagrada Escritura», se concreta que «Si se acepta que históricamente la Sagrada Escritura estuvo puesta al servicio de un acto religioso, el sentido histórico de la misma solo es perceptible a la luz de la fe, asumiendo el universo de discursos que la expresan y participando en aquellos comportamientos destinados a cumplirla»; con lo que se comprende que «el lugar propio de la interpretación histórica sea la celebración eucarística». En cuanto al problema de «Lectura científica y lectura creyente» (pp. 272-273), tras aludir al «planteamiento tradicional acerca de la significación», que «corría el riesgo de subordinar el significado que los creyentes advierten en la Sagrada Escritura al que puede lograrse valiéndose de medios solo científicos» (p. 272), se subraya que «A laluz de las reflexiones consignadas se comprenderá por qué la lingüística de la enunciación desecha esta perespectiva» y que «la lectura creyente no opera sobre los resultados que alcanza la lectura científica subordinándose a esta, sino qu propugna un enunciado diferente. Una y otra se separan desde su mismo origen» (p. 273). El apartado de «Recapitulación» (pp. 273-280), tras estudiar estos resultados en su «Aplicación Al Nuevo Testamento» (pp. 274-276), los concreta bajo el epígrafe «La escena de enunciación enunciada en la segunda carta de Pedro» (pp. 276-280). Finalmente, el último apartado, «Actualización del significado del Nuevo Testamento» (pp. 280-282), tras recordar que «Los escritos del Nuevo Testamento son, a la par, una ratificación de la fe recibida y una instancia que la purifica, depurando el encuentro con Cristo de los términos históricos que en cada caso individual lo han generado» (p. 280), termina con estas palabras, que son también la conclusión del libro: «La re-lectura está destinada a reproducir el dinamismo que originalmente tuvo la puesta pr escrito. El creyente actual que, en el curso de su vida, frecuenta una y otra vez los discursos sagrados, repite el proceso original de progreso en el misterio revelado que vivieron los destinatarios originales. También ellos vieron en los escritos del Nuevo Testamento una forma regeneradora de su primer encuentro con Cristo, y también ellos volvieron a las palabras de esos escritos para, gracias a su re-lectura, recibir una luz cada vez más clara, cada vez más honda (pp. 281-282).

Y con esto damos por terminada la reseña de este interesante libro, que, probablemente, no dejará de suscitar alguna polémica. A.Torres

GARCÍA-MORENO, ANTONIO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad,* Segunda edición, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2011, 471 p. ISBN 978-84-313-2771-2

En el reciente congreso, celebrado en Madrid, en el que se presentó la Biblia Oficial de la Conferencia Episcopal Española, se destacó la importancia de la Neovulgata, como base y referencia de la traducción de la Biblia. Con esta ocasión EUNSA publica esta segunda edición de este libro que editó por vez primera hace veinticinco años.

Es una reedición exacta de la primera: la misma presentación, prólogo, introducción, texto estructurado en siete capítulos, epílogo, índices (aunque se ha acomodado la numeración de las páginas). La única novedad es la inclusión, como Apéndice, de la Exhortación Apostólica postsinodal *Verbum Domini* de Benedicto XVI.

En esta revista, volumen 50, año 1987, páginas 449-450, se publicó una recensión de la edición primera; en ella su autor, el benemérito Augusto Sego-

via, presentaba así el libro: «En el presente volumen Antonio García-Moreno recorre primeramente el curriculum vitae de Jerónimo y sus actividades bíblicas. En segundo lugar se refiere al Santo, considerado como traductor paradigmático. Luego se describe la difusión inicial de la Vulgata. En cuarto lugar se analiza el tema: Crisis y prevalencia, Trento. Más tarde se propone la normativa postconciliar, para terminar con el tema clave: Etapa actual: La *Neovulgata*. Entre los puntos desarrollados en cada uno de los siete capítulos podemos destacar: El monje de Belén, en particular el plan del Santo de realizar una versión latina sobre el hebreo del AT, aunque consultando también la traducción griega de los LXX. Todo lo relativo a Trento, en especial lo contenido en las págs 175-195 (de esta 2ª edición), v.g. los antecedentes tridentinos de la *Neovulgata*, (191-195) y sobre todo el capítulo último, (261-334) principalmente las fuentes utilizadas (291-308); aquí se hace una breve recensión del último volumen publicado, *El libro de Daniel*, con la lista de los mss. consultados; sólo de los *Prologi* de Jerónimo se citan unos 44, entre los cuales 4 matritenses del s. X, dos conservados en la Universidad Central y otro de la Biblioteca Nacional, y el restante en la Academia de la Historia. Finalmente es notable el tema de la edición típica. Estos breves rasgos dan una idea de la oportunidad e importancia de esta obra de García-Moreno».

Granados, C. – Sánchez Navarro, L. (eds.) *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010, p. XXVI + 1806. ISBN 978-84-220-1445-4.

La Biblioteca de Autores Cristianos ha publicado un excelente Enquiridion bíblico donde, como se especifica en el prólogo, se ha querido recoger y ordenar, siguiendo un estricto orden cronológico, las intervenciones más representativas del Magisterio de la Iglesia a lo largo de su historia en todo lo concerniente a la Sagrada Escritura. La recopilación de estas fuentes magisteriales, unas 124 en total, abarca diecinueve siglos, lo que permite al lector otear el horizonte de las reflexiones y directrices eclesiales sobre esta materia específica prácticamente desde los orígenes del cristianismo hasta los inicios del s. XXI.

Estamos ante la sexta edición del *Enquiridion* publicado por la BAC desde que salió a la luz la primera de ellas, en lengua latina, en el año 1927, a las que le siguieron nuevas reimpresiones revisadas y actualizadas en 1954, 1956, 1961 y 1965. En consecuencia, han transcurrido más de cuarenta años desde el último volumen, espacio de tiempo en el que las publicaciones magisteriales se han prodigado, revelando la creciente atención dedicada por la Iglesia a los libros sagrados. Esta última edición, cuyo contenido se ha visto incrementado sustancialmente con respecto a la del año 1965, ha sido también remozada en su presentación: los documentos se ofrecen tanto en su lengua original como en traducción española, acompañados de un detallado aparato crítico con notas a pié de página donde, además de ofrecer la fundamentación científica de los datos históricos que enmarcan los textos, se le facilita al lector información complementaria, sucinta y precisa, sobre el origen, valor y sentido de cada uno de los documentos. Junto al índice general del contenido, al final de la obra se aporta un índice de las citas y referencias bíblicas de todos los documentos compilados, un índice de las fuentes y nombres ordenados alfabéticamente, y, finalmente, un índice analítico donde se recoge un exhaustivo vocabulario de los términos más recurrentes o importantes con sus correspondientes definiciones y el lugar donde son utilizados.

Las fuentes textuales seleccionadas van desde el "Fragmento Muratoriano" o "Canon de Muratori", considerado como el canon o lista de los libros que componen la Biblia cristiana más antiguo del que se dispone en la actualidad, hasta uno de los últimos documentos elaborados por la Pontificia Comisión Bíblica: *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*. Entre ambos exponentes literarios es posible trazar una línea cronológica que progresa desde el siglo II hasta el año 2001. Dado que la temática troncal que orienta la selección de las fuentes y el denominador común que las relaciona es el ámbito de la Biblia en un amplio espectro de consideraciones y disposiciones eclesiales a lo largo del tiempo, la naturaleza y carácter de los documentos concatenados es sumamente variado, y refleja un heterogéneo abanico de géneros literarios: directrices conciliares o sinodales, pronunciamientos pontificios, intervenciones de diversos dicasterios de la curia romana, textos patrísticos, así como las obras elaboradas por la Pontifica Comisión Bíblica desde su fundación. Este amplio conjunto de textos tratan igualmente una profusa gama de temáticas, donde se barajan puntos concernientes a la catequesis, la predicación, la liturgia, la espiritualidad o el derecho canónico. Pero cobran preponderancia los contenidos vinculados con la ciencia bíblica y la interpretación de la Escritura.

La lectura continuada de estos documentos, que es necesario ubicar en los avatares y circunstancias propias de sus respectivas épocas, nos aporta, sin duda alguna, fragmentos muy significativos de la historia misma de la Iglesia. Por lo que, como señala la introducción a la obra, este Enquiridion "resulta un instrumento útil, no solo para saber qué dice la Iglesia sobre la Biblia, sino también para saber qué dice la Iglesia sobre sí misma. Un instrumento para profundizar en los estudios bíblicos, pero por tanto también un instrumento para comprender la historia de la Iglesia". Efectivamente, la visión panorámica de este dilatado y detallado escenario documental representa para el lector una obra de consulta y estudio de enorme valor, que se trueca imprescindible en el caso de los biblistas.

La lectura cursiva de sus páginas y la ponderación sosegada de las fuentes, en sintonía con el ritmo acompasado de los siglos en los que van germinando, aporta datos de sumo interés. De este modo resulta patente cómo, en el campo de la Escritura, dos fueron los problemas más acuciantes durante los primeros siglos de la Iglesia. En primer lugar, el proceso de fijación del canon o lista de los libros que debían ser considerados como inspirados y normativos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. No sólo en razón de una transmisión estable del depósito de la fe, sino también por la creciente proliferación de todo género de literatura apócrifa que ponía en serio peligro la fe de los creyentes (cf. Canon de Muratori, siglo II, Catequesis IV de San Cirilo de Jerusalén, año 348, Concilio de Laodicea, año 360, Carta 39 de San Atanasio, año 367, Concilio de Hipona, año 393, Carta de San Inocencio I, año 405, Carta 15 y 82 de San León I, año 447, Decreto Gelasiano del año 492-496). En segundo lugar, y en estrecha relación con esta temática apuntada, el magisterio eclesial hace frente a las corrientes doctrinales que niegan el valor y la autoridad del Antiguo Testamento para la comunidad cristiana. Es aquí donde se enmarca y comprende el rechazo a desvincular al Dios hebreo con el Dios Padre predicado por Jesucristo, así como la recurrente alusión a Dios como "autor" de la Escritura en su conjunto, estableciendo la definitiva configuración de la Biblia cristiana con la articulación de dos grandes bloques literarios en estrecha religación: el Antiguo y el Nuevo Testamento (cf. Antigua regla de fe o Credo del I Conci-

lio de Toledo, siglo V, Antiguos estatutos de la Iglesia, siglo V. Temática que parece resurgir con fuerza desde los inicios del s. XI: Carta 101 de San León IX, año 1053, Profesión de fe prescrita por Inocencio III, año 1208, Profesión de fe de Miguel Paleólogo, año 1274). Con el paso del tiempo, de la perentoria cuestión sobre la fijación del canon de los libros bíblicos en términos generales se pasa a un renacido debate sobre la autenticidad y valor de obras concretas, como es el caso del libro del Apocalipsis (cf. Concilio IV de Toledo, año 633). En todo caso, como se sabe, esta cuestión fundamental vuelve a ser retomada en el Concilio ecuménico de Florencia (s. XV, donde no sólo se emplea el calificativo de "autor" para aplicarlo a Dios en referencia a la composición de los dos Testamentos, sino que también se alude por vez primera en un Concilio al papel del Espíritu Santo en su elaboración), y no se dirime definitivamente hasta el Concilio de Trento, en el que se fija de manera solemne, resolutoria y normativa el canon de los libros bíblicos en la Iglesia católica (decreto «*Canonicis Scripturis*», del año 1546).

El elenco de textos a los que el lector tiene acceso no es sólo, evidentemente, de carácter polémico o de naturaleza magisterial normativa y disciplinar. Resulta también imprescindible evocar páginas de orientación más pastoral y, cabría decir, de perenne belleza y profundidad espiritual, como la famosa Carta de San Gregorio Magno a Teodoro, médico del emperador, donde le recuerda que la Sagrada Escritura "es una carta del Dios omnipotente a su criatura", o donde, en otro de sus escritos, ensalza la sublime sabiduría encerrada en las páginas sagradas, que "predica la verdad, llama a la patria celeste, y cambia el corazón del que las lee…" (Moralia, nº 32). Estas egregias y venerables exhortaciones a la lectura asidua y cabal de la Escritura llegarán a convertirse en los prolegómenos de vehementes admoniciones de las autoridades eclesiásticas para que la Biblia sea acogida y conocida por todos los responsables de la pastoral y la catequesis del pueblo de Dios (véase Concilio de Reisbach, año 798, Concilio de Chalon-sur-Saône, año 813). Entrado el s. XIV, el Concilio de Vienne insta a la erección de centros donde se imparta el estudio de las lenguas originales de la Biblia, de manera que pueda verse incrementada con solidez su interpretación genuina.

A partir del Concilio de Trento, las fuentes compiladas dan un salto en el tiempo hasta el s. XIX (exceptuando un fragmento de la carta "Divina" del papa Pío VI sobre la interpretación del oráculo de Isaías sobre el Emmanuel), lo que no deja de ser elocuente. El s. XIX es una época caracterizada por fuertes tensiones entre el Magisterio de la Iglesia Católica y las distintas corrientes cristianas emanadas tanto del protestantismo como del modernismo. Los documentos dejan traslucir un marcado enfoque polémico y apologético. En primer lugar, se advierte sobre el intento de la denominada "Sociedades Bíblicas" de propagar la edición de biblias traducidas a distintas lenguas vernáculas que la Iglesia considera tergiversadas, y alentado una lectura de la Escritura desgajada de la Tradición y libre de toda orientación por parte del Magisterio (cf. Encíclica "*Traditi humiliati*" de Pío VIII, año 1829, Encíclica "*Inter praecipuas*" de Gregorio XVI, año 1844, Encíclica "*Qui pluribus*" de Pío IX, año 1846). La interpretación racionalista de la Biblia iría desembocando, no sólo en un rechazo de su carácter inspirado, sino también en una duda metódica permanente sobre el fundamento histórico de los relatos sagrados, así como en una purga de todos aquellos aspectos de su contenido y mensaje que representaban una intervención sobrenatural no subordinada a los límites de la pura razón. Este cúmulo de desencuentros terminaría en una enumeración y condena sistemáti-

ca y exhaustiva de los errores modernistas por parte de la Iglesia ("*Syllabus*", año 1864).

Las décadas que transcurren entre el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II marcan un punto de inflexión en la reflexión eclesial sobre la Biblia. Si en Trento se lleva a cabo la definición solemne sobre el Canon o lista de los libros que componen la Biblia, en la Constitución Dogmática «*Dei Filius*» del Concilio Vaticano I se formula el dogma sobre la Inspiración de la Sagrada Escritura (año 1870). A partir de este momento, los documentos eclesiales sobre la Escritura se multiplican e incrementan considerablemente en número y extensión: estamos hablando de 36 documentos gestados a lo largo de diecinueve siglos, la mayoría de ellos de factura doctrinal escueta y sucinta, frente a 89 que salen a la luz desde finales del s. XIX hasta inicios del x. XXI, caracterizados en muchos casos por ser tratados de contenido denso y dilatado.

Durante el siglo XIX asistimos a un auge y desarrollo importantísimo de los estudios y la investigación de los libros bíblicos, auspiciados, en gran medida, por los primeros descubrimientos arqueológicos de la antigua Mesopotamia y Egipto. A partir de entonces los especialistas no estaban restringidos a los libros del AT para sus análisis de la historia, la religión y la literatura sagrada antigua de Israel, sino que ante ellos se abría el impresionante campo de estudio y comparación de la cultura milenaria del Oriente Próximo. Pero tales hallazgos crearon, al mismo tiempo, nuevos interrogantes y problemas al ya de por sí espinoso tema de la inspiración bíblica, su fundamentación histórica y su misma interpretación. Con la pretensión de hacer luz en aquel ambiente confuso, publicó el papa León XIII la encíclica *Providentissiums Deus* el año 1893, que puede considerarse como la Carta Magna de los estudios bíblicos. El Magisterio de León XIII supone una recepción abierta y positiva de la Iglesia a todas estas nuevas perspectivas de investigación científica, pero con el decidido propósito de que éstas no fueran en detrimento de las verdades de fe heredadas de la tradición. Después le siguieron la "*Spiritus Paraclitus*" de Benedicto XV (año 1920), y la "*Divino Afflante Spiritu*" de Pío XII (año 1943), a las que hay que añadir las aportaciones de la Pontifica Comisión Bíblica desde su fundación (en 1902, por el papa León XIII). No faltaron en estas décadas agrios desencuentros y tensiones, reflejados quizás de la manera más palpable en el Decreto "*Lamentabili*" de principios del siglo XX, donde el Magisterio edita un profuso elenco de los principales puntos doctrinales enarbolados por el modernismo que debían ser contundente y rigurosamente rechazados. No obstante, las encíclicas de los papas nos hacen ponderar, ante todo, el interés creciente del Magisterio de la Iglesia por proyectar nueva luz sobre las cuestiones de índole bíblica con una perspectiva positiva y renovada. En la encíclica "*Divino afflante Spiritu*", Pío XII ubica a la Iglesia, definitivamente, en la corriente de los estudios científicos y las aportaciones de las investigaciones modernas sobre la Biblia. El Magisterio de la Iglesia, a la vez que salvaguarda la fe en la inspiración y la verdad de la Escritura, desea estimular de forma pertinente los estudios que se orientan a dar luz sobre la articulación del carácter divino y humano de los libros que componen la Biblia. La Iglesia se ha pronunciado siempre defendiendo el dogma de la inspiración frente a corrientes de pensamiento que, o bien negaban en mayor o menor grado el carácter divino de la Escritura, o bien rechazaban que la Biblia fuera, al mismo tiempo, palabra humana y palabra divina.

El Vaticano II recobra el papel de preeminencia que la Sagrada Escritura debe tener en la comunidad cristiana. En su capítulo conclusivo (cap. VI)

se afirma con solemnidad, como egregio corolario de todo su contenido, lo siguiente: "La Iglesia siempre ha considerado y considera (las Sagradas Escrituras), juntamente con la Sagrada Tradición, como la suprema regla de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los profetas y de los apóstoles". Por lo tanto, "es necesario que toda la predicación eclesiástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura, y se rija por ella" (nº 21). De esta forma, la constitución *Dei Verbum* expresa el vivo deseo del Magisterio por redescubrir con nuevo ímpetu en el seno de la Iglesia los tesoros de la Biblia como Palabra de Dios. Las implicaciones y consecuencias de estas enseñanzas y directrices que emanan del Vaticano II han sido tan numerosas como beneficiosas en múltiples órdenes y ámbitos de la vida y la misión de la Iglesia católica. Desde entonces, la Biblia ha ejercido su saludable e indispensable influencia en la liturgia, en la teología, en la catequesis, en la moral… Cabe añadir, por lo demás, la proyección ecuménica que los documentos eclesiásticos de carácter bíblico han ido teniendo, cada vez con mayor fuerza y nitidez, en los últimos años, donde también se asume con audacia el diálogo interreligioso. No es de extrañar que el último documento reseñado de la Pontificia Comisión Bíblica en el Enquiridion esté dedicado a las fuertes relaciones y vinculaciones entre la Biblia hebrea y la Biblia cristiana. Ricardo Volo

Halpern, B., *From Gods to God*, Forschungen zum Alten Testament 63, Mohr Siebeck, Tubinga 2009, 566 p. ISBN 978-3-16-49902-9.

El profesor B. Halpern, de la Pennsylvania State University, especialista en estudios sobre el oriente antiguo, dedica este libro –colección de doce estudios dirigidos por él entre 1981 y 2007– a Frank More Cross, uno de los grandes estudiosos de la historia y la arqueología del Israel antiguo y que fue su maestro en Harvard. La dedicatoria, junto con el sugerente título, apuntan nítidamente el contenido de este libro: los estudios sobre la evolución de las ideas religiosas en Israel hasta la configuración del monoteísmo, uno de los temas clave en los estudios del Antiguo Testamento en los últimos años (cfr. R. Albertz, por ejemplo). Efectivamente, las excavaciones arqueológicas realizadas en Palestina en las últimas décadas han provocado un renovado interés en el monoteísmo como se expresa en la Biblia.

Después de una introducción del autor, los materiales se han clasificado en cuatro partes: el rechazo de la tradición; transformaciones culturales y composición de los textos; el rechazo de la religión por el estado y el pensamiento cosmológico en las sociedades de la edad del bronce.

El primer bloque lo forman cuatro estudios. En el primero, sobre la evolución del monoteísmo en Israel, el autor defiende la existencia de un cierto monoteísmo en la época monárquica, que se percibe más consciente y firme en la obra de Jeremías o el deutero-Isaías. Halpern parte de la tesis ya clásica de Kaufmann y le introduce ciertos matices.

El segundo estudio sobre Baal y la Asherá en Judá en el s. VII es muy interesante por la explicación que aporta sobre uno y otro, y por la cantidad de información procedente de la arqueología que aporta y que rastrea en los textos bíblicos. Es un trabajo que no puede ignorarse en el estudio de los libros de la llamada "historia deuteronomista" y plantea perspectivas de estudio de los mismos fundamentales para detectar el desarrollo de las imágenes religiosas en ese período.

El tercer estudio es un tanto polémico y debe ser tenido en cuenta en los estudios sobre la obra de los profetas pre-exílicos. Trata de situar críticamente un paradigma, en cierto modo muy popular, que considera la justicia social como una de los elementos identificativos del monoteísmo.

El cuarto estudio, que cierra este primer bloque, analiza Jer 8, 8 como posible testimonio de un primer rechazo de la tradición documentado, tradición que habría sido superada por el Deuteronomio, la historia deuteronomista y el código sacerdotal.

El segundo bloque contiene cinco estudios, la mayor parte de ellos dedicados a investigar cómo usaron sus fuentes los autores de la historiografía bíblica. Se seleccionan algunos textos de enorme importancia en la historiografía de la época pre-monárquica y monárquica (el canto de Débora; la figura de Manasés de Judá, la historia de Salomón…).

El tercer bloque lo forma un único estudio, muy largo, dedicado al estudio de los cambios sociales y religiosos que siguieron a la rebelión del rey Ezequías de Judá contra Senaquerib: la quiebra de el concepto tradicional de lealtad al estado, y la emergencia de una lealtad basada en la relación entre el individuo y el Estado. La información sobre la época es excelente y permite comprender perfectamente la problemática que subyace a los relatos de 2 Re, pero, además, y como se apunta al final del trabajo, aporta claves para comprender la reforma de Josías.

El cuarto bloque, dedicado todo él al pensamiento cosmológico propio de la sociedad de la edad de bronce, lo forman dos trabajos dedicados al trasfondo ideológico de Gn 1 y a la revolución producida en las ideas sobre el más allá en la época helenística.

El primer trabajo se plantea la conexión entre la mentalidad del autor sacerdotal de Gn 1 y las ideas de Anaximandro de Mileto, aunque tendría su origen en la cosmología asiria del s. VII a.C. Del contenido del segundo dan buena cuenta sus últimas palabras: "Post-exilic Judah remained in close contact with Greece. But the cosmological upjeavals of the seventh and sixth cneturies were in large measure responses to stimuli originating in the eighth century. When the presocratics transmitted Near Eastern culture to the West, they were in dialiogue with the last of the great Israelite prophets of the seventh and sixth centuries BCE" (p. 478).

El conjunto de la obra es imponente y de obligada lectura para quien trabaje sobre el pentateuco y los libros históricos.

Todos los artículos están enmarcados en el tiempo y el espacio y se hace notar en qué momento o para qué fueron escritos. La lista de bibliografía, que tiene 28 páginas, es una fuente de información complementaria inestimable.

La obra acompaña a otras compilaciones de artículos de autores tan relevantes como Hans Barstad, Hugh Williamson, Patrick Miller, and Bernard Levinso aparecidos en esta colección Forschungen zum Alten Testament. Junkal Guevara

LARRY W. HURTADO, *"Dieu" dans la théologie du Nouveau Testament*, Cerf, Paris 2011, 198 p. ISBN 978-2-204-09362-0.

El autor de esta obra toma como punto de partida la siguiente pregunta ¿de qué habla el Nuevo Testamento cuando dice "Dios"? Partiendo de la publicación de un ensayo en 1975, de D. Dahl, este autor constataba una negligencia en los estudios del Nuevo Testamento: la falta de profundización en el tema de Dios en dichos trabajos. El lugar que Dios ocupa en el NT justifica pues la atención que ciertos exégetas no le han prestado. Los capítulos de este libro abordan algunas cuestiones concernientes a los discursos del NT sobre Dios.

En el capítulo I el autor presenta el estado de la cuestión en la búsqueda sobre Dios después del ensayo de Dahl. Hurtado constata que la situación ha mejorado un poco, pero continúa la controversia y las investigaciones sobre algunos de los textos del NT en relación a Dios son más bien pobres.

En el capítulo II trata sobre el tema de Dios en el NT en el contexto politeísta romano y en las primeras controversias cristianas sobre la identidad o la diferencia del Dios de los cristianos con la divinidad descrita en el Antiguo Testamento. El autor va a subrayar que el Dios del NT representa una divinidad particular y no cualquier abstracción genérica, y que los discursos del NT sobre Dios presentan una combinación fascinante de continuidad con el AT y a la vez, de rasgos distintivos.

La cuestión central del capítulo III es el impacto de la persona de Jesús en el NT y sus discursos a propósito de Dios. Se incluye un punto sobre la negligencia en el tratado de la teología neotestamentaria acerca de Dio, y una breve discusión de la significación del lugar de Jesús en la práctica de la devoción reflejada en el NT. La cuestión clave es si los discursos sobre Dios reflejan una divinidad nueva y distinta o si se trata de un testimonio disferente de la forma en que ahora tenemos de entender la divinidad del AT.

El capítulo IV señala otro de los elementos principales en los discursos sobre Dios en el NT: las numerosas referencias al Espíritu. Para finalizar, en el capitulo V con dos cuestiones importantes. En primer lugar, el autor justifica su acercamiento al tema de Dios en el NT tomando los discursos en su conjunto. Y seguidamente trata de determinar la forma típica del modelo triádico de Dios en el Nuevo Testamento y la relación de este discurso con los acontecimientos posteriores que llevaron a la doctrina de la Trinidad. Larry Hurtado hace una magistral y accesible lección de exégesis, invitando a tener una visión dinámica de la buena nueva cristiana sobre Dios.

Carmen Román Martínez

Muldoon, Catherine L., *Indefense of divine justicie. An intertextual approach to the book of Jonah*, The catholic biblical quarterly monograph series 47, The Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 2010. VIII + 191 p. ISBN 0-915170-46-9.

La profesora Muldoon, de la facultad de teología católica Holly Cross de Massachussets, presenta en este libro su trabajo para la obtención del grado de doctor en 2009, defendido en Boston Collage (Massachussets) dirigido por David S. Vanderhooft.

La tesis se enfrenta a algunos estudios de este "cuento didáctico" que, probablemente, han reducido su valor al considerarlo sólo desde una perspectiva moralizante, trata de demostrar cómo un estudio del mismo atendiendo a sus conexiones con otros textos, justifica su inserción en el corpus profético de la Biblia hebrea, y procura neutralizar las miradas excesivamente negativas que de este profeta han realizado los lectores.

De hecho, la autora nos desvela ya muy pronto el fruto de su trabajo: "the book is centrally concerned with the question of divine agency in the World, specifically the tension between a theological premise, namely the universal sovereign of Yhwh, and a theological problem, Yhwh´s apparent quiescence in the face of evil" (p. 4).

La obra se desarrolla en cinco partes y se corona con una breve conclusión. Las dos primeras partes, muy propias de un trabajo como éste, están dedicadas a cuestiones introductorias: problemas y datos previos para una interpretación de

Jonás (c. 1) e históricas, literarias y lingüísticas a tener en cuenta para la datación del libro (c. 2).

El primer capítulo considera tres interpretaciones tradicionales del libro que la autora tilda de "unívocas" (p. 30). La primera afirma que el libro trata de la oposición entre judío y no judío y se explica en el tiempo del gobierno de Esdras y Nehemías y como una pieza crítica de sus postulados fundamentales. La segunda reduce el libro a la consideración de la teodicea presente en el mismo y, concretamente, a la primacía concedida a la misericordia de Dios. La tercera interpreta el libro desde la reflexión sobre el valor único de la penitencia.

El segundo capítulo, sobre la datación de la obra, trata de aportar más datos para ampliar su interpretación y enriquecer las que se exponen en el capítulo primero.

La autora se decanta por una datación del libro en la época persa, entre finales del s. VI y principios del s. V. Para ello, en primer lugar, neutraliza estudios que, basándose en las dos referencias históricas de la obra, la mención de Jonás hijo de Amitai presente en 2 Re 14, 25 y la importancia concedida a Asiria, sitúan la composición de la obra en dos épocas muy distintas, el s. VIII (Y. Kauffman) y la época helenística (Th. Bolin). Después rastrea, brevemente, las referencias intertextuales, con una atención particular a los contactos con la obra de Jeremías y se posiciona a favor de una datación en la época persa que argumenta desde el análisis semántico y sintáctico (con especial atención a los criterios de C. Polzin).

Los tres siguientes capítulos están dedicados a estudiar tres referencias intertextuales muy concretas: Malaquías (c. 3); 2 Re 14, 23-27 (c. 4) y el uso del imaginario poético en el capítulo 4 del libro y concretamente 4, 6-9 y 4, 10-11.

El resultado del trabajo, justifica el título dado al mismo, ya que frente a quienes entienden que el libro contiene una perspectiva "universalista" que postula el anuncio del Yhwh a los gentiles, y defiende la pertenencia del libro a una tendencia próxima al culto imperial que afirmaría la soberanía universal de Dios y, en consecuencia, la necesidad de recurrir a él para defender la justicia. La obra se cierra con veintisiete páginas de bibliografía actualizada que aportan un gran valor al estudio.

Como todo trabajo de investigación, la obra aporta una cantidad de información enorme que, sin embargo, no dificulta la lectura porque se percibe el esfuerzo de reedición de la autora. De imprescindible lectura para los estudiosos de la obra de Jonás, sobre todo por el esfuerzo de conectar este pequeño libro con otros del mismo corpus profético. Junkal Guevara

R. REGGI, *I "Fratelli" d´Gesù. Considerazioni filologiche, ermeneutiche, storiche, statistiche sulla verginità perpetua di Maria*, EDB Bologna 2010, 253 p. ISBN 978-88-10-41011-0.

El término enigmático y familiar de "hermanos" de Jesús –Santiago, José, Judas y Simón– y el aún más oscuro y anónimo vocablo de "hermanas", ha llevado al autor de este libro a exponer los distintos argumentos y el estado de la cuestión en torno a este concepto y de las relaciones de los diferentes personajes en torno a Jesús. En un intento de disipar la impresión general de confusión, el autor expone la lista de los nombres de los "hermanos" de forma clara y lo más esquemática posible, los diversos modelos con sus debilidades, a fin de tener una visión sinóptica de las distintas posiciones.

Roberto Reggi ha escrito este libro teniendo en cuenta todos los argumentos y todas las suposiciones que se han acumulado a lo largo de los siglos sobre el tema de los "hermanos" de Jesús. La palabra semita para "hermano" es polisémica y en gran parte los datos disponibles de las fuentes históricas

son pocos y distantes entre sí, dejando el campo libre a una gran cantidad de interpretaciones. El estudio tiene como objetivo hacer un balance de la cuestión, tratando de resumir los diversos argumentos a favor y en contra de algunos de los muchos puntos de controversia. En la consecución de su objetivo, el autor hace un amplio uso de diagramas, estadísticas, representaciones gráficas y árboles de la familia, así como los modelos sociológicos ofrecido por las ciencias humanas.

El término que traduce el griego *Adelfos* es susceptible a varias traducciones que se especifican en función del contexto: primo u otro pariente en sentido general, hermano, hermano-discípulo y colaborador. El Nuevo Testamento no utiliza la palabra griega que corresponde a "primo", ya que, aunque más apropiada en nuestro contexto lingüístico, para los Judíos es una palabra rara e inusual, e implicaba la idea de una distancia geográfica y existencial y esto no ocurre en la relación personal entre Jesús y sus primos, que de hecho habrían tenido una relación fraterna con el Señor. Reggi llega a la conclusión que la única interpretación que puede dar una información coherente, integral y no contradictoria, es la interpretación de *Adelfoi* en el NT como "primos". Hay que decir, que este libro ofrece resultados muy interesantes y es accesible a lectores no especializados gracias a la estructura y al método utilizado. Carmen Román Martínez

Reynier, Chantal, *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, Lire la Bible, Cerf, Paris 2011. 273 p. ISBN 9878-2-204-09343-9.

Se puede calificar de exhaustivo el estudio que hace la autora sobre la tempestad en las cuatro ocasiones en que aparece ese fenómeno atmosférico en los relatos bíblicos. Lo introduce con una indicaciones generales sobre ese fenómeno natural y sus representaciones, y con un capítulo primero en el que presenta el tema literario de la tempestad, los elementos de su esquema estereotipado y los puntos de vista bíblico y moral que lo enfocan.

La primera tempestad bíblica que analiza es la que encontramos en el libro de Jonás; con todo detalle explica la situación de Jaffa entre el siglo V y III a.C., la narración de la tempestad y la actitud de Jonás, el pez, y el «signo de Jonás». En la segunda sección se ocupa de las dos tempestades en que aparecen Jesús y sus discípulos: la tempestad apaciguada y salvación de los discípulos, y el caminar de Jesús sobre el mar, cuando los discípulos luchaban contra la fuerza del viento; la autora presta su atención a múltiples detalles de ambas narraciones. En la tercera sección analiza la tempestad y naufragio de Pablo en Malta, camino de Roma: explica el transporte elegido, la lucha contra la tempestad, el protagonismo de Pablo, y las lecciones que se pueden deducir de ese hecho. Por fin, en las conclusiones reflexiona sobre las funciones simbólicas y espirituales de la tempestad en la Biblia.

La bibliografía está aportada en razón de los once capítulos y la conclusión. Aduce también una bibliografía de los autores antiguos, griegos y latinos, con preferencia a la edición Budé de ellos.

Rohr, Richard, OFM, *Encuentros maravillosos. Sagrada Escritura para Cuaresma,* Herder, Barcelona 2011. 159 p. ISBN 978-84-254-2778-7.

Nos indica el autor que escribió «estas reflexiones sobre la Sagrada Escritura durante la Cuaresma que pasé en una ermita de Arizona en 2010. Estas reflexiones me vinieron fácil y rápidamente». Y añade: «Sugerí que no se

presentaran como meditaciones diarias sino más bien como un encuentro con la Biblia misma, partiendo de una experiencia cuaresmal. No solamente con lo que está en la Biblia, sino más bien cómo nosotros podemos interpretar la Escritura y crecer hoy a través de estas situaciones paralelas». Estructura el libro recogiendo las lecturas bíblicas asignadas a cada día de la cuaresma y reflexionando sobre ellas. Escoge luego algunas frase esas lecturas, y añade una oración. Y como nos advierte, no son sencillas consideraciones sobre el texto bíblico; más bien atienden a las circunstancias actuales em que viven los cristianos de hoy.

RÜTTENAUER, A., *"Und ihr wollt das Land Besitzen?" (Ez 33,25)*. Ezechiels Umgang mit repräsentitiven Redenarten, Echter Verlag (Forschung zur Bibel 124), Würzburg 2011, pp. 399. ISBN978-3-429-03384-2.

La presente obra ofrece una rica aportación a la teología de la tierra en Ezequiel. Se trata de la tesis defendida por el autor en el semestre de verano 2010 de la Universidad de Ausburgo, dirigida por Fr. Sedlmeier y centrada en la posesión de la tierra como punto central de los discursos de Ezequiel. El trabajo se articula en cuatro apartados principales. En el primero, dedicado a Introducción, el autor explica la terminología que va a utilizar. Llama modismos a las sentencias o giros de tipo proverbial con los que en Ezequiel se menciona a los destinatarios del mensaje profético; se trata de modismos que estudia con la denominación de "modismos representativos" y que se encuentran frecuentemente en las grandes unidades que se suelen designar "discusiones", "citas ilustrativas" y en preguntas de la gente. Entiende por "modismos representativos" los que presentan el carácter, circunstancias, papel, de un portavoz. Representan personas, que no deben o pueden estar inmediatamente presentes. En el segundo apartado, Estudio de modismos, analiza desde este punto de vista 38 textos de Ezequiel relacionados con la tierra (33,25; 8,12; 9,9; 11,2-3; 11,15; 12,9; 12,22; 12,27; 13,6-7; 13,10; 16,44; 18,2; 18,19; 18,25-29; 20,32; 21,5; 21,12; 21,15; 22,28; 24,19; 25,8; 26,2; 27,3; 28,2; 29,3; 33,10; 33,17-20; 33,24; 33,30-32; 35,10; 35,12; 36,2; 36,13; 36,20; 36,35; 37,11; 37,18; 38,10-12; 38,13); el tercero, el más importante, ofrece una Visión de conjunto de los modismos y de sus afirmaciones teológicas, finalmente el cuarto apartado presente las afirmaciones principales del trabajo en forma de 19 tesis. Según éstas las citas de nombres en Ez no tienen sentido privado en general sino un carácter representativo, pues representan las ideas y estado de ánimo de las diversas generaciones y grupos en el propio pueblo, así como de otros pueblos que actúan políticamente. Igualmente las citas del pueblo o pueblos en las formas literarias introductorias no quieren reflejar una situación real. En cambio se puede afirmar que todas las formas literarias relacionadas con cuestiones, representan las auténticas preguntas que se daban en el tiempo del destierro. Desde el punto de vista de la composición, Ezequiel mantiene una asociación literaria libre de los diversos modismos: a veces cita literalmente, a veces inventa libremente, a veces reformula parodiando datos encontrados. Con ello informa bien y exhaustivamente sobre acontecimientos pasados y conflictos latentes, al igual que de costumbres y ambiciones políticas de otros pueblos afectados. Todo el trabajo está referido a una idea básica: hay que preparar un nuevo orden político de relaciones, que no vendrá por las maniobras humanas sino por el conocimiento de Dios, es decir, por la penetración en la actuación oculta de Dios, a la que cada uno puede y tiene que llegar a su manera y desde su punto de vista. Finalidad de este nuevo

orden tiene que ser posibilitar al grupo de desterrados en Babilonia el regreso a la patria, "al suelo de Israel" y con ello la renovación espiritual-religiosa de todo el pueblo. Esta finalidad supone, ante todo, por parte de los mismos desterrados, un profundo proceso de renovación espiritual. Precisamente la gran renuncia en que los ha sumido la crisis del destierro, los capacita más que a otros grupos y pueblos, para poner su suerte en las manos de Dios y esperar sólo de él un cambio de su suerte. Este cambio es también un cambio de la muerte a la vida. Por medio de la investigación de las formas literarias se confirma la afirmación de Zimmerli sobre el lugar central de Ez 37,1-14 sobre la promesa incondicional de salvación en el libro de Ezequiel. Ez 37,11 contiene un dicho, por medio de una frase dicha en el pasado, que expresa el punto más alto o mejor más profundo de resignación y desesperación por medio de la metáfora de los huesos: *Entonces me dijo: « Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros.* A la luz del proceso vivido por los desterrados, aparece también la visión de los huesos como amplia metáfora de la promesa del regreso a la tierra y como visión suprahistórica de la resurrección; a veces deviene cuadro del cambio interior del hombre por medio del poder de Dios, sin el cual el regreso histórico a la tierra queda sin fruto. La "tierra", pues, como principal finalidad de la promesa aparece como el tema decisivo, en torno al que giran todas los modismos; a veces se la nombra explícitamente, a veces de forma implícita, pero siempre en torno a ella aparecen las preguntas y preocupaciones que plantea el destino de la tierra: el dolor por las derrotas (8,12), la cuestión de la culpa (33,10) y la responsabilidad (18,2), la cuestión de la justicia de Dios (33,17), incluso de forma descarada (33,24), perspectivas de botín y enriquecimiento (38,10-12), etc. La relación de Ezequiel con la tierra aparece ambivalente. Por una parte, permanece destinada la tierra al pueblo israelita; los desterrados son invitados a regresar de forma segura, pero, por otra, se cuestiona de forma profético-crítica una reivindicación sin sentido de la antigua promesa de la tierra y su afirmación para el presente. La promesa de la tierra no se cumple automáticamente, sino sólo cuando el pueblo elegido se comporta como tal, es decir, cuando viva según "derecho y justicia" de Dios (cf. Ez 18,19). En la medida en que Ezequiel presenta su serie de mandamientos a la manera de un examen para entrar en el templo, sugiere indirectamente con ello que la tierra es casi tan sagrada como el templo y exige para entrar en ella un comportamiento sagrado. Se llama así la atención de todos aquellos que quieren acercarse a la tierra en actitud no-santa. Esto vale también para los israelitas que han quedaron en la tierra sin ir al destierro, que persisten en una postura arrogante y autosuficiente y sólo esperan aprovecharse del destierro de sus compatriotas (cf. Ez 33,25-29), como los rapaces pueblos vecinos, que no pueden esperar poseer la tierra (cf Ez 35,10-15). Deviene obvia la concepción peculiar de Ezequiel de la tierra como *suelo patrio,* que Dios ha determinado para Israel, pero del que se reserva siempre la última palabra, en la expresión especial "tierra de Israel (Ez 11,17 y otros), que significativamente como tal solo aparece en expresiones divinas. La postura, a la que quiere llevar Ezequiel a los desterrados puede servir como ejemplo a todas las personas o instituciones que tienen que sufrir una crisis difícil. El camino a la superación de cualquier crisis lleva a un doloroso conocimiento de sí en incesante apertura de sí mismo y frente a la realidad, que puede considerarse como un morir, pero que en realidad sólo posibilita la entrada a una nueva vida. La obra termina con índice de citas bíblicas y amplia bibliografía. A. Rodríguez Carmona

SÁNCHEZ BOSCH, JORDI, *Efesios y Colosenses, ¿dos cartas de Pablo?,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, 275 p. ISBN 978-84-8169-902-9.

Con este sugerente título, siguiendo la tónica de sus precedentes escritos, J. Sánchez Bosch nos regala esta nueva obra que entresaca los contenidos teológicos y doctrinales de dos de las cartas de autenticidad cuestionada que, por forma y contenido, están estrechamente unidas entre sí: Colosenses y Efesios.

Como indica el propio título de la obra, la intención de Sánchez Bosch no es otra que, desde el estudio de los contenidos de ambas cartas, responder a la cuestión planteada: ¿son ambas cartas de Pablo? A lo largo de sus 275 páginas el libro sigue el esquema de otras obras del autor como, por ejemplo, su voluminoso escrito *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol* (2007). Además de la división de los capítulos en parágrafos, la obra está dividida en 184 bloques, que son una ayuda al lector y dan al conjunto de la obra.

En la introducción, a la vez que presenta las claves de su planteamiento acerca de estas dos cartas, el autor nos acerca a la problemática de la autenticidad de Col y Ef. Un acercamiento "que se centra en las cuestiones de contenido o de teología de las cartas, atendiendo a las palabras, pero también a su significado" (pg 11).

La obra está dividida en siete capítulos: seis de ellos, a los que podemos denominar "doctrinales", abordan temas característicos de la teología paulina desde la óptica específica que cada una de las cartas ofrece: 1) El tema de Dios; 2) Tradiciones cristológicas; 3) La reconciliación; 4) La vida cristiana; 5) Israel y la Iglesia; y 6) La Iglesia de Cristo.

Sin duda, tratando de responder a la pregunta sobre la autenticidad paulina de las cartas, Sánchez Bosch consigue en su obra una lograda síntesis de teología bíblica paulina a la luz de Col y Ef. Su intención de abordar los temas-base de la teología paulina siguiendo las aportaciones de estas dos cartas alcanza su objetivo desde el momento en que el autor contrasta los datos de estas cartas con lo que él denomina "su trasfondo natural", es decir, con las siete cartas reconocidas como paulinas. Sin duda, esta tarea de contraste permanente de cada uno de los grandes temas es una aportación incuestionable a los estudios bíblicos.

Pero, como hemos dicho, todo el estudio está orientado a responder a la cuestión sobre la autoría paulina de estas dos cartas, por ello, el capítulo 7, titulado "En torno a la autenticidad", recoge las opiniones de autores que se posicionan a favor y en contra de dicha autoría paulina y los tres criterios que han guiado la opinión del autor.

Estamos, por tanto, ante una obra interesante, rica en datos y reflexiones que, sin lugar a dudas, podríamos denominar como "Manual de teología bíblica de Col y Ef" y que está destinada a convertirse en obligado libro de consulta de no pocos estudiosos de las cartas de Pablo. Ignacio Rojas

STETTLER, CHRISTIAN, *Das letzte Gericht,* Tubinga, Mohr Siebeck, 2011, 322 pp. ISBN 978-3-16-150512-6.

Esta monografía, inicialmente parte de una habilitación universitaria a la expectativa de juicio final en la Biblia, comenzando por el concepto del juicio de Jahvé a lo largo del Antiguo Testamento, con especial incidencia en los profetas hasta la apocalíptica. El capítulo siguiente el desarrollo de esta tradición veterotestamentaria en los escritos no canónicos y en la época intertestamentaria y post cristiana. Finalmente, se aborda la problemática del Nuevo Testamento,

comenzando por la predicación de Juan el Bautista, la escatología bidimensional de Jesús, su papel como Mesías e Hijo del hombre como juez, la escatología de su predicación y los criterios para el enjuiciamiento. Una síntesis final recoge lo esencial de la investigación, que va acompañada de un índice bibliográfico, otro de citas bíblicas, un registro de autores y otro de materias.

Lo más valioso del libro es la primera parte, ya que ofrece una síntesis detallada de los distintos elementos de la escatología judía y su concepción del juicio divino, aunque no da mucho peso a la crisis y discontinuidad que conllevan los escritos canónicos tardíos (job, sapienciales), que cuestionan las expectativas desde una teodicea no resuelta. La parte neotestamentaria resulta menos convincente, ya que hace una exégesis tradicional y realista, sin entrar a debatir en profundidad lo que pertenece a Jesús, a la comunidad posterior y a la redacción del evangelista. Como por ejemplo, cuando apunta los elementos expiatorios y soteriológicos de la vida y muerte de Jesús, dando por sentado que vienen de él y no son teología posterior. Del mismo modo no vacila en hablar del origen sacerdotal del Bautista (p. 197), dando por sentada la historia lucana de la infancia, y afirma que la diferencia fundamental entre Jesús y el Bautista es la escatología de dos grados, presente y final, para decir, a continuación que ya se da en el Bautista (p. 267). Esta parte neotesamentaria necesitaría una mayor profundización, a la luz de los debates actuales. Juan A. Estrada

Urs von Balthasar, Hans, *Apocalipsis de San Juan*. Texto, imágenes y comentarios, Rafaela, Fundación San Juan, Ediciones San Juan, Madrid 2009. 168 p. ISBN 978-987-23237-5-2.

En la primera mitad del libro encontramos una traducción del Apocalipsis, aprobada por la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, con numerosas y bellas ilustraciones a color tomadas del manuscrito iluminado medieval «Apocalipsis de Bamberg». Siguen cincuenta páginas de profundo comentario teológico del que es autor Hans Urs von Balthasar; son nueve esos comentarios: El libro del cordero; El viviente que estuvo muerto; La confesión de las Iglesias; La apertura de los sellos de la historia; La mujer que dio a luz; El crescendo del tiempo escatológico; El juicio; La esposa del cordero; El apocalipsis y nosotros. Las diez páginas siguientes nos ofrecen varias meditaciones de Adrienne von peyr sobre el Apocalipsis, y una oración final suya. La presentación lujosa responde al brillo artístico del contenido apocalíptico y de las ilustraciones.

Urs Von Balthasar, Hans, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Herder, Barcelona 2011, 118 p. ISBN 978-84-254-2766-4.

Nos advierte el autor en el prefacio que las dos consideraciones en que divide su reflexión «no pretenden dirimir el conflicto existente entre la piedad ingenua y la exégesis científica. Pero expresan la convicción de que sólo los escritos de la Nueva Alianza como testimonios de fe, y tomados en su totalidad, son capaces de ofrecer un retrato plástico y plausible de Jesucristo, mientras que todo intento de aproximación crítica a su persona situado fuera de la fe testimoniada en las Escrituras será, a lo sumo, una imagen deslavada, desfigurada, no auténtica, y por consiguiente no interesante de Jesús».

Siguiendo esta pauta al autor acumula los textos del Nuevo Testamento que se refieren al conocimiento que Jesús tiene de nosotros, en cuatro aspectos: conocimiento del corazón, de la tentación, en virtud de la sustitución vicaria, y

más personal de juez, abogado, etc.: es la primera parte *Nos conoce Jesús*. La parte segunda, *¿Conocemos a Jesús?*, distingue entre conocer y saber, el conocimiento de Jesús como exégeta de Dios, y el Espíritu como exégeta de Jesús. que implica un conocimiento desde dentro, desde la cruz y resurrección, y del amor de Cristo que supera todo conocimiento. En su conjunto ofrece el autor una profunda meditación sobre nuestra relación con Jesús.

VEGLIANTI, TULLIO, *Il sangue di Cristo nella Bibbia. Commento del Padri della Chiesa.* I. *Genesi-Esodo*, II. *Levitico-Giobbe*, Centro Studi Sanguis Christi, Libreria Editrice Vaticana, 2008. 2009. 606 y 639 p. ISBN 978-88-209-8065-7/8182-2.

El presente trabajo sigue los versículos de los libros de la Biblia, que encabezan las páginas; más abajo se transcribe el texto de Padres de la Iglesia que los comenta; en este texto se destacan en negrita las palabras del versículo bíblico a que se refiere el comentario. Los textos patrísticos están tomados de la colección, *Testi patristici sul sangue di Cristo*, que publicó el mismo autor Tullio Veglianti; de todos ellos se indica la publicación de donde se han tomado, y el tomo y página de los *Testi patristici*. El primer tomo lo ocupan textos del Génesis y del Éxodo; el segundo comenta textos, un tanto más dispersos, del resto del Pentateuco y de los libros de Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Nehemías, Tobías, Macabeos y Job. Con esta publicación se facilita el recurso a las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, tan importantes para toda la cristiandad.

2. Patrística

CORBIN, M., *L'Esprit Saint chez Basile de Césarée,* Initiations aux Pères de l'Église, Cerf, Paris, 2010, p. 411. ISBN 978-2-204-08838-1.

El presente libro es una preciosa y profunda meditación de la obra de Basilio de Cesarea sobre el Espíritu Santo, cuyo texto, con ligerísimos retoques, se reproduce íntegro tomándolo de la edición de Benoît Pruche en Sources Chrétiennes 17 bis. A cada uno de los párrafos o números de aquella edición sigue el comentario del jesuita Prof. Michel Corbin. El comentario es una meditación religiosa y una honda reflexión teológica que conducen a lo más nuclear del pensamiento de Basilio sobre el Espíritu. Desde el principio del volumen el Autor lo presenta de forma novedosa y como la *auténtica* interpretación, no coincidente con la ofrecida por muchos autores: mientras que los Padres del concilio de Nicea expresaron por medio del término *consustancial* o`moou,sioj la relación de Jesús, Hijo único de Dios, con Dios su Padre, los Padres del concilio de Constantinopla I, por su parte, al expresar la fe en el Espíritu Santo, se sirvieron del *lenguaje* de Basilio, evitando aplicarle el término de *consustancial* y utilizando el de *igualdad de honor* o`motimi,a. Poco después de este concilio ambos términos fueron considerados como equivalentes. Ahora bien, aunque el lenguaje de la consustancialidad en su aplicación al Espíritu y a la Trinidad es ortodoxo, Basilio no lo usa ni una sola vez en el *De Spiritu Sancto*, quizá para no encender de nuevo las disputas que siguieron a Nicea. Esta idea de no-equivalencia M. Corbin la repite insistentemente a lo largo de todo el volumen. Basilio no habla de *consustancialidad* del Espíritu con el Padre y el Hijo, sino que habla de *homotimía* y de *connumeración* del Espíritu con el Padre y con el Hijo en la identidad de honor y de adoración con ellos, iden-

tidad que no se basa en la comunidad de la naturaleza divina, ya que sitúa el principio de unidad de la Tríada (no en la idea de naturaleza común, sino en la idea de parentesco oivkei,wsij según la naturaleza) en el nombre del Padre del (evk) que proceden por nacimiento y procesión, el Hijo y el Espíritu. Si Basilio prefiere la noción de *homotimía* a la de *consustancialidad* no es para disminuir al Espíritu, sino para exaltarlo más, para decir mucho más que con ese término (p. 271). Para él, la noción de consustancialidad es tanto menos necesaria para expresar la fe en el Espíritu cuanto que oculta a quien quiere pensar rectamente esta fe una temible trampa (p. 292), ya que le apartaría del lenguaje de la Escritura que no llama al Espíritu ni consustancial ni Dios, mientras que sí llama Dios a Jesucristo (seis veces, cf. referencias en p. 250 nota 14) y al Padre (más de cien).

Basilio no llama *Dios* al Espíritu, lo que no significa que lo llame *criatura*. Sí lo llama *divino por naturaleza* (De Spiritu Sancto XXIII 54; cf. Epístola 236; Adversus Eunomium III 4). El silencio de Basilio no llamando *Dios* al Espíritu se podría interpretar como compasión con los hermanos débiles en la fe, para no romper la unidad de la Iglesia con una nueva querella; no ciertamente por prudencia, cuando los adversarios del Espíritu lo podrían apedrear como a un nuevo Esteban, pues Basilio no es persona que ponga su seguridad antes que la Verdad (p. 292). Su pretendido silencio no es, de hecho, más que un respeto del indecible *plus* testimoniado en las Escrituras y, especialmente, en el extraño comienzo de Jn 4,24: 'Espíritu Dios' (sin verbo copulativo) (p. 387). "Si no llama nunca Dios al Espíritu no es para negar su dignidad supereminente que le sitúa *con* el Padre y el Hijo, sino para que se entienda la palabra *Dios* a partir del don del Hijo y del don conjunto del Espíritu de modo que se supere toda comprensión nuestra de lo Divino. En este sentido, el Espíritu es, para él, divino y más que divino, inseparable del Padre y del Hijo cuya comunión de naturaleza desborda y subsiste en Él" (p. 387).

Estos son los dos núcleos fundamentales que se desarrollan en este profundo estudio, después de un apretado análisis de las preposiciones evk, dia, evn, meta, + genitivo, su, n,... que se aplican indistintamente al Padre, al Hijo y al Espíritu según el testimonio de la Escritura y que impiden deducir algún tipo de disminución en el Espíritu comparándolo con las hipóstasis del Padre y del Hijo. Tan ortodoxa es la doxología usualmente utilizada en la liturgia (do,xa tw|Patri. dia. tou/Ui`ou/evn tw|/a`gi,w|Pneu, mati), como la nueva empleada por Basilio en su iglesia (do,xa tw/|Patri. meta. tou/Ui`ou/ su.n tw/|Pneu,mati tw/|a`gi,w|) y que motivó la oposición de los pneumatómacos. Carmelo Granado

GRÉGOIRE DE NYSSE. *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa soeur Macrine*, Traducción del griego, introducción y notas críticas, índice y bibliografía de BERNARD POTTIER SJ, Donner raison 30, Lessius, Bruxelles, Diffusion Cerf, 2011, 186 p. ISBN 978-2-87299-202-7.

Aunque han publicado Terrieux en 1995 y Bouchet en 1998 dos traducciones al francés de este *Diálogo* de Gregorio de Nisa, justifica el autor su trabajo por los nuevos estudios aparecidos sobre el texto griego, la estructura retórica de esta obra, y algún que otro artículo filosófico o teológico importante sobre los temas que se tocan en el *Diálogo*.

En la *Introducción general* Pottier diserta ampliamente sobre esos tres temas, y sobre la interpretación del texto, y presenta y analiza los temas principales del *Diálogo*, la inmaterialidad del alma, su unión al cuerpo, las pasiones, la metempsicosis, y la resurrección como apocatástasis restauradora.

Este *Diálogo* es también un discursos de consolación, pues queriendo consolarse de la muerte de su hermano Basilio del Grande, acude a su hermana que está a punto de morir; con ella tiene esta conversación escatológica.

El texto lleva un número que identifica cada párrafo; también señala en el lugar correspondiente los números que figuran en las dos traducciones de Terrieux y de Bouchet. Son numerosas las notas críticas o explicativas a pie de página. De la inmensa bibliografía sobre Gregorio de Nisa escoge casi doscientos títulos, prefiriendo los de los últimos años.

SAN AGUSTÍN. *Obras y textos monásticos*. II. Textos patrísticos, Augustinus - Ciudad Nueva, Madrid 2010, 500 p. ISBN 978-84-9715-212-9.

En este segundo volumen de las *Obras y textos monásticos de San Agustín* se completa la publicación del texto de las obras indicadas, distribuidas en cinco apartados.

El primero está dedicado a la *Regla* de San Agustín. El P. José Anoz OAR en una amplia introducción presenta su estructura, su interpretación general y la de tres secciones en que la divide; añade una bibliografía. Inicia la transcripción de cada capítulo de la *Regla* con textos agustinianos, y lo explica con abundantes notas.

El P. José Antonio Galindo OAR es el autor de la introducción, notas y bibliografía de la selección de cuarenta y cuatro *Textos monásticos en las Confesiones de San Agustín.* Antepone en cada texto seleccionado una introducción.

De la introducción, versión, notas y bibliografía de los *Textos monásticos en las Cartas de San Agustín* es también autor José Anoz. Ha seleccionado dieciséis textos. Incluye un índice del Enchiridion que en 1959 publicó Andrés Manrique.

El P. John Oldfield OAR estudia *Textos monásticos dispersos en varias obras*, concretamente, en *El orden*, *Soliloquios*, *Las costumbres de la Iglesia católica*, *réplica a Fausto maniqueo*, *Réplica a las cartas de Petiliano*, *La Trinidad*, *La ciudad de Dios*, y *La corrección y la gracia*. Cada texto va precedido de una introducción, y dotado de abundante notas.

El quinto apartado ofrece la *Vida de San Agustín* escrita por San Posidio. La introduce, anota y dota de su bibliografía el P. Enrique Eguiarte OAR.

El Índice onomástico comprende también los nombres del volumen primero. Como leemos en la Presentación «esta obra, fruto de la colaboración de expertos conocedores de la espiritualidad de San Agustín, constituye un valioso instrumento de formación para la vida consagrada».

3. Teología

AMORTH, PADRE – ÍTALO ZANINI, ROBERTO. *Más fuertes que el mal. El demonio: reconocerlo. Vencerlo y evitarlo*, San Pablo, Madrid 2011, 247 p. ISBN 978-84-285-3870-1

A lo largo de las páginas de este libro encontramos múltiples narraciones y anécdotas sobre casos de actuación diabólica sobre toda clase de personas. En el prólogo nos informa su autor de algunas de esas actuaciones del Padre Amorth contra el diablo que él presenció; el conjunto del texto incluye muchas enseñanzas doctrinales del mismo Amorth y de la doctrina bíblica y de la Iglesia.

En breves capítulos trata diversos modos de la influencia demoníaca en los humanos; indica que los males extraordinarios provocados por el demonio son cuatro: posesión, vejación, obsesión e infestación, y los explica con casos de cada uno de esos males; trata también de magos, hechiceras y cartománticos, del espiritismo y ocultismo, de los medios materiales que usan en su empeño, de las fiestas con componente demoníaco, etc.

También juzga que el aborto y otras conductas reprensibles son una conquista del diablo; pero también propone los medios para vencer al diablo y el bien que nos aporta el vencerlo. Muchas páginas finales del libro estudian las actuaciones del demonio que narran los evangelios y otros textos bíblicos, las apariciones recientes de la Virgen María que aluden a la obra de los demonios, y como apéndice transcribe las palabras de Paulo VI en la audiencia general de 15 noviembre 1972, que ya había citado varias veces en el texto.

Apariciones marianas en España. Entre la fe, la historia y la teología, Estudios Marianos LXXV, Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2009, 542 p. ISBN 978-84-613-3940-2.

Este volumen jubilar de Estudios Marianos recoge veinte estudios que la Sociedad Mariológica Española presentó en el XXII Congreso Mariológico Internacional, celebrado en Lourdes, 4 a 8 septiembre 2008. Esos artículos se pueden agrupar en las siguientes secciones.

En una primera sección *Apariciones en España*, Fermín Labarga, *La tradición mariofánica española*, da una somera información sobre las numerosas visiones o locuciones marianas de todo tipo, desde el Pilar hasta nuestros días; Luis Díez Merino, *La Madre de Jesús desde el Nuevo Testamento al primitivo culto en España*, presenta la multitud de apariciones y hallazgos de imágenes en España hasta la edad moderna, José Antonio Riestra, *La Virgen de Covadonga. En los orígenes de una devoción*, subraya que su origen no es una aparición; Alfred Sabaté, *Aparición, tradición y devoción en las advocaciones de la Virgen de la Merced y de Montserrat*, expone el origen de estas arraigadas devociones; Gonzalo Gironés, *Las apariciones marianas en la comunidad valenciana*, señala que son apariciones "indirectas", que avisan la presencia de una imagen. Sobre apariciones concretas escriben Joaquín Ferrer, *Real Oratorio de Caballero de Gracia: en el corazón de las dos últimas apariciones de la Virgen reconocidas por la Iglesia en España,* que se refiere a las acontecidas en Guadalajara y en Chauchina (Granada), su historia y bibliografía; Félix Ochayta, *Los fenómenos aparicionistas de El Escorial: realidad y mensaje*, las de 1981; y A. M. Artola, *Visiones y revelaciones marianas en los libros plúmbeos de Granada*, historia de esa falsificación y de otras de ese período. Se puede incluir también

en esta sección la aportación de Águeda Rodríguez Cruz, *María reconciliadora de todos los pueblos: Apariciones de la Virgen María en Finca "Betania", Venezuela (1976-2008)*, que declaró auténticas el obispo diocesano.

En la sección *Las apariciones y la teología*, Miguel Ponce trata de *La mariofanía en la historia y en la vida de la Iglesia*, y se pregunta sobre su sentido eclesial; Juan Luis Bastero, *Constantes teológicas en los mensajes de las apariciones marianas*, analiza bajo este aspecto las acontecidas en los dos últimos siglos; Lucas F. Mateo-Seco, *Fe y visiones en la literatura espiritual del siglo de Oro Español*, trata de las actitudes ante ellas en Santa Teresa, San Juan de la Cruz y San Juan de Ávila; Alejandro Martínez Sierra SJ, *Apariciones marianas a San Ignacio de Loyola*, analiza su carácter místico; Enrique Llamas, *En torno a la aparición de la Virgen del Pilar al apóstol Santiago en Zaragoza en la mariología de Cristóbal de Vega S.J. (1595-1672)*, es decir, en su *Teología Mariana*, y añade un anexo, *María Inmaculada desde el desierto de Qumran hasta las cuevas del Sacromonte de Granada*; Juan Miguel Ferrer, *La fiesta del 24 de enero, un ejemplo de la acogida en la liturgia de una aparición de la Virgen María*, la que experimentó San Ildefonso; y Bernardino de Armellada, OFM Cap., *La aparición de la Virgen en vestido de pastora (Apreciación teológica)*, como se dice que la vio el capuchino Fray Isidoro de Sevilla, siglo XVIII.

En la sección, *La actuación de la Iglesia ante las apariciones*, se incluyen los estudios de Juan Gutiérrez M. Sp. S., *Las apariciones marianas en la vida de la Iglesia y en la vida del cristiano*, y de Germán Rovira, *Apariciones de la Virgen y las devociones populares. Criterios de credulidad,* que prestan especial atención a las aprobaciones por las autoridades de la Iglesia.

Una sección, *Apariciones y pastoral popular*, la constituiría el artículo de Antonio Mª Calero, *Guadalupe y Rocío. Apariciones marianas cauce de evangelización*, que expone comparativamente las características de esos dos santuarios y de la religiosidad que fomentan, e indica los contenidos esenciales de una religiosidad popular mariana actual, que promueva la nueva evangelización.

Cierra el volumen la exhaustiva *Biliografía Mariológica Española 2007 (por materias)*, copilada por José Antonio Riestra, 318 registros.

ARENS, EDMUND, *Gottesverständigung. Eine komunikative Religionstheologie,* Friburgo, Herder, 2007, 272 pp. ISBN 978-3-451-29670-3.

Arens ha dedicado muchos estudios al análisis de la comunicación en filosofía y su aplicación para la teología. En este estudio ofrece una introducción general a la religión desde la perspectiva de la comunicación. En un primer capítulo se centra en las perspectivas centrales de la religión, en concreto, su intento de responder a la contigencia humana, los rituales antropológicos y las teorías sociales sobre la religión. Un segundo capítulo se centra en los elementos y dimensiones de la religión. sujetos de ésta, contenidos, lugares y contextos, textos y mediaciones, e intenciones y metas. El tercero analiza las formas actuales de la religión, desde la perspectiva de la pluralización y erosión institucional, de las diversas formas de institucionalidad, y desde la crítica postmoderna y el fundamentalismo religioso. Especial relevancia tiene el estudio del papel público de las religiones. El cuarto capítulo reflexiona sobre la religión, analizando las distintas ciencias, teorías filosóficas y teologías sobre ella. Finalmente, sintetiza la estructura, formas y praxis

comunicativa de la religión, y analiza su intencionalidad y pretensiones de validez.

El estudio se caracteriza por su abundante información y erudicción, para el que ayuda un índice de personas. Ofrece una panorámica general del estudio de la religión en la actualidad, con una clara cercanía a las posturas de la escuela de Francfort y teologías y filosofías afines. Sin embargo, el estudio decepciona en cuanto que se privilegia lo informativo y lo descriptivo sobre la evaluación y la reflexión crítica. Se queda en un nivel introductorio y sirve de base para consultar y recibir información sobre temáticas muy diversas que conciernen al hecho religioso. Juan A. Estrada

ATTARD, ADRIAN, *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II,* Libreria Editrice Vaticana, 2009, 421 p. ISBN 978-88-209-8279-9

Indica el autor en la introducción que hay tres caminos para tratar la realidad femenina: el teológico, que nos descubre la dimensión teologal del ser mujer, el antropológico, con el que descubrimos la diferencia ontológica de la feminidad respecto a la masculinidad, y el ético, que nos descubre el papel de la mujer en su realizarse como persona; los tres caminos sigue el autor en esta investigación sobre el pensamiento de Juan Pablo II sobre María como paradigma de la mujer.

El primero de los cuatro capítulos del libro es introductorio y presenta la antropología de Wojtyla como un personalismo integral que se manifiesta en la comprensión antropológica, filosófica y teológica de la persona. También es de algún modo introductorio el capítulo segundo que expone el surgir de lo femenino y los pronunciamientos magisteriales antes y después del concilio Vaticano II, y la doctrina sobre María como mujer desde Pío XX a Pablo VI.

El capítulo tercero analiza la enseñanza de Juan Pablo II sobre María y la mujer, ya desde el primer año de su pontificado, y en el tríptico de su encíclica *Redemptoria Mater*, su carta apostólica *Mulieris dignitatem*, y las orientaciones prácticas que contiene su exhortación apostólica *Christifideles laici*. Estudia también su enseñanza con motivo de la canonización de san Enrique de Ossó, a lo largo de 1995, y en la prospectiva del tercer milenio de la cristiandad.

El cuarto capítulo, *María icono de la feminidad de la mujer,* presenta las conclusiones del estudio realizado. Expone las opciones epistemológicas y tesis de Juan Pablo II, los fundamentos teológicos y antropológicos, las incidencias de esta visión mariana en la vida socio-espiritual, y pondera lo que esa visión significa para la actual teología.

Reúne en la bibliografía todos los escritos de Juan Pablo II sobre temas marianos, los documentos de los cuatro papas anteriores y del Concilio Vaticano II, de la Santa Sede, de los sínodos de los obispos, de las conferencias episcopales, y de obras personales de Juan Pablo II antes y después de asumir su misión pontificia. Es también muy abundante, unos quinientos títulos, la bibliografía de estudios referentes al tema estudiado.

BENDIK, IVANA, *Paulus in neuer Sicht?,* Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 212 pp. ISBN 978-3-17-021151-3.

El subtítulo de la obra, "Una introducción crítica a la nueva perspectiva sobre Pablo", refleja bien el contenido de este estudio, que sintetiza lo esen-

cial de su tesis doctoral de 2008. Parte de una introducción en la que analiza la investigación principal sobre Pablo del siglo XIX (F. C. Baur, W. Wrede, W. Bossuet, A. von Harnack, A. Schweitzer) y XX (R. Bultmann, J. Munck, K. Stendhal, E. P. Sanders, J. D. Dunn). Estas dos primeras partes sirven de trasfondo para la tercera, que es la central del estudio, en la que se centra en el estudio del significado de la ley y la justificación para Pablo, en la relación entre judaísmo y cristianismo, en el significado de las obras para la identidad cristiana y en la acción de Dios y del hombre. La cuarta y última parte es un ensayo sobre algunas líneas principales de la teología paulina: el nuevo eón, la ley y la torá, la pecaminosidad de los pueblos y la justificación de Dios, y el significado salvífico de Israel en relación con los otros pueblos. Una síntesis bibliográfica, un índice temático y otro de citas bíblicas completan el estudio.

La tesis de Bendik es que no ha habido un cambio de paradigmas en la comprensión de Pablo del siglo XX respecto del siglo XIX. La tesis central que defiende es que ha comenzado un nuevo eón, marcado por la muerte y resurrección de Cristo, a partir de la cual se produce un desplazamiento del judaísmo al cristianismo, sin que se pueda interpretar, como ha sido usual desde el siglo XIX, como una antítesis de ambos en torno a la oposición de ley y fe. La justificación hay que entenderla como mediación necesaria para la integración de los paganos en el pueblo de Dios. Bendik rechaza las interpretaciones que acentúan la postura negativa paulina respecto de Israel, la ley y la alianza. La escatología, con sus connotaciones del nuevo eón y la nueva creación, es el eje del planteamiento de Bendik, que contrapone la pecaminosidad de todos los pueblos, Israel incluido, a la salvación que trae Cristo, resaltando que se mantiene la promesa divina respecto del pueblo judío, llamado a integrarse finalmente en la salvación. Esta positividad respecto de Israel es la que marca la interpretación paulina de Bendik y la que le lleva a rechazar criticamente a los autores paulinos más destacados, a veces injustamente, como ocurre con su crítica de Dunn, del que omite trabajos importantes. Por otra parte, la valoración positiva de Israel, al que hace converger con posturas del cristianismo, deja en segundo plano cuestiones diferenciales de importancia como el significado del mesías y la distinta comprensión que tiene para el judaísmo y el cristianismo. J. A. Estrada

BLANCO SARTO, PABLO, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011, 427 p. ISBN 978-84-9840-523-1.

En la Nota bibliográfica al final del libro indica con precisión el autor los artículos que reúne en este libro; en la Presentación del libro advierte que «ha procurado abreviarlos y evitar repeticiones, a la vez que mostrar la unidad entre los diferentes temas». Pretende seguir el orden genético de los conceptos fundamentales que van surgiendo en la teología de J. Ratzinger; quiere ofrecer una guía, una síntesis, una introducción a la lectura de las fuentes.

Como el autor indica, divide los temas fundamentales de la teología de Ratzinger en distintos apartados. En primer lugar, tras un breve recorrido histórico para conocer los maestros de esa teología, señala las *fuentes* o puntos de partida de su pensamiento: la Escritura, la liturgia, la Iglesia, el arte, la música. Trata después de los *fundamentos*, el principio de la persona, que presenta su solidaridad originaria con la fe y la razón, la verdad y el amor. En *desarrollos* de esos principios destaca su experiencia conciliar, cuya doctrina aplica al

ecumenismo, a la teología del ministerio, a la predicación, la escatología y la mariología. Y en la *praxis*, en su época de obispo, se centra en la teología de la creación, la escatología y la mariología, y como prefecto del dicasterio vaticano su interés se amplió hacia la catequesis, Cristo y las religiones, las raíces cristianas de Europa. Amplía este resumen de su libro en las conclusiones.

El libro «está diseñado como una vista aérea en la que el lector puede encontrar tanto una exposición de grandes temas, como su posición sobre un determinado concepto teológico».

Bravo Pereira, Marcelo, LC *Las religiones no-cristianas a la luz de la revelación. Estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones,* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2010, 390 p.

El autor de esta investigación doctoral estudia algunos aspectos del quehacer teológico de Daniélou, jesuita francés, perito del concilio Vaticano II, cardenal, del que ha hecho sentidos elogios Benedicto XVI.

Una amplia introducción informa sobre siete estudios que se han hecho recientemente sobre la teología de las religiones en Daniélou, sobre el método que sigue y su aplicación al caso, y hace una crítica del mismo. Añade una exposición de los documentos del magisterio eclesial, y del método que siguen algunos teólogos del pluralismo religioso.

Divide el autor su trabajo en dos parte principales. La primera, Acercamiento analítico a la propuesta teológica de Juan Daniélou, en el primer capítulo expone a la luz de los escritos más personales de Daniélou, cuáles son los principios y actitudes que deben guiar al teólogo, y cuál debe ser su preparación. En el capítulo segundo, propone los puntos claves de la propuesta teológico-metodológica de Daniélou y sus cuatro momentos, metafísico o afirmación de la realidad, tipológico o lectura de la Sagrada Escritura, histórico o dimensión histórica de la fe, y hermenéutico o expresión actualizada de la fe. El tercer capítulo analiza su quehacer teológico en dos de sus obras: *Le mystère du salut des nations* y *Las saints païens de l'Ancien Testament*.

La segunda parte, Método teológico de J. Daniélou aplicado al problema histórico de las religiones, en el capítulo cuarto muestra cómo ve Daniélou a las religiones no cristianas y cuál es la especificidad del cristianismo como religión y como revelación. En capítulo quinto pregunta sobre el lugar que correspondería a la religiones al interno de la reflexión teológica atendiendo a la inculturación y el caso concreto de «la espera del Santo Tomás indio». El capítulo sexto indaga la relación que existe entre el diálogo interreligioso y la misión, insinúa lo que debe vivir y morir en Occidente y lo que debe vivir y morir en las religiones; aporta también noticia del «Cercle Jean Baptiste», muy afín a Daniélou.

En la bibliografía se incluyen los documentos del Magisterio y del Vaticano, los escritos de Daniélou, obras sobre él y su entorno, y obras complementarias.

Brosseder, J. – Track, J., *Kirchengemeinschaft jetzt,* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2010, 160 pp. ISBN 978-3-7887-2447-4

La naturaleza y misión de la Iglesia, desde una perspectiva ecuménica, es el centro de estos estudios que tienen como protagonistas a Brosseder, católico y presidente de la Sociedad Ecuménica y a J. Track, luterano y también presidente de la comisión para asuntos ecuménicos de la alianza mundial luterana. El punto

de partida es la toma de conciencia del escándalo antitestimonial que dan las iglesias desunidas, y las exigencias que esto tiene para todas. El capítulo segundo es el central y el más largo del volumen. Muestra los elementos constitutivos de una iglesia, que permiten hoy establecer puentes. Parten de la Iglesia como obra del Dios trinitario, vinculada al reinado de Dios, y analizada desde una perspectiva histórica y teológica. Los títulos fundamentales de la Iglesia (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del espíritu, creatura verbi) clarifican su relación con Israel, su dependencia de la palabra y del sacramento, y las notas de la Iglesia, que la constituyen como comunidad. También se analizan problemas claves como Escritura y tradición, el papel del magisterio jerárquico, las cuestiones planteadas en la reforma y en la contrarreforma, y el nuevo marco que planteó el Vaticano II. Quizás el núcleo del capítulo es la parte dedicada al ministerio en la iglesia, la relación entre el sacerdocio de los fieles y el ministerial, el ministerio papal y los elementos colegiales y sinodales de la dirección de la iglesia.

El capítulo tercero apunta más a las posibilidades de unidad para el futuro. Se parte de la comunidad fragmentaria, ya existente, y se analizan algunas propuestas ecuménicas relevantes como el plan de Fries y de K. Rahner, la dialéctica de unidad y diferencias y los procesos sinodales en busca de la unidad. Se finaliza, en el capítulo cuarto, con una propuesta centrada en el tradicional planteamiento de unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso y caridad en todo. En este contexto se sintetiza el consenso dogmática alcanzado y las diferencias existentes, así como los nuevos problemas éticos que hoy se presentan y sus consecuencias para el diálogo ecuménico. De esta forma se ofrece de forma esquemática y pedagógica una síntesis global sobre el proceso ecuménico actual. El libro no aporta novedades, pero recapitula lo que considera esencial y busca, en un contexto positivo de ecumenismo, apuntar a posibles soluciones que amortiguen las diferencias que todavía existen. Juan A. Estrada

BUENO DE LA FUENTE, ELOY, *100 momentos-clave de la Teología cristiana*, Colección Para aprender y enseñar, Serie mayor, Monte Carmelo, Burgos 2010, 261 p. ISBN 978-84-8353-325-3.

Sorprende gratamente que el autor haya podido presentar en un conjunto de dobles cien páginas, impar y par, una visión acertada de toda la historia de la teología cristiana desde el pensamiento patrístico hasta los caminos para el siglo XXI, desde los padres apostólicos hasta Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Esos cien breves capítulos de dos páginas los agrupa en once secciones, que introduce también en dos páginas; son once períodos que a partir del tercero, la escolástica, corresponde cada uno a un siglo con la excepción de dos secciones, el *Nacimiento de la escolástica*, siglos XI-XII, y el *Escenario nuevo de la vía moderna y el humanismo*, siglos XIV y XV. Ha decidido el autor esa estructuración por siglos, porque «cada siglo supone una inflexión, cambio, nueva problemática, estado de ánimo o modo de situarse ante la realidad». Se detiene con más detalle en el siglo XX, dieciséis dobles páginas, porque «desde la vitalidad de la teología del siglo XX se pueden sondear los caminos por los que avanzará la teología (o las teologías) del siglo XXI, más aún, del tercer milenio».

Aunque su perspectiva es fundamentalmente la de la Iglesia católica, reconoce la importancia de las aportaciones teológicas protestantes y ortodoxas. Y puesto que la teología se concreta en personas, procura presentar cada teólogo dentro de sus coordenadas históricas, señalando algunos datos biográficos e insertándolo en el tiempo y en las influencias que ha recibido. Afirma el autor

que la teología ya no es tarea de varones occidentales, europeos; su horizonte ha cambiado y «se adentra en un estadio nuevo, desconocido e indominable, en el que teólogos y teólogas deberán asumir su protagonismo y responsabilidad, en la Iglesia y en el mundo».

No es un manual de historia de la teología; el lector de este libro debe tener ya un amplio conocimiento de esa historia; entonces apreciará el acierto de la síntesis que tiene en sus manos, y disfrutará con su lectura.

Burggraf, Jutta, *Fomentar la unidad. Teología y tareas ecuménicas,* Estudios y ensayos, BAC, Teología, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 223 p. ISBN 978-84-220-1544-4.

La autora nos ofrece en este libro póstumo –falleció de repentina enfermedad hace un año– una lograda y completa información sobre las historias y doctrinas de las iglesias cristianas y del movimiento y logros del ecumenismo. Una nota editorial advierte que es «la actualización de un manual publicado con anterioridad por la editorial Rialp con el título *Conocer y comprenderse. Introducción al ecumenismo».*

Estructura el libro en tres partes. En la primera, *Un primer acercamiento*, en cuatro capítulos presenta la teología ecuménica, la tarea ecuménica, las actitudes que requiere la labor ecuménica, y la práctica del ecumenismo.

En la parte segunda, *Las otras confesiones cristianas*, distingue tres secciones. En la primera, *A. Las Iglesias orientales*, en un primer capítulo expone el proceso de separación de las antiguas Iglesias del Oriente y de los patriarcados; en el segundo capítulo informa sobre los ritos de las Iglesias, caldeo, antioqueno, alejandrino, armenio, bizantino o constantinopolitano, y sobre algunas peculiaridades de la disciplina católica oriental; en el tercer capítulo indica algunas características de la teología oriental y algunos rasgos de su espiritualidad.

En la segunda sección, *B. Las iglesias provenientes de la reforma occidental*, en el capítulo cuarto trata de la reforma luterana, de algunos rasgos de la vida de Lutero, y la separación entre los luteranos y Roma; el capítulo quinto trata del protestantismo reformado, de sus fundadores. Zwinglio y Calvino, sus diferencias teológicas y de actitudes ante el mundo, y la expansión del pensamiento reformado; el sexto capítulo expone el origen de la Iglesia anglicana, sus características, expansión y movimientos de renovación en ella. Los tres capítulos tratan al final sobre la situación actual de las respectivas Iglesias.

En la sección tercera, *La labor ecuménica*, informa primero en cuatro capítulos sobre las etapas del *Movimiento ecuménico*, sus precedentes, su primer desarrollo, y el Consejo Mundial de las Iglesias y sus actividades; informa también de los pasos que ha ido dando la Iglesia católica a favor del ecumenismo. Analiza luego en tres capítulos las *Dimensiones de la tarea ecuménica* en sus tres aspectos: espiritual –oración, gestos de amistad y reconocimiento–, aspecto pastoral –influir juntos en el mundo actual, obras de caridad conjuntas, encuentros interreligiosos– y aspecto doctrinal –realidades y dificultades del diálogo con ortodoxos, anglicanos y luteranos–.

La bibliografía aporta documentos del magisterio católico, obras generales de estudios sobre ecumenismo y sobre iglesias orientales, luteranas y protestantes reformadas, anglicanas, y sobre temas específicos.

Con toda razón se presenta este libro como «una profunda reflexión e invitación a esta importante labor dentro de la Iglesia, desde la clara conciencia de que lo que nos une es más grande que lo que nos divide».

CARDINAL HENRI DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l´Église suivi de L´Église dans la crise actuelle*, Cerf, Paris 2010 (Oeuvres Complètes IX), XXIII + 488 p. ISBN 978-2-204-09283-8.

Este libro de las obras completas de De Lubac nos ofrece 28 escritos del cardenal jesuita, o sea, los dos reseñados en el título y 26 pequeños escritos más entre los años 1938 y 1983. Todo los escritos tienen que ver de alguna manera con el tema Iglesia.

El volumen presenta en primer lugar *Paradoxe et mystère de l´Église* (7-222) reproduciendo la edición primigenia de la obra. Le sigue *L´Église dans la crise actuelle* (225-254). Estos dos textos de finales de la década de los años sesenta fueron escritos por De Lubac en el momento en que se despedía del proyecto de la revista *Concilium* y comenzaba a fraguarse el de *Communio*. Son textos, pues, que nos hablan del desarrollo intelectual que el jesuita estaba realizando después de la finalización del concilio Vaticano II.

El resto de los documentos se ha dispuesto en once apartados. Comenzando por tres textos en la órbita de "Catolicismo" (261-285), se continúa con otros tres textos dedicados al Concilio (288-309) e igual número sobre "El mensaje de Taizé" (313-327). Dos apartados se dedican a textos sobre los papas, ya sea Pablo VI (dos textos en 331-339) o a diversos pontífices (tres texto en 343-360). Los siguientes bloques de textos están dedicados a dos personalidades que tuvieron gran importancia en la vida de De Lubac: Hans Urs von Balthasar (cuatro textos en 363-374) y Jean Daniélou (un único texto en 377-380). El apartado titulado "Grèce et Crète" (385-429) presenta tres textos sobre los padres de la Iglesia, el ecumenismo y la relación entre el humanismo ateo y la fe cristiana. Los tres últimos bloques de textos titulados "Saint Ignace de Loyola" (432-433), "Karol Wojtyla" (437-440) y "Paradoxes glanés" (443-461) presentan o bien colaboraciones breves del autor, o bien algún documento personal en forma de carta, o bien algunos apuntes sobre diversos temas.

Es de agradecer que la obra de De Lubac esté siendo editada por completo en la lengua en que fue escrita y es de agradecer el cuidado con el que la edición se está realizando. También el que se ponga a nuestro alcance textos (prácticamente todos los pequeños documentos que aparecen esta obra) que difícilmente se podrían encontrar ya. La edición ofrece, como es habitual, un listado de traducciones al francés de las frases utilizadas por De Lubac en otras lenguas, así como una fe de erratas y un completo índice de nombres. Sólo es de esperar que el esfuerzo que se ha desarrollado hasta este punto se continúe hasta el final, para así poder disponer de una edición verdaderamente completa de las obras del jesuita francés. Diego M. Molina

CLAUSS, MANFRED, *Der Kaiser uns sein wahrer Gott,* Darmstadt, Primus Verlag, 2010, 143 pp. ISBN 978-3-89678-816-0

Las disputas de la antigüedad tardía sobre la naturaleza de Cristo constituyen el núcleo de este volumen, que muestra las diversas instancias políticas y los problemas estatales que determinaron en buena parte la disputa del arrianismo y sus adversarios. El punto de partida es el fundamentalismo cristiano, que Clauss subraya como una doctrina dicotómica, que no admite concesiones ningunas en nombre de la verdad. Sin embargo, en lugar de presentar este maniqueismo en el contexto de la intolerancia religiosa de la época, que tuvieron

también que sufrir los cristianos, la presenta como lo específico de la nueva religión. A partir de ahí, establece los términos de la disputa teológica, planteada por Arrio, el papel de Constantino que domina en el concilio de Nicea, y la postura inflexible de Atanasio, así como las décadas posteriores en que triunfa el arrianismo en el imperio, hasta su decadencia final. A partir de ahi analiza los episodios residuales de una larga disputa, el papel de las emperatrices Pulcheria y Atenea y los diversos sínodos hasta Justiniano. Presenta las disputas poniendo énfasis en la política imperial y subrayando que muchos pronunciamientos teológicos, como la propuesta en Nicea del "homoousios" (de la misma naturaleza que el Padre) proviene del mismo emperador. Es un libro de divulgación, de escasa aportación científica, en el que se echa de menos una mayor atención a la disputa ideológica, en lugar de la primacía casi absoluta que da a la política imperial. Una selección de notas finales y un registro de nombres facilita la lectura. Juan A. Estrada

CODINA, MÓNICA, *Donde vive la libertad. Una lectura de Romano Guardini*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, 242 p. ISBN 089-84-9940-165-2.

Los dos primeros capítulos del libro, parte I, introducen al lector en el concepto guardiniano de cosmovisión católica del mundo, y proporcionan la visión que tiene de los elementos que han configurado la cultura moderna. Trata de los comienzos de su docencia universitaria en Berlín, 1923, y analiza la imagen moderna del mundo, una cultura hecha de contradicciones y de fascinación por el poder; concluye que esa modernidad ha llegado a su fin.

Los demás capítulos, parte II, capítulos 3 a 11, exponen ordenadamente los elementos que integran la antropología teológica elaborada por Guardini a lo largo de su obra. Partiendo de la teología expresada en los primeros capítulos del Génesis y de otros textos bíblicos, Guardini reflexiona sobre la creación del mundo, la imagen creadora de Dios, la tentación y culpa, el carácter trágico de la historia, el don de la fe, el dominio de Dios y la libertad del hombre, la esencia del cristianismo y Getsemaní, el tiempo de la Iglesia como acción salvadora de Dios en el tiempo, y el sentido cristiano de la libertad y salvación.

Al final nos ofrece la autora una relación anual, desde 1918 a 1995, de las obras de Romano Guardini, y más de cien estudios sobre su pensamiento y docencia.

DAHLKE, BENJAMIN, *Die katholische Rezeption Karl Barths,* Tubinga, Mohr Siebbeck, 2010, 258 pp. ISBN 978-3-16-150382-5.

La recepción católica de Karl Barth en la teología alemana anterior al Concilio Vaticano II es el objeto de esta tesis doctoral. La investigación tiene dos ejes centrales, el primero es la relación entre Dios y el hombre a partir de la investigación de Barth sobre la carta a los romanos, que le hizo famoso. La infinita distancia entre Dios y el hombre, que lleva tanto a la teología negativa como a un positivismo de la revelación son dos de los elementos que dificultan la recepción católica de la teología dialéctica de Barth, a los que el autor dedica los dos primeros capítulos. Por otra parte, está el rechazo barthiano a la neoescolástica, que aparece como un bloque sistemático, ahistórico, y eclesiástico, que se traduciría en una "Teología del Denzinger", creación de la Iglesia que concretaría la impugnación del protestantismo al catolicismo. A esto hay que añadir, la distinta interpretación de Barth y los católicos sobre el proslogion

de Anselmo de Canterbury (capítulo cuarto), en la que ya se vislumbra su conocido rechazo de la teología natural y, sobre todo, del principio de analogía católico (cap. 6), que era para Barth el elemento clave que le impedía asumir el catolicismo. El autor muestra la evolución de Barth ante la recepción católica, desde las iniciales controversias con Przywara, Geiselmann y Volk, entre otros, hasta el análisis de la mariología y la estructura sacramental católica (cap. 5), que culmina con la mayor receptividad que encuentra en su dogmática eclesial y, sobre todo, por parte de von Balthasar y el giro escatológico (capítulos 7 al 11), que constituyen un eje central en la investitación.

El estudio es sistemático, sólido y bien estructurado. Su limitación está en el corto espacio de tiempo analizado, ya que lo más interesante vendría del estudio de las diversas aproximaciones a Karl Barth tras el Concilio Vaticano II. Especial atención exigiría el análisis de la recepción católica francesa de Karl Barth, que falta en el estudio. La actualidad y vigencia de Barth habría que plantearla en el contexto del actual giro antropocéntrico y la crisis de Dios en Occidente, desde la que se podría indagar acerca de la viabilidad de la teología barthiana con su fuente acento en la cristología de la elección, que lleva a un Dios de los hombres y a los hombres de Dios, eje de su dogmática eclesia. Una buena síntesis biográfica y un esquemático índice temático completan la obra. Juan A. Estrada

DALFERTH, INGOLF U., *Radikale Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 282 pp. ISBN 978-3-374-02786-6.

Si la hermenéutica se ha convertido en la clave del debate filosófico actual, también la teología tiene que asumirla para replantear su concepto de revelación y su lenguaje sobre Dios. El punto de partida es analizar las tendencias hermenéuticas del siglo XX, así como sus diversos tipos (la interpretación psicológica y gramatical, la comprensión de algo contrapuesta a la del sujeto, y la hermenéutica del evento). Estas orientaciones se ponen al servicio de la hermenéutica teológica, que diferencia entre el comprender de la fe y el teológico, desde el trasfondo de los dos modelos de revelación que ofrecen Bultmann y K. Barth. El modelo teológico hermenéutico se centra en el lenguaje como evento, en la ontología del sentido y en la teoría del conocimiento. Se combina la hermenéutica del texto, centrada en el método histórico crítico, con su sentido en cuanto revelación, desde la intencionalidad del autor, que se muestra como palabra de Dios. La comunicación interpersonal entre Dios y el hombre remite a una problemática que no tiene en cuenta el carácter especial de la revelación divina, que no puede reducirse a un sustrato hermenéutico común. De ahí el significado de la disputa entre Barth y Bultmann, continuada por Jüngel y Ebeling, sobre el significado de la palabra de Dios, que exige una hermenéutica negativa y radical, que preserve el carácter no conmensurable de la comunicación divina respecto de la humana. La teología tiene que referirse a Dios, más que la religión, por lo que se distingue de la fenomenología religiosa. Y Dios no está referido sólo a un ámbito de la existencia, el religioso, sino que se hace presente en todos, siendo la referencia a Dios la de un horizonte de sentido que engloba toda la existencia humana. La presencia eficaz y atual de Dios es el objeto central de la hermenéutica teológica que presenta Dalferth, que abre un horizonte de esperanza y se diferencia radicalmente de la hermenéutica filosófica. La obra tiene un carácter sistemático, planificado y de visión de conjunto, abierto a un diálogo constante entre la filosofía moderna y una teología hermenéutica renovada. Juan A. Estrada

DELL'OSSO, CARLO, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del secolo VI in oriente,* Studia Ephemeridis Augustinianum 118, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, 451 p. ISBN 978-88-7961-128-3.

En ese siglo VI la reflexión teológica sobre la doctrina del concilio de Calcedonia hizo evidentes progresos y fijó de modo definitivo los términos de la doctrina cristológica. Y ese es el marco doctrinal y los autores teólogos que ha escogido el autor como objeto de su profunda investigación.

En el primer capítulo presenta las propuestas de autores y manuales de cristología del pasado siglo que han estudiado el calcedonismo y el neocalcedonismo; su conclusión es que no dejan claro qué se haya de entender con esos dos conceptos.

En el capítulo segundo estudia al autor doce teólogos calcedonenses anteriores al concilio Constantinopolitano II de 553; de cada uno de esos teólogos presenta los datos biográficos y su ambiente social y temporal, y analiza detalladamente y evalúa su pensamiento teológico. No recibe sin más los datos que otros ofrecen, sino que su estudio le lleva a no pocas novedades en la datación de esas doctrinas; hace notar también el influjo de San Agustín en la doctrina de los monjes escitas.

El puesto central de la investigación es el capítulo tercero en el que estudia los escritos teológicos de Justiniano, y el concilio constantinopolitano II, sus anatematismos y las características neocalcedonenses de su cristología.

En el capítulo cuarto el autor estudia con exactitud los datos biográficos, ambiente social y temporal de siete teólogos posteriores al concilio II de Constantinopla, y expone y evalúa la doctrina neocalcedonense que propugnan.

Muy iluminadoras son las conclusiones que extrae de su investigación. Amplia es la bibliografía de fuentes y estudios.

Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica. I y II. WALTER KASPER, director de la edición, MARCIANO VILLANUEVA, edición, presentación y traducción, Herder, Barcelona 2011, 1668 p. ISBN 978-84-54-2556-1.

Los dos volúmenes de este diccionario sintetizan en unas mil quinientas entradas los conocimientos bíblicos aportados en el *Lexicon für Theologie und Kirche* en su tercera edición, revisada entre los años 1993 y 2001; son unos conocimientos que sintetizan el nivel de investigación exegética sobre cuestiones bíblicas en el momento actual, ampliados para esta versión castellana con noticias específicas referidas al espacio cultural hispanoparlante.

Este diccionario localiza su interés en dos aspectos. En primer lugar otorga una especial atención a la exposición de los grandes temas que configuran el mensaje bíblico (creación, pecado, muerte, redención, alianza, promesa, liberación, sacrificio, amor, salvación, santificación, sexualidad, misericordia, oración, etc.), tratados a modo de monografías; en la versión española, cuando se ha juzgado conveniente, se ha desbordado el marco bíblico con otras reflexiones complementarias.

En segundo lugar se presta especial atención al proceso de génesis y evolución de los textos revelados, desde el germen primero de los escritos en tradiciones orales, sus fases de consignación escrita y reinterpretación de escuelas deuteronomistas e históricas o del contacto con las culturas filosóficas y religiosas de otros pueblos.

En orden a comprender mejor el sentido originario de los escritos sagrados se hace un análisis filológico de los vocablos, remontándolos a sus anteceden-

tes más remotos (sumerios, acadios, egipcios...), o comparándolos con los de las lenguas contemporáneas (iranías, ugaríticas, griegas) y con las derivaciones de sus significados.

En la actualización de la bibliografía se ha procurado dar cabida especial a las obras más al alcance del lector español.

ESTEBAN VALLEJO, JOSÉ LUIS, *Figuras y textos eucarísticos. Una historia de veinte siglos de doctrina, de fe, amor y devoción al Santísimo Sacramento*, Monte Carmelo, Burgos 2010, 651 p. ISBN 978-84-8353-294-2.

El prólogo, escrito por el arzobispo de Burgos, califica este libro como «un inmenso arsenal de textos sobre el magisterio eucarístico, sobre todo, como sacrificio y presencia. El autor ha espigado en los escritores eclesiásticos desde los orígenes de la Iglesia hasta nuestros días y, de modo especial, en las personas que han vivido con una fe especial este misterio».

Un primer capítulo ofrece un breve estudio y comentario sobre *La eucaristía en los textos del nuevo testamento*, antes de pasar en los capítulos siguientes a presentar en los capítulos II al X las 118 figuras que estructuran el libro. Todavía en el capítulo II las siete figuras tratan de *Las fuentes y protagonistas principales del eucaristía*, la Santísima Trinidad, Jesucristo, la Iglesia en el apocalipsis, María, San José, Los apóstoles y evangelistas, y la Tradición de la Iglesia.

El autor, al tejer e insertar los textos eucarísticos, elabora las introducciones a los temas, a los capítulos y puntos, los comentarios o exégesis de los textos, los criterios sobre esos textos y figuras, los sentimientos y sugerencias que brotan de su fe y amor a Jesús Sacramentado. Son más numerosas, 23, las figuras y textos del siglo XX, además de cuatro romanos pontífices, capítulos VII y VIII.

La figura 118 es la del propio autor que ofrece su autobiografía, y nos dice que a causa de un accidente de tráfico casi mortal en 1999 quedó por varios meses imposibilitado de celebrar la santa Misa, y que hizo al Señor el propósito firme: «si me curas, si me rehabilitas, te daré a conocer en la Eucaristía». Por eso en 2003 escribió y publicó el libro *La Eucaristía al ritmo del tiempo y de la vida del cristiano*, y ahora publica este nuevo libro.

Van intercaladas en el texto numerosas representaciones alusivas al tema presentado o a la figura que lo aporta. En un apéndice final se ofrecen veintiuna reproducciones de textos o documentos al tamaño de la página. En la síntesis final el autor propone un ramillete de 17 devotas conclusiones, un decálogo de cómo orar en la presencia sacramental de Cristo y sus deseos finales: «Mi deseo es que este libro sea un medio o instrumento de formación, mayor conocimiento, un medio de realizar la espiritualidad y práctica eucarística, en lectura y meditación personal, en reuniones, celebraciones, ratos de adoración eucarística, etc».

FELDMEIER, R. – SPIECKERMANN, H., *Der Gott der Lebendigen,* Tubinga, Mohr Siebeck, 2011, 690 pp. ISBN 978-3-16-150674-1.

El tratado de Dios desde la perspectiva bíblica es el objeto de este estudio, que abarca el Antiguo (Spieckermann) y el Nuevo Testamento (Feldmeier) desde una perspectiva sistemática, pedagógica y coherente. Comienza la obra con una breve introducción que precisa el contenido de la doctrina bíblica que

se va a mostrar (conocimiento, saber y doctrina teológica sobre Dios en la Biblia), teniendo en cuenta la evolución de Israel en su concepción de Dios y la nueva aportación de los escritos neotestamentarios y su interpretación de los antiguos. La relación de Dios con el mundo y con el hombre es lo central, de la que derivan la ética y la antropología bíblicas. Los autores ofrecen una sistemática que busca la lógica teológica del desarrollo (el ser y esencia divinos, de los que deriva su actuación) y una comprensión histórico génetica de ésta, centrada en la relación de Dios con los hombres, como interpelación, exigencia y asignación, que, al final, se sintentiza en el Dios de los vivientes.

La primera parte, Fundamentación, parte de los diversos nombres de Dios y de su evolución hasta el nombre que recibe desde Cristo. Se pasa del título de "Señor" al de "Padre", y con él del poder a la comunidad como forma de relación con Dios. Este paso del señorío a la paternidad divina sirve como marco para analizar la evolución hebrea, del pre al post exilio, y luego las distintas teologías de los sinópticos, pablo y el cuerpo jonaheo, entre otros. También se estudia el desarrollo y el significado del Dios uno, con énfasis en la etapa monoteísta y la unidad entre Dios y el Hijo en el Nuevo Testamento. La esencia identitaria de Dios, el amor, a lo largo del Antiguo Testamento sirve de complemento y corrección de su carácter de omnipotente, presente en ambos Testamentos, desde la dualidad del poder y la misericordia. Finalmente, se centra en Dios como Espíritu y en sus funciones y apelativos, subrayando la continuidad diferenciada entre la concepción hebrea y cristiana, que culmina en la tercera persona trinitaria, y resaltando los elementos que lo singularizan respecto de otras concepciones religiosas no cristianas.

La segunda parte, Desarrollo, examina las relaciones entre Dios y el hombre. Dios se dirige al hombre en el contexto de la creación, vinculada a su poder y marcada por la ambivalencia del bien y del mal. De ahí deriva la bendición y la alabanza a lo largo de la Escritura, en la que se inscribe su promesa, la doble referencia de justicia y derecho, de culpa y justificación, de perdón y de reconciliación, que son objeto de estudios sistemáticos en diversos capítulos. Las exigencias de Dios son descritas en el contexto del Dios que se muestra y se esconde, de su cólera y su implicación en el sufrimiento humano, y de la finitud y la muerte, así como el tiempo y la eternidad, que enmarcan la dinámica creadora y escatológica de la concepción de Dios hebrea y cristiana. De ahí, la atribución al hombre como receptor de sus mandamientos, a los que responde la oración por parte humana, de la alianza como promesa, renovada por Cristo, y de la interpelación del juicio y la voluntad salvadora divinas, en su doble aspecto individual y colectivo, y en las dos etapas de la historia de salvación. Una reflexión final sobre el significado de la esperanza y la consolación como determinantes de la existencia hebrea y cristiana culminan esta reflexión.

Finalmente, un capítulo conclusivo, el Dios de los vivientes, recapitula la promesa divina y la esperanza humana, sobre todo a la luz de la muerte y el dolor, que expresan la voluntad divina y constituyen el centro de la revelación bíblica. Una amplia bibliografía y un índice de materias y de citas bíblicas completan el estudio. Las obras que sirven de referencia son alemanas e inglesas, con una menor aportación en francés, y una ausencia generalizada de referencia a estudios en italiano y español.

Es una obra sistemática y coherente, en la que se prima la presentación y recapitulación teológica sobre la investigación en profundidad, centrada en algunos puntos. Ofrece la enseñanza bíblica, pero la cantidad y diversidad de temáticas estudiadas inciden también en falta de actualización y de profundiza-

ción. Cuestiones importantes, como los problemas que plantea el mal a la concepción del Dios omnipotente y bueno, sólo marginalmente son analizadas. Es un estudio expositivo y descriptivo, más que de investigación y de evaluación crítica, predominando una concepción tradicional de las temáticas estudiadas. Se puede considerar como una buena y completa presentación erudita de la concepción de Dios en la Biblia, que puede servir de introducción previa al estudio de cuestiones concretas. Juan A. Estrada

FIDALGO, JOSÉ M., *Conocer al hombre desde Dios. La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini,* Pamplona, Eunsa, 2010, 253 pp. ISBN 978-84-313-2728-6.

Esta tesis doctoral se centra en la revelación, más que en la cristología de Romano Guardini, del cual se ofrece una biografía intelectual en un primer momento, para estudiar a continuación su antropología y su trasfondo teológico sistemático. En la tercera parte, la esencial, se centra en el concepto de verdad, desde el conocimiento que tenemos de Dios y la revelación antropológica que le subyace. Aquí es donde vincula la revelación cristológica, la experiencia y el lenguaje sobre Dios, propio de la teología natural y del principio de analogía, y el paso de un conocimiento natural de Dios al de la cristología. La cuarta parte concluye sistematizando las aportaciones de la revelación en torno al concepto del hombre como imagen y semejanza divina, la relación del hombre con el pecado y las diversas dimensiones de la redención, algunos rasgos antropológicos y la escatología final. Un breve apartado de conclusiones, así como las fuentes bibliográficas y la literatura secundaria cierran el estudio.

Se trata de una obra clara y bien estructurada, que se lee fácilmente. En este sentido está más cercano a un manual de introducción al pensamiento de Guardini, que de una tesis doctoral especializada. La tesis está marcada por una fidelidad absoluta al autor estudiado, en la que se prima lo descriptivo sobre lo evaluativo. Hay una tensión inherente al trabajo, la de una revelación cristológica, que, sin embargo, se enmarca dentro de la tradicional tesis de la teología natural y del conocimiento analógico de Dios. Habría aquí un sólido punto de partida para abordar la crisis actual de la teología natural y la problematicidad del concepto de revelación, dada la dimensión hermenéutica inherente al conocimiento. Pero ambos problemas se dan como resueltos sin entrar en un debate crítico con las objecciones que se presentarían hoy a la perspectiva tradicional que se pretende. A. Sánchez

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur. Á la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2011, 233 p. ISBN 978-2-204-09397-2.

Advierte el autor en la Introducción que «hubiera podido proponer en tres libros distintos los tres estudios» que reúne en éste: «uno sobre el designio de Dios, otro sobre Cristo en sus dos naturalezas y sus dos operaciones, y otro sobre la dispensación de la gracia según el designio divino de la adopción»; pero ha juzgado que esos temas ganan mucho presentados y articulados en su conjunto.

En la primera parte estudia el designio de adopción filial de Dios creador, conducir a los ángeles y a los hombres a la participación divinizadora de su gloria en la gracia que pueden merecer por sus actos libres: Es el pecado

original, acto libre y no necesario de Adán y Eva y no querido por Dios, sino permitido por respeto a la libertad humana, por lo que Dios ha predestinado en su designio a Cristo como redentor.

En la segunda y tercera parte del libro muestra que Máximo el confesor y Santo Tomás han visto en la humanidad del Verbo encarnado no una persona humana divinizada, sino una naturaleza humana asumida en su alma y operaciones espirituales como medio de nuestra salvación. La gracia santificante de Cristo procede de su gracia de unión, mientras que a los hombres la gracia habitual los conduce a través de sus actos libres a la unión divinizadora de Dios.

En la parte cuarta estudia la doble predestinación, que deducen de algunos pasajes bíblicos algunos teólogos agustinianos, si no en el designio mismo del Creador como llegó a enseñar Calvino, al menos teniendo en cuenta el pecado original, una *massa damnata* independientemente de los pecados personales, *ante praevisa demerita*. Muestra que la Escritura y la Tradición en su comprensión progresiva por el magisterio no sostienen tal doctrina.

Son, pues, unos estudios profundos de temas teológicos muy concretos, más bien históricos en la actualidad, y que no atienden a las reflexiones que sugiere un diálogo sincero entre la fe y la ciencia.

González Montes, Adolfo, *Teología fundamental. De la Revelación y de la Fe,* BAC normal 690, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010, 1079 p. ISBN 978-84-220-1441-6.

El Prólogo, muy iluminador, de este libro informa de los avatares recientes de la teología fundamental y la renovación que se ha seguido. Aceptando la distinción entre teología formal y teología fundamental, divide el autor en dos grandes bloques este su profundo estudio; en el primero explora la fenomenología de la revelación cristiana y examina las condiciones formales de su posibilidad, y en la segunda constata el cumplimiento de esas condiciones en el acontecer histórico de la revelación de Dios en Cristo.

Estructura el libro en cuatro partes; como advierte el autor, «las dos primeras partes responden a un manual de teología de la revelación y de la fe que, para ser completo según la materia tradicional de la teología fundamental, es necesario prolongar en la tercera y cuarta parte, dedicadas a la cristología y eclesiología fundamentales».

En la primera parte, *El cristianismo como religión revelada*, en el primer capítulo analiza la noción y modelos de revelación y sus variaciones como «autocomunicación» de Dios al hombre; en el segundo la revelación en el Antiguo y Nuevo Testamento y los problemas teológicos en la concepción bíblica de la revelación; en el tercero recorre históricamente los conceptos de revelación natural y sobrenatural desde la edad media hasta la renovación trascendental de su concepto en los tiempos más recientes; el capítulo cuarto estudia la relación entre revelación, designio de salvación, encarnación, historia y religión; el quinto capítulo reflexiona sobre la unidad de la revelación como unidad de la alianzas, y la visión de ella en la historia de la teología.

La segunda parte, *La fe, respuesta del hombre a la revelación*, estudia en tres capítulos la fe en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, la historia de la teología de la fe desde san Agustín a los personalistas, y la justificación y negación de la fe.

La parte tercera, *Jesucristo revelador de Dios*, después de una introducción en el noveno capítulo sobre la teoría de los signos y cristología fundamental,

en el capitulo décimo expone las fuentes y los criterios hermenéuticos y metodológicos para el acceso al significado de Jesús, en el undécimo capítulo trata del mensaje de Jesús y los milagros, el carácter significante de la palabra y las acciones de Jesús, y en el capítulo doce estudia la resurrección de Jesús y su significado para la fundamentación de la fe cristiana.

La cuarta parte, *La Iglesia signo y testimonio de la revelación*, en tres capítulos, propone a la Iglesia como signo de la revelación redentora de Cristo, trata de la transmisión de la revelación como acontecimiento del lenguaje, y presenta la formulación y evolución de la fe, su eclesialidad, y la relación entre revelación, fe e Iglesia.

Además de la bibliografía general al comienzo del libro, cada uno de los capítulos va encabezado por una copiosa bibliografía, que comprobamos luego ampliamente utilizada en la exposición doctrinal e histórica. Nos dice el autor que «la obra ha sido pensada y construida como manual apto para la información y exposición del profesor y el estudio de los alumnos, sin renunciar por ello a la presentación transversal, a lo largo de toda la obra, de la propia propuesta del autor en las cuestiones que trata»; «es un planteamiento teológico propio que el autor les ofrece en estas páginas de las cuestiones que trata la teología fundamental, en las cuales ha empleado él mismo años de información, reflexión y contraste de sus propios planteamientos con los de otros autores».

HEINDL, ERICH J., *Das Christentum – unverstanden und missbracht. Die Religion der Liebe steht erst an ihrem Anfang,* Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 2010, 322 p. ISBN 978-3-487-14507-5.

El hecho de que el materialismo haya suplantado en tantos lugares y en tantos ámbitos a la religión, hasta convertirse en un sucedáneo de la religión, en el que no existen ni Dios ni el amor, debería cuestionar a los cristianos europeos sobre esta realidad, pues ha sido en su seno donde ha nacido este sucedáneo de la religión. Un elemento que ha contribuido mucho a este extrañamiento de la religión cristiana de la sociedad desarrollada contemporánea ha sido la constante afirmación de los dogmas, expresados de la misma manera que en el pasado, algo que no parece concordar siempre con el núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret.

Todo estriba en la pregunta de si el Dios del Antiguo Testamento coincide exactamente con el Dios de Jesucristo o bien, si el propio Jesús ha relativizado con su enseñanza al Dios del Antiguo Testamento hasta el punto de sustituir la visión antigua por la que Él ofrece. La unión del trono y el altar, que se produjo a partir del siglo IV y que ha durado prácticamente hasta nuestros días, impidió, o al menos dificultó, la crítica interna de los dogmas cristianos tal y como seguían siendo presentados sin evolución ni adaptación. La separación actual entre lo civil y lo religioso ha dado facilidades para una mayor crítica interna en las iglesias cristianas, al mismo tiempo que muchos fieles han buscado refugio en otras religiones (como podría ser el budismo), ante la convicción de que las iglesias cristianas no realizarán las reformas que serían de desear ni son capaces de proporcionar una espiritualidad que no tienen ya en su seno.

En el caso de la Iglesia Católica el concilio Vaticano II abrió las puertas a la esperanza pero la realidad es que este impulso inicial no ha tenido continuación, con lo que la reforma integral que debería haberse producido sigue esperando todavía su oportunidad. De la escasa y deficiente verdad que se puede extraer de los contenidos científicos, no se pueden recoger argumentos po-

sitivos hacia la religión (como sucedió con la Escolástica en la Edad Media) ni negativos (como pretende el ateísmo de nuestro tiempo). Este trabajo pretende mostrar las fracturas y faltas de desarrollo que han impedido al cristianismo tener la efectividad completa que habría sido de desear y que le han impedido convertirse en la religión del amor y de la pacificación entre las gentes. Habría que decir que el cristianismo sigue estando en sus comienzos, ya que después de dos mil años de intentos, no han conseguido los cristianos que la esencia del cristianismo sea realmente operativa para la humanidad.

Antes de entrar en el tema propiamente dicho es necesario poner ante los ojos la esencia misma de la religión. La conciencia de la propia dependencia y de las propias limitaciones ha dado como fruto el que no exista un solo pueblo en el que no se den la religión, el mito y el culto. La religión se muestra como la manifestación de la dependencia que sienten los hombres respecto a un poder superior, que podría denominarse como el poder del que dependerá su propio destino. Por eso el hombre mostrará siempre un gran interés por mantenerse en buenas relaciones con dicho poder. Esto lo llevará en ocasiones a ofrecer víctimas o sacrificios, sea para apaciguarlo o para conseguir algo de él. Otro camino consistirá en considerar como una ilusión las amenazas del poder supremo, protegiéndose de su amenaza mediante la ascesis. Otra manera de afrontar la realidad es buscar en todo lo que se hace la gratificación directamente, como sucede en la fase terminal de las culturas más desarrolladas. El último camino posible es confiar en que el poder que puede determinar nuestro destino esté inclinado a proporcionar a los hombres la vida y la fortuna, de modo que vean colmada su existencia.

Esta vía de la confianza en el poder supremo es la que abrazan las tres grandes religiones: judaísmo, cristianismo e islam. Al mismo tiempo se suscita en el seno de estas religiones la aspiración profunda a poder contactar con ese poder supremo, como muestran sin lugar a dudas todos los estudios que se han realizado sobre las religiones. Dentro del cristianismo primitivo es indudable la influencia que han ejercido las sagradas escrituras hebreas en las dificultades que ha encontrado el cristianismo para transmitir adecuadamente el mensaje de Jesús. El gran mérito de los hebreos es haber llegado a la confesión de un único Dios, en medio de un mundo cultural repleto de dioses nacionales o particulares. Respecto a las grandes religiones conocidas antes de la llegada del judaísmo, han quedado en éste influjos fácilmente comprobables de todas ellas. Cuando Jesús contradice el dicho hebreo de «ojo por ojo y diente por diente» está enfrentándose claramente a toda la mentalidad hebrea que fomenta la venganza o la represalia. El no reconocer, o el no querer reconocer, la incompatibilidad de la mentalidad de Jesús con la propuesta primitiva del pueblo judío, es lo que mantiene en nuestros días en el interior de la Iglesia la dualidad entre un Dios dispuesto a castigar y un Dios que nos ama.

Los primeros cristianos y los evangelistas nunca se separaron realmente de la visión de Dios que les proporcionaba el judaísmo al que pertenecían, con lo que la visión de Dios como amor quedaba oscurecida. Cuando Benito XVI volvió a subrayar en su primera encíclica que Dios es amor, con ello estaba mostrando el núcleo del mensaje cristiano y esto debería traer como consecuencia una presentación completamente diversa de la fe en todas las confesiones cristianas, sin olvidarse de sus liturgias, impregnadas del dualismo al que estamos haciendo alusión. El Dios de Adán y Eva los arroja sin piedad desde el paraíso a un mundo lleno de peligros y amenazas. Casi destruye a la humanidad por medio de un diluvio. Ninguna de estas presentaciones divinas

encaja con la imagen de Dios que nos transmite Jesucristo. En la ocupación de la tierra prometida, el Dios del Antiguo Testamento justifica la ocupación por parte de su pueblo de una tierra que no es suya, ampliando su permisividad hasta aceptar que los habitantes puedan ser suprimidos para que Dios pueda cumplir con su promesa de darles esa tierra. Salvo excepciones de alguno de los profetas, el Dios de los hebreos parece incitarlos al rechazo de todos los demás pueblos. El miedo al castigo divino transforma la muerte de Jesús en el calvario en un sacrificio (el sacrificio definitivo) que conjure para siempre la cólera divina, en lugar de ser el signo del amor infinito de Dios hacia la humanidad. Si a todo esto añadimos que, a la hora de intentar captar algo del ser de Dios, prescindimos en exceso de la teología negativa, nos encontramos también con abundancia de antropomorfismos inadecuados, que contribuyen también a que el cristianismo, después de dos mil años, siga encontrándose en sus inicios.

No cabe duda de que la lectura de este libro podrá confundir o escandalizar a algunos. A otros les podrá parecer provocativo. Sin embargo considero que será de gran utilidad para quien tenga dificultades de fondo en su fe, tanto para regenerarla, si todavía la conserva, como para recuperarla si la ha perdido. I. Jiménez

HERZGSELL SJ, JOHANNES, *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2011, 600 p. ISBN 978-3-7917-2385-3.

La teología de las religiones es, cada vez más, una de las temáticas principales de la teología. Este estudio se centra en las cinco grandes religiones, las tres bíblicas monoteistas (judaísmo, cristianismo e Islam), el hinduismo y el budismo, desde una perspectiva de religiones comparadas y de historia de las religiones. En un primer capítulo, Las cinco grandes religiones mundiales, se presenta cada una de ellas, mostrando sus rasgos principales. El segundo capítulo, Las religiones mundiales en comparación, se centra en las diversas concepciones acerca de la realidad última, en la concepción del mundo y del hombre, y en temáticas específicas como el concepto de salvación y la escatología. Mucho menos espacio se dedica a la problemática eclesial, a los aspectos organizativos e institucionales. El capítulo tercero, La esencia de las religiones, plantea la definición de qué es religión, a la luz de las divergencias, irreducibles a un común denominador, existentes en las cinco religiones. Se resalta el aspecto de respuesta a la revelación y a la salvación, en la que cada comunidad religiosa perfila su identidad. Finalmente, el capítulo 4, Teología y filosofía de las religiones, estudia el problema clave de cómo relacionar las pretensiones de cada religión con un Dios universal y único. Se analizan las tres posturas de exclusivismo religioso, inclusivismo y pluralismo de las religiones, optando claramente por el inclusivismo abierto cristiano y la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones, en base a la plenitud de la encarnación de Dios en Jesucristo, lo cual no excluye la presencia del Espíritu en otras religiones.

El libro concluye con una amplia selección bibliográfica. Es un libro orientado hacia la información y la descripción, que ofrece multitud de datos, y que puede ser utilizado como obra de consulta para las distintas temáticas. Prima una concepción teológica tradicional acerca del cristianismo y se resaltan las convergencias y parecidos entre las cinco grandes religiones. Es lo que pretende el estudio, reflejado en su subtítulo: "Una aportación a la comparación y el diálogo interrreligioso". Juan A. Estrada

ISAAC NEWTON, *El templo de Salomón* (Manuscrito *Prolegomena ad Lexici Prophetici partem secundam*). Edición Príncipe, traducción española y estudio (segunda edición crítica revisada y actualizada con nuevo estudio) a cargo de CIRIACA MORANO RODRÍGUEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2009. 149 p. ISBN 978-84-00-08933-7.

La obra que presentamos contiene, en segunda edición (la primera es de 1996), la edición príncipe del manuscrito de Newton (1642-1727) *Prolegomena ad Lexici Prophetici partem secundam*, la reproducción de su facsímil, su traducción española y un nuevo estudio en el que se destacan los aspectos científicos, teológicos y filológicos relacionados con el texto editado. Con relación al texto latino y al español se han corregido algunas erratas de impresión. El estudio que precede a la edición es totalmente nuevo.

La obra *El templo de Salomón* (*Tempel of Solomon* en la cubierta del ms.) es un escrito decididamente teológico. Los escritos teológicos de Newton, a pesar de que superan notablemente a los de tema científico, han permanecido inéditos durante más de dos siglos, lo que ha impedido conocer adecuadamente la evolución de su pensamiento y de la imagen de su personalidad. Al *corpus* de los escritos newtonianos que se denominan teológicos pertenecen escritos de temática variada no sólo teológica, sino también de exégesis bíblica (interpretación de las profecías), de carácter histórico o de temas lingüísticos. Así nos dice que la finalidad de las profecías es no tanto anticipar el futuro, cuanto iluminar a posteriori el cumplimiento exacto de lo profetizado, al igual que en el mundo natural se cumplen las leyes físicas diseñadas por Dios (p. XXXVI). El cumplimiento de las profecías es expresión del dominio de Dios sobre la historia humana y sobre la escatología. Newton aplica a la interpretación de las profecías los mismos principios que sustentan el método de su obra científica (p. XXXVIII), concretamente el método inductivo (remontarse del examen de los fenómenos a las causas): en su aplicación bíblica parte de los textos más recientes (donde se generaron las corrupciones) y se remonta a los textos originarios.

Aunque a muchos pueda parecer extraño, Newton era no sólo un científico sino también un teólogo. Él compagina su saber científico con su fe en Dios. Newton era un hombre religioso, miembro piadoso de la Iglesia anglicana y sacerdote (1675), si bien no aceptó la totalidad del credo cristiano (concretamente la doctrina trinitaria), adhiriéndose entre 1669 y 1675 a las ideas de Arrio. El esfuerzo teológico de Newton consistió en explicar cómo la existencia del Creador seguía siendo compatible en una nueva concepción del mundo. Lo que no consiguió Newton fue compatibilizar su idea de Dios con la fe cristiana en la Trinidad. Esto podría explicar que la obra no se editara en vida del autor.

Desde mediados del siglo XX ambos aspectos, el científico y el religioso, de la personalidad de Newton y de su obra dan de él una imagen más unificada de su filosofía natural y de su teología, sin necesidad de privilegiar el aspecto científico.

El ms. *Prolegomena* es una obra tardía, muy posiblemente posterior a 1690, y con alguna probabilidad posterior a 1725, lo que explicaría "el carácter de borrador de gran parte de la obra y la falta de una última revisión que el autor no pudo realizar por haberle sorprendido la muerte" (p. LXVIII). Bajo su adusta apariencia de tratado técnico, el ms. *Prolegomena* esconde una síntesis del pensamiento de Newton sobre Dios, el universo, la historia humana y el destino de la humanidad; en él se encuentran rasgos expresivos de su fe, de sus creencias heterodoxas, de su intento de reconstrucción de la historia.

Se destaca en esta edición y en esta obra la actividad filológica de Newton, que en el análisis de los textos y en el cotejo de las fuentes se plantea como objetivo depurar el texto de la visión de Ezequiel de las corrupciones sufridas en el transcurso de los siglos. Así revisa críticamente el texto de la *Vulgata* modificándolo en 37 variantes. En el uso de las fuentes, cita y comenta numerosas fuentes bíblicas y extrabíblicas (tomadas de Walton, L. Cappel, J. Flesher, J. Drusius). Conocedor de las fuentes literarias, cita en hebreo, griego y latín. Discute variantes. Conocimientos matemáticos y arquitectónicos. Conocimientos bíblicos, filológicos y exegéticos. Extraordinario conocimiento de la lengua latina.

Para el comentario se apoya principalmente en el comentario de Drusius, si bien muchas de sus críticas y observaciones filológicas son originales y supone un gran dominio del griego y del hebreo, así como un conocimiento extraordinario de la lengua latina. Incluso contribuye al comentario introduciendo diversos dibujos y planos del Templo de Salomón, pero, a pesar de sus notabilísimos conocimientos matemáticos y arquitectónicos, Newton no pretendía determinar las medidas del Templo, sino que su obra es fundamentalmente un escrito teológico.

La editora tiene un notabilísimo mérito, pues el ms. de Newton es, en muchos de sus folios, prácticamente ilegible. Personalmente he hecho la experiencia de leer directamente el facsímil del ms. Algunas folios me resultaban legibles, aunque con dificultad, otros, por el contrario, completamente ilegibles y sólo verlos me producían verdadero estupor, pues a lo que se parecen es a una página emborronada y llena de garabatos por las numerosas tachaduras, enmiendas, lecturas prácticamente ilegibles, composición del texto, correcciones sobre líneas, anotaciones, añadiduras, etc. Todo ello prácticamente imposibilita la lectura del ms. Así, la labor de la editora ha debido ser muy ardua, larga y meditada, probablemente la más difícil y esforzada de su carrera científica. Hay que agradecerle que haya recuperado hasta lo que parecía imposible de leer. Y no menos, la preciosa y elegante traducción castellana.

Al final del volumen se hallan diversos apéndices, siempre útiles, como las abreviaturas y signos tipográficos usado en la edición, el índice de autores y obras citadas y las diez páginas de bibliografía. Carmelo Granado

JASPERS, KARL, *Die Chiffern der Transzendenz*, Basilea, Schwabe A. G., Verlag, 2011, 144 p. ISBN 978-3-7965-2767-8.

Con una Introducción de Anton Hügli, que contextualiza estas ocho lecciones de Jaspers en Basilea, sobre todo la de 1968, "Cifras de la trascendencia", que dan título a este volumen. El problema central es el de la fe, desde la doble perspectiva filosófica y teológica, que plantea nuevos desafíos en el contexto de la secularización de la sociedad actual. Toda la historia de la filosofía, la filosofía de la religión y la misma concepción de la sociedad y de la política se analizan desde la perspectiva central de la fe, que es un componente esencial de todas las concepciones y reflexiones sobre el hombre y el mundo, y no algo restringido a la religión. Cómo comprende el hombre la trascendencia es lo determinante para su concepción global filosófica. Desde ahí toma postura respecto de las principales corrientes actuales de filosofía, sobre todo el positivismo y el naturalismo, centrandose en los problemas ontológicos y epistemológicos. Las cifras de la trascendencia culminan en la doble referencia a un dios personal y al dios encarnado cristiano, propugnando el diálogo de las teologías

con las diferentes filosofías, desde las cuales hay que postular el que éstas respondan a los problemas sociales, políticos y humanos actuales. La referencia a la secularización actual es determinante en su reflexión. El estudio constituye una breve síntesis, vinculada a grandes trabajos como el de la fe filosófica ante la revelación. Un epílogo de Hans Saner enmarca el proceso histórico de edición de estas lecciones y su significado en relación con su producción total, con breves referencias bibliográficas. Juan A. Estrada

Kardinal Kasper, Walter, *Katholische Kirche,* Friburgo, Herder, 2011, 586 p. ISBN 978-3-451-30499-6.

Esta eclesiología del cardenal Kasper completa su cristología y su tratado sobre Dios. La primera parte tiene un sentido biográfico, centrado en las corrientes que prepararon el Concilio Vaticano II, en los influjos y contactos que tuvo Kasper durante sus estudios (Rahner, de Lubac, Y. Congar, H. Küng), en el significado mismo del Concilio (los principios de la hermenéutica conciliar y sus consecuencias posteriores) y en las controaversias y confrontaciones del postconcilio). Luego se centra en la Iglesia como comunión y el significado del sínodo episcopal de 1985, y los problemas actuales al final de la época constantiniana y el comienzo de una era secular.

La segunda parte, "Rasgos fundamentales de la eclesiología católica", enmarca todos los rasgos de una eclesiología sistemática. Parte de un análisis teológico fundamental del concepto de Iglesia y de sus problemas fundamentales, de la metodología eclesiológica (en cuanto ciencia, dogmática y autorreflexión de la misma Iglesia), así como los problemas que plantea la relación con las Escrituras y la teología especulativa. Concluye este apartado con una breve referencia a los problemas filosóficos en torno a la comunicación, que sirven de complemento a la idea de la Iglesia como comunión. A a continuación, bajo el epígrafe del "Horizonte histórico-salvífico universal" estudia algunos títulos tradicionales de la Iglesia, comenzando por el misterio de comunión, la vinculación de la Iglesia con el reinado de Dios, la iglesia como templo de Dios y casa de sabiduría, como congregación de los fieles y comunión de los santos, y el significado de "fuera de la Iglesia no hay salvación". El tercer apartado determina la esencia de la Iglesia desde el título de Pueblo de Dios, de cuerpo y esposa de Cristo, y de templo del Espíritu, concluyendo con María como modelo de la Iglesia.

"Las notas de la Iglesia" recogen tradiciones globales sobre la Iglesia única de Cristo y la pluralidad de iglesias, la santidad y el pecado en la Iglesia, la catolicidad y la apostolicidad. A continuación, hay un amplio apartado bajo el título de "La concreta forma de comunión de la Iglesia", que permite estudiar el sacerdocio universal de los fieles, la misión de los laicos, incluyendo el papel de la mujer en la Iglesia, y el significado de los ministerios como servicio a la Iglesia, que se completa con un excursus sobre el reconocimiento ecuménico de los ministerios. En este contexto estudia el ministerio petrino y papal, la colegialidad, conciliaridad y sinodalidad de la Iglesia, las iglesias particulares y el futuro de la estructura parroquial, así como el papel de la vida religiosa y de las congregaciones para la Iglesia. Finalmente, bajo la denominaciòn de "La iglesia misional y dialogante", se plantea la misión de la Iglesia, el diálogo ecuménico intracristiano, con el judaísmo y con las otras religiones, y con el mundo de hoy. Desde este amplio recorrido se pregunta hacia dónde va la Iglesia, el futuro del cristianismo a la luz de la crisis actual, y el significado prioritario

de la liturgia, el testimonio martirial y la diaconía. Un amplio elenco de notas finales, casi cien, acompaña a cada capítulo, así como un índice de nombres y de abreviaturas.

Kasper ofrece aquí una sintesis de su concepción eclesiológica, de forma sistemática, en la que prima lo descriptivo, aunque no faltan evaluaciones personales, y la defensa de la eclesiología fundamental del Concilio Vaticano II. Se mueve más en el terreno de la especulación teológica y de los principios, que en el de la inducción a partir de la realidad empírica. Es un libro cargado de erudicción y de referencias teológicas, casi todas alemanas, desde una postura centrista, abierta y dialogante, que no oculta cierto idealismo al presentar más lo que la Iglesia debe ser que su realidad empírica. En el libro se combina la seguridad en las posiciones con la apologética moderada. Como las otras obras, es de esperar que tenga un gran éco en las diversas lenguas teológicas y hay que desear una pronta traducción al alemán, ya que será un estudio de referencia.

Juan A. Estrada

LAFONT, GHISLAIN, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Cerf, Paris, 324 p. ISBN 978-2-204-09442-9. €: 25.

Como segundo tomo de su anterior publicación, 1995, el autor reúne en este volumen quince textos, de los que diez se publican por vez primera en francés, y el 13º es inédito. Los ha agrupado en cuatro secciones atendiendo a cierta coherencia entre ellos.

La primera parte, Consideraciones hermenéuticas, consta de cinco artículos: *Criterios para interpretar la vida de la Iglesia católica*, esto es, la fe en el hombre y la diversidad, la única mediación de Cristo, integrar y no sólo añadir; *Principios para una historia de la eclesiología*, la consideración geográfica, la englobante y la cultural, *"Progreso" y "crecimiento" en la santa Tradición (Dei Verbum, nº 8)*, dos aspectos de la revelación, el conocimiento y la comunión*, De un texto del Magisterio a otro. Novedad y continuación*, que analiza los documentos de la Congregación para la doctrina de la fe del 2000 y del 2007 *El porvenir de la Iglesia en un mundo pluralista*, donde subraya la realidad uni-plural de la realidad cristiana.

Tres artículos conforman la parte segunda, La santidad, ¿eje central del concilio vaticano II?. *¿Teología del laicado? Una hermenéutica de la constitución "Lumen gentium" cuarenta años después*, donde analiza las notas características del laicado, *La vida religiosa en un mundo reconocido como bueno*, donde reflexiona sobre un concepto más exacto de esa vida, y *Juan XXIII. El impacto de su carisma sobre la vida y la teología de la Iglesia en los siglos venideros*, donde denuncia la incoherencia entre la enseñanza de Juan XXIII y los documentos vaticanos posteriores..

La tercera parte, Elementos para una historia inmediata, contiene cinco artículos: *La transformación estructural de la Iglesia. Un deber y una oportunidad*, indica las estructura eclesiales que se deben modificar, *La Iglesia actual. Intento de comprender los cambios que se dan en ella y de reflexionar sobre la manera de afrontarlos*, subraya el carácter minoritario actual de la Iglesia*, La Iglesia y sus actos de arrepentimiento. Reflexión sobre un acontecimiento y su significado*, es decir, sobre las faltas cometidas y su enmienda, *El Jubileo del año 2000. Entre profecía y anacronismo*, destaca deficiencias en ese acontecimiento, y *Papado, modernidad, Iglesia*, reflexiones a partir de unas palabras de Juan Pablo II sobre la reforma de la curia: «Si me hubiera ocupado de ese

problema, no hubiera tenido tiempo de hacer todo lo que he hecho y tenía que hacer».

La parte cuarta, Soñar la Iglesia, aporta dos artículos: *La Iglesia. ¿Qué se nos permite esperar?* y *La esperanza de la Iglesia está en el Amor*, que aportan reflexiones de algún modo conclusivas de lo que hallamos en el libro.

Es justo el deseo del autor, expresado con palabras de Juan XXIII en su lecho de muerte: «No es el evangelio el que cambia, somos nosotros los que empezamos a comprenderlo mejor».

LAKELAND, PAUL, *Church. Engaging theology: Catholic Perspectives*, Liturgical Press, Minnesota 2009, 186 p. ISBN 978-0-8146-5993-9.

El pequeño libro de P. Lakeland realiza una reflexión sobre la Iglesia que intenta abrir perspectivas para la vida de la comunidad cristiana hoy. Para ello el autor se decanta por el uso del método inductivo, lo cual supone partir de la realidad eclesial en la manera como se presenta para descubrir en esa realidad posibilidades de futuro para la Iglesia. Este método, tal como el autor reconoce en el prólogo de la obra, hace que no se pueda esperar de la obra un manual de eclesiología y que no se trate en ella de los aspectos que normalmente aparecen en un libro sobre la Iglesia (página XII).

El libro se estructura en tres capítulos: en el primero se presentan las notas de la iglesia (las tradicionales unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, a las que el autor añade la "eternidad"), conectando cada una con una determinada pregunta con respecto a la Iglesia (qué, cuándo, quién, dónde y para qué es la Iglesia). Se observa en las reflexiones del autor tanto el cuidado que tiene en una interpretación mesurada del Vaticano II, como su interés por señalar las diferentes perspectivas (la teológica y especialmente la histórica), como su deseo de mostrar diversas consecuencias de las diferentes posturas teológicas (así puede verse especialmente al conectar el tema de la unidad con la actual discusión sobre el valor salvífico de las religiones no cristianas –págs. 39-41), o la catolicidad con la discusión sobre la relación entre la Iglesia universidad y las iglesias locales –págs. 48-50).

El segundo capítulo presenta diez desafíos de la Iglesia norteamericana (una eclesiología inductiva ha de hablar de una iglesia concreta), con la esperanza de que puedan iluminar también a toda la Iglesia. Aparecen desafíos internos (la identidad, el ministerio ordenado y el laicado, la situación de la mujer, la manera de ejercer el magisterio, la formación religiosa de la juventud y el escándalo de los abusos sexuales) y externos (ecumenismo, pluralismo religioso, la iglesia y la política y el desarrollo de fortalezas en la Iglesia). Es de alabar que el autor señala con acierto cuáles son los problemas que la Iglesia enfrenta en la realidad y abre posibles caminos para un futuro desarrollo.

Por fin el último capítulo presenta una metodología para desarrollar una eclesiología inductiva a partir de cinco "mandamientos": estar atento a los signos de los tiempos, practicar el discernimiento, ser razonable, tener una mirada amable y, en caso necesario, estar dispuesto a cambiar. Es un capítulo que abre la reflexión a la esperanza y que muestra las actitudes que pueden llevar a la Iglesia a un mejor futuro.

En definitiva nos encontramos con un libro atractivo, cuya flaqueza más perceptible es la no profundización en todos los temas que aborda (desde la situación de la mujer en la iglesia hasta una mayor democracia en la misma), algo imposible desde las mismas premisas del autor. Diego M. Molina

Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive, a cura di PIERO CIARDELLA – AGOSTINO MONTAN, Saggi di teologia, Elledici, 2011, 296 p. ISBN 978-88-01-04688-5.

Diez asociaciones son miembros del *Coordinamento associazioni teologiche italiane, CATI*, y han sido los presidentes de esas asociaciones y miembros delegados de ellas, quienes organizaron en Roma en junio de 2009 un seminario con el mismo título del volumen que presentamos.

En una primera parte del libro esas diez asociaciones exponen el camino que han recorrido desde la celebración del Concilio Vaticano II hasta hoy. La *Associazione biblica italiana, ABI*, informa sobre la historia de la recepción de la constitución *Dei Verbum* en Italia, los cambios que ha propiciado y el futuro que se prevé; la *Ass. Teologica italiana para el estudio de la moral, ATISM*, expone notas históricas, orientaciones metodológicas y perspectivas de la teología moral italiana en este período; la *Ass. Teologica italiana, ATI*, estudia las opciones metodológicas surgidas en esos cuarenta años; el *Gruppo italiano docenti diritto canonico, GIDDC*, expone la evolución, métodos y futuro de la canonística italiana a los cincuenta años del concilio; la *Ass. professori e cultori di liturgia, APL*, presenta la historia, orientaciones metodológicas y futuro previsto de la ciencia litúrgica en Italia; la *Società italiana per la ricerca teologica, SIRT*, expone la historia y finalidad de la asociación y sus experiencias; la *Ass. italiana catechetica, AICa*, apunta las consecuencias del nuevo concepto de catequesis en los años posconciliares y reflexiona sobre sus consecuencias; la *Ass. mariologica interdisciplinare italiana, AMI*, pondera la vitalidad de la mariología posconciliar; y el *Coordinamento teologhe italiane, CTI*, estudia la teología del género y su futuro. Son estudios profundos, amplios, sugerentes, que ocupan 180 páginas, en las que colaboran muy destacados representantes de la docencia eclesial italiana.

En la segunda parte reflexionan siete autores sobre temas generales, ya indicados y estudiados en la parte primera. Giacomo Canobbio presenta figuras, etapas, novedades y circunstancias de las ciencias teológicas italianas; le responde Salvador Pié-Ninot proponiendo reflexionar sobre algunas cuestiones señaladas por Canobbio; Cettina Militello expone modelos, lenguajes y problemas que afrontan quienes hacen teología hoy; le responde Antonio Autiero analizando algunos aspectos del quehacer teológico actual; Paolo Prodi reflexiona sobre el horizonte cultural y el puesto y funciones de la ciencia teológica hodierna; Maurilio Guasco hace esas reflexiones en relación con el ámbito eclesial, y Giorgio Bonaccorso expone criterios y horizontes del saber teológico a partir del seminario del CATI, junio 2009. Las cinco propuestas conclusivas del congreso, aprobadas por la asamblea, resumen y cierran el ingente material del volumen.

LEMAITRE, N. – LIENHARD M. (dir.), *Renaissance et Réformes,* en B. LAURET (dir.), *La théologie. Une anthologie,* Ed. du Cerf, Paris 2010, 573 p. ISBN 978-2-204-07608-1.

Las ediciones de *Cerf* presenta el tercer tomo de la obra *La théologie.Une anthologie* que, dirigida por *Bernard Lauret,* lleva por título *Renaissance et Réformes,* en un volumen de colaboración coordinado por *N. Lemaitre* y *M. Lienhard.* La obra completa comprende seis tomos, en los que se trata: 1. La antigüedad; 2. La edad media; 4. Los tiempos modernos; 5. La modernidad; 6. La crisis y la renovación.

La teología ha tenido siempre como misión pensar las realidades cristianas a la altura del tiempo que le ha tocado vivir. En este sentido, entender cualquier propuesta teológica presupone el esfuerzo por ubicarse en un escenario histórico determinado por el espíritu de una época. De este modo, en el siglo XVI se concitan tres desafíos determinantes que, evidentemente, van a condicionar el quehacer teológico y sus centros mismos de interés; a saber: el descubrimiento de América en 1492; el desarrollo científico y sus nuevos descubrimientos, especialmente en el campo de la cosmología; y las grandes reformas en el seno del cristianismo. Por tanto, la selección de textos que se presentan en este tomo, están articulados para responder a los tres vectores fundamentales que acabamos de subrayar.

Así pues, encontramos una serie de temas que, respondiendo a las problemáticas concretas que generó el emerger de un nuevo tiempo, dan razón de las preocupaciones más sobresalientes de los hombres de este tiempo. Estos temas son: la pregunta sobre Dios; la consideración teológica de su Palabra dirigida a los hombres; el problema de la salvación o justificación por la fe; la fe como ejercicio; la espiritualidad como mística; la Iglesia y su relación con la salvación; la articulación jerárquica de la Iglesia, especialmente atendiendo al sacerdocio universal de los creyentes; la Iglesia como comunidad de fe y de amor, así como lugar de discipulado; la transmisión de la religión cristiana; la salvación y la vida en la sociedad; la preocupación por la misión como apertura al mundo conocido; la fe y los nuevos conocimientos y, por último, la búsqueda de la tolerancia.

Es interesante constatar cómo la misma articulación de temas, que ayuda a entrelazar los textos de esta época propuestos, así como los autores seleccionados, no es meramente casual, sino que responde al universo de inquietudes que pone de manifiesto el tránsito de la edad media hacia el renacimiento. De hecho, esta obra nos ofrece una selección de aquellos que se consideran los cuatro gigantes del siglo XVI: 1. Erasmo de Rotterdam, 2. Martín Lutero, 3. Calvino, y 4. Ignacio de Loyola. De esta manera, la modernidad, ligada a lo cristiano, es puesta de manifiesto como un tiempo barajado donde se perciben diversas declinaciones o modos de renacimiento. Podríamos afirmar, en cierto sentido, que se trata de una cuádruple desembocadura de lo moderno que todavía deja sentir en la actualidad sus influencias. Serafín Béjar

LOBINGER, FRITZ, *El altar vacío. Un libro ilustrado para debatir sobre la falta de curas*, Traducción de EMILIA ROBLES, Herder, Barcelona 2011, 175 p. ISBN 978-84-254-2674-2.

En la introducción, que es una presentación precisa del problema y sus soluciones que se discutan en el libro, Juan Antonio Estrada expone con claridad y concisión la pretensión del autor: «Sugiere dos modelos de presbíteros, uno que siga la línea de los curas actuales, y otro que se fundamente en personas casadas, miembros locales de cada comunidad, que desempeñarían su ministerio a tiempo parcial, dado que tienen una profesión y una familia. Formarían un equipo de ministros ordenados, con un estilo de vida seglar, semejante al de los demás miembros de la comunidad, incluida la vestimenta y profesión, y se alternarían en el ejercicio del ministerio».

El libro en sus 150 páginas centrales ofrece en las páginas pares un dibujo, al que corresponde en la páginas pares su explicación y sugerencias de reflexiones. Recorre las situaciones desfavorables que muchas comunidades padecen para poder celebrar la eucaristía y la solución que propone el autor.

En unas páginas conclusivas reflexiona sobre la aceptación de esos ministros ordenados propios por la comunidad y por los sacerdotes. Nada se dice sobre la celebración por esos ministros ordenados de los sacramentos de reconciliación y unción de enfermos.

LOBINGER, FRITZ, *Equipos de ministros ordenados. Una solución para la eucaristía en las comunidades,* Herder, Barcelona 2011, 216 p. ISBN 978-84-254-2670-4.

El libro contiene dos estudios convergentes sobre una solución al problema de la escasez de sacerdotes que celebren la eucaristía en muchas comunidades católicas. El primero es del autor, obispo emérito de una diócesis de Sudáfrica, y lo estructura en tres secciones.

En la primera, *«Equipos de ministros» en lugar de viri probati*, expone los diversos aspectos de su propuesta: el llamarlos "ministros ordenados" y no "curas", que sean completamente iguales a sus hermanos y hermanas, y que se ordenen como equipo y no como individuo. Contra posibles objeciones afirma que no pasa nada por tener un gran número de ministros ordenados, que se debe comenzar con proyectos pilotos y no con una decisión del sínodo, e indica algunos criterios para que una diócesis se considere preparada para introducir equipos de ministros ordenados.

En la segunda sección, su *Propuesta a la Santa Sede de los equipos de ministros ordenados*, tiene nueve indicaciones: Razones por las que una diócesis propone la ordenación de hombres casados idóneos, la diferencia entre la propuesta de ministros ordenados y los viri probati, los pasos seguidos por la presente propuesta, los criterios de formación de esos equipos de ministros ordenados, la situación de la diócesis, la selección cuidadosa de los candidatos para esos equipos, la fase final de su formación, el compromiso de la diócesis, y la formal solicitud a la Santa Sede.

En la sección tercera se detallan más las características de esos equipos, sus ventajas y la solución de sus inconvenientes. Concluye el autor con unos esquemas que pretenden aclarar la propuesta y una reflexión sobre las diócesis mejor preparadas para admitir esos equipos de ministros ordenados. Añade una breve bibliografía.

Un colaborador de Lobinger, Antonio José de Almeida, escribe sobre el mismo tema, *Los presbíteros que necesita la Iglesia para comunidades que necesitan la eucaristía*. Expone la situación actual de no pocas diócesis, las diversas soluciones que se ponen en práctica y otras como la ordenación de las mujeres, que juzga no estar excluida en unas palabras de Benedicto XVI al clero de Roma en 2006. Acude luego a la práctica del Nuevo Testamento, y traza el retrato ideal de las comunidades y el perfil ideal de los presbíteros de la comunidad.

Nada se dice sobre la celebración de otros sacramentos, que requieren la ordenación sacerdotal, como son el de la reconciliación y la unción de enfermos.

MARGELIDON, PHILIPPE-MARIE – FLOUCAT, YVES, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence,2011, 591 p. ISBN 978-2-84573-926-0. €: 39.

Este diccionario de nociones filosóficas y teológicas de Tomás de Aquino está destinado en primer lugar a los estudiantes de filosofía y teología, pero

también es de interés para todos los estudiosos de Santo Tomás, que buscan un instrumento práctico para descubrir su pensamiento y su vocabulario; aporta noticias y breves síntesis sobre los temas claves. Son más de 650 entradas y numerosos reenvíos, y está redactado en común por los dos autores, que han revisado y corregido todos los artículos, y por ello se responsabilizan ambos del conjunto.

No tiene este diccionario un objetivo histórico-crítico sino doctrinal; no es una enciclopedia tomista o del tomismo. Aunque sigue de cerca el vocabulario de santo Tomás, tomado sobre todo de la *Summa*, tiene también referencias del pensamiento tomista clásico y del contemporáneo, como Jacques Maritain o Etienne Gilson; incluso sobre algunos temas los autores exponen su propia posición respecto a la actual interpretación de santo Tomás. Pero la norma adoptada es seguir el estado último del pensamiento de santo Tomás, aunque indican de paso en algunas nociones sus propias evoluciones.

En las últimas páginas encontramos una bibliografía en francés, *Para leer Santo Tomás*; indica los temas diversos que tratan las publicaciones seleccionadas.

María en la fe del Pueblo de Dios. Congreso de espiritualidad mariana. Ponferrada, 24 a 26 de abril de 2009, GONZALO TEJERINA ARIAS (Coord.), Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 326, Universidad Pontificia Salamanca 2010, 319 p. ISBN 978-84-7299-895-7.

Con ocasión del centenario de coronación canónica de la Virgen de la Encina, patrona de Ponferrada y El Bierzo, la cátedra Claret de la Universidad Pontificia de Salamanca, organizó un congreso en Ponferrada en los días 24 a 26 de abril 2009; sus ponencias se publican en este volumen.

El arzobispo emérito de Pamplona, D. Fernando Sebastián, introduce el congreso destacando la concreta experiencia de fe que es la devoción mariana a la Virgen de la Encina. En una primera parte, *La Virgen de la Encina, presencia de una advocación mariana*, Avelino de Luis Ferreras subraya el significado teológico de esta historia multisecular, Antolín de Cela Pérez expone la advocación mariana de Nuestra Señora de la Encina en España; el mismo tema, referido a Francia lo trata Miguel José García González, y en Italia José Luis Castro Pérez.

En la segunda parte, *Advocaciones, santuarios y fiestas de la Virgen María en la diócesis de Astorga*, José A. Balboa de Paz y Vicente Fernández Vázquez presentan la devoción, culto y advocaciones marianas en el Bierzo, Rafael González Rodríguez presenta una aproximación histórica de los santuarios marianos en la diócesis de Astorga; sobre las advocaciones y santuarios marianos más significativos en la comarca de Astorga informan José Manuel Sutil Pérez sobre Nuestra Señora de los Remedios, patrona de la Maragatería, y Laureano Rubio Pérez sobre la historia, santuario y romería de Nuestra Señora de Castrotierra; Severiano Blanco recuerda la actividad apostólica del Padre Claret en la diócesis de Astorga.

En la parte tercera, *Teología y espiritualidad mariana*, el arzobispo de Santiago, D. Julián Barrios reflexiona sobre María en la vida de la Iglesia, José María de Miguel González trata de María en la celebración litúrgica del Pueblo de Dios, José Cristo Rey García Paredes reflexiona sobre María en la espiritualidad del siglo XXI, y Segundo Pérez López informa sobre María en el camino de Santiago.

En la cuarta parte, *La Madre del Salvador en las fronteras de la fe y de la Iglesia*, Fernando Rodríguez Garrapucho analiza el puesto de la Madre de Jesús en el actual diálogo ecuménico, Marifé Ramos presenta a María en la cul-

tura y la sensibilidad feminista de nuestro tiempo, y Ninfa Watt informa sobre la imagen de María en el cine de las últimas décadas.

Como clausura del congreso se transcriben la alocución de clausura y la homilía en la misa de clausura del obispo de Astorga, D. Camilo Lorenzo Iglesias.

María y la palabra de Dios, Estudios Marianos LXXVI, Sociedad Mariológica Española, Salamanca 2010, 384 p. ISBN 978-84-614-2482-5.

Este volumen de *Estudios Marianos* reúne las ponencias leídas en la LX Semana de Estudios, celebrada en Madrid, septiembre 2009; el tema general de los estudios fue *María y la Palabra de Dios*, en sintonía con el Sínodo de los Obispos, 2008, que reflexionó sobre la Palabra de Dios. Precisamente ese es el tema ambiental que desarrolló Francisco Cerro Chaves, *María, Palabra de Dios en el sínodo de los obispos*.

De contenido bíblico son los estudios de Luis Díez Merino, *Y el Verbo se hizo carne (Jn 1,14)*, que expone las interpretaciones exegética, targúmica y patrística de este texto joánico, de Domingo León Muñoz, *He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra (Lc 1,38). La respuesta de María a la luz de la teología targúmica de la Palabra*, que analiza el texto de Lucas y lo relaciona con la teología targúmica, y el de Miguel Ponce Cuéllar, *El Magnificat: María orante con la Palabra de Dios*, que ofrece una profunda meditación sobre esas palabras de María.

Tratan temas teológicos: Alejandro Martínez Sierra SI, *María, Palabra de Dios*, que reflexiona sobre el amplio contenido de esa adjetivación, Gonzalo Gironés, *La fe de María responde a la palabra*, que destaca cómo redundó esa fe en la Iglesia primitiva, Lucas F. Mateo-Seco, *La Virgen y la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia*, que insiste en que las verdades marianas deben repercutir en los otros tratados teológicos, y J. Miguel Ferrer, que muestra a *María, ejemplo de participación en la liturgia,* a partir de las virtudes de María.

Refieren el pensamiento de autores sobre este tema: Francisco M. Fernández Jiménez, *María y la "Palabra de Dios" en los Santos Padres*, Javier Ibáñez, *La "mujer" de Gal. 4,4 en la patrística griega de los siglos I y II*, Enrique Llamas, OCD, *María "liber Verbi". Historia y contenidos,* que estudia la representación de María con un libro en autores desde la época primera hasta el siglo XVIII, Román Sol Rodríguez, *La Virgen María y la transmisión de la Palabra de Dios en Gonzalo de Berceo: "el Duelo de la Virgen"*, M Victoria Triviño, *María y la obediencia a la Palabra*, en la espiritualidad de Santa Clara, Gaspar García Calvo OFM, *La Sagrada Escritura en la "Mística Ciudad de Dios" de Sor María de Jesús de Ágreda*, Bernardino de Armellada, OFM Cap, *El Magnificat, palabra de exaltación en el Marial de San Lorenzo de Brindis*, y Félix Ochayta Piñero, *María en el comentario de Martín Lutero al "Magnificat"*.

José Antonio Riestra es el autor de la *Bibliografía Mariológica Española 2008*; clasificada por autores y por materias; son 265 registros de ese año, y 29 procedentes de años anteriores.

MENDOZA ÁLVAREZ, CARLOS, *Deus absconditus*, París, Cerf, 2011, 308 p. ISBN 978-2-204-077663-0.

Carlos Mendoza, teólogo dominíco y profesor de la Universidad Iberoamericana de México y la Facultad católica de Friburgo aborda la problemática actual postmoderna. La caracteriza por la ambigüedad del retorno de lo religioso, capí-

tulo primero, como revuelta contra la contigencia de lo real y sed de trascendencia. El contexto postsecular de la fe cristiana está marcado por la superación de la metafísica del ser, de sus pretensiones conceptualizadoras y de fundamentación, abriendo espacio al nihilismo y a una forma nueva de relación comunicativa con Dios, que tiene que enfrentarse con el potencial violento de la religión sacrificial, denunciado por Girard. Mendoza analiza la crisis de la modernidad y los intentos de restauración de la doctrina católica, poniendo énfasis en las posibilidades de un tomismo renovado y crítico, haciendo también un balance de los intentos y fallos de la ortodoxia radical (capítulo segundo). En el capítulo tercero, el grito del nihilismo, estudia el sujeto desencantado pero imaginativo de la postmodernidad, los abismos de la libertad limitada y la relación entre la ética y la teología, y la increencia como posibilidad de apertura a la fe en el marco de la agonía del sujeto postmoderno. El capítulo cuarto, la esperanza discreta, sintetiza su propia postura, marcada por la memoria de las víctimas, de cuño judeo cristiano y, especialmente, de Walter Benjamin, así como por la superación de la violencia mimética, desde la propuesta de René Girard. El nuevo horizonte de la fe está marcado por el crucificado que ofrece una alternativa de sentido y de salvación, más allá de los grandes discursos. Desde ahi propone una teología fundamental renovada, marcada por la deconstrucción de la teología de la fundamentación, de cuño derridiano y de J. L. Nancy, y contextualizada desde la inteligencia de las víctimas, que permite recuperar el contexto desde el que se presenta el crucificado, así como la gratuidad del dios cristiano. El estudio, precedido de un breve prólogo de Rosino Gibellini, se completa con un epílogo final, así como una breve entrevista con René Girard, y una extensa bibliografia.

El intento de replantar la fe en el contexto postmoderno se generaliza hoy en la teología. El problema está en la evaluación y tematización de lo postmoderno, ya que no siempre está clara su diferencia respecto de la modernidad tardía y la segunda ilustración que proponen los críticos de esta corriente, también llamada de pensamiento débil. Es indudable el peso creciente que adquiere la teología negativa al hablar de Cristo y de Dios, así como la revalorización de la contingencia y finitud del sujeto, tanto en la dimensión epistemológica como ontológica. Queda, sin embargo, la cuestión acerca de si no hay pretensiones fuertes de trascendencia, y con ella de fundamentación y sentido, que persisten, a pesar de las limitaciones que asume una razón filosófica y teológica consciente de sus límites. El autor opta claramente por la postmodernidad pero hay que interrogarse sobre su significación universal, sobre todo en el contexto de los países del tercer mundo, que viven una modernidad fallida y una ilustración incompleta. Las posturas de Benjamin y Girard, en las que se centra el autor, son, sin embargo, componentes importantes de un replanteamiento de la teología y de la misma vinculación entre la ética y la fe cristiana, más allá de su encuadre moderno o postmoderno. Juan A. Estrada

MINARDO, ADRIANO, *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo divino*, Cittadella editrice, Assisi, 2011, 408 p. ISBN 978-88-308-1126-3.

Como indica el autor en este libro publica su tesis doctoral defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 2010. La articula en tres partes, y dos capítulos en cada una de ellas. En su conjunto presenta los pasajes históricos y teóricos de la cuestión, comenzando la investigación, primera parte, en la época en que la omnipotencia divina surgió como problema teológico, la edad media, y señalando como modelo metafísico el sistema de Anselmo; en

la segunda parte recorre la edad moderna, tomando como modelo científico a Malebranche; en la tercera parte, la edad contemporánea los modelos históricos seleccionados son Pannenberg y Balthasar.

En la parte primera el primer capítulo introduce al pensamiento de Anselmo, sus contenidos teológicos y su estilo; por ello lo confronta con Pedro Damiano. El capítulo segundo analiza el concepto de omnipotencia divina en las obras *Proslogion* y *Cur Deus homo*. En la parte segunda el tercer capítulo traza una breve historia del ebate sobre la omnipotencia divina, y su distinción en "absoluta" y "ordenada"; para ello examina en lo esencial el pensamiento de Tomás de Aquino, Duns Scoto y Ockham que insisten en la omnipotencia divina para subrayar la contingencia del orden en el mundo. El cuarto capítulo presenta a Malebranche como el pensador cristiano que intenta remodular la teología con los temas y afirmaciones metafísicos de las nuevas filosofía y ciencia. En la tercera parte el quinto capítulo expone las objeciones contemporáneas contra la doctrina de la omnipotencia; más detenidamente las del hebreo H. Jonas; el capítulo sexto expone el pensamiento de Pannenberg sobre Dios creador y que sostiene en el ser a todas las cosas, y el de Balthasar sobre Dios que redime a la criatura. En la conclusión acepta el análisis de J. Werbick que entiende la omnipotencia divina como la expresión insuperable de la debilidad del amor creativo y redentor, que recapitulará en sí todas las cosas través de la historia y las angustias del devenir temporal.

MÜLLER, GERHARD L., (Hg.), *Die Instruktion "Donum veritatis" über die kirchliche Berufung des Theologen. Dokumente und Studien der Kongregation für die Glaubenslehre*, Echter, Würzburg 2011, 172 p. ISBN 978-3-429-03446-7.

La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó en el año 1990 un documento sobre la vocación eclesial del teólogo ("Donum veritatis"), y en el año 1993 la propia congregación editó una serie de artículos sobre dicho documento en un pequeño volumen, que ahora se presenta en alemán en la colección "Römische Texte und Studien", que edita el actual obispo de Ratisbona. El volumen que comentamos nos presenta el texto de la Instrucción en latín y en alemán y once comentarios que se acercan al documento desde diferentes perspectivas. El primer acierto del libro es la elección de los autores de dichos comentarios; todos ellos son autores de reconocido prestigio (Ignace de la Potterie, SJ, Walter Kasper, Rino Fisicella…). El segundo acierto es la concentración de los comentarios en torno a tres temáticas: la fundamentación del documento en torno a la cuestión de la verdad (desde la perspectiva bíblica y como hilo conductor del documento); la relación entre magisterio y teología, ambos al servicio del pueblo de Dios y la cuestión del disenso en la Iglesia (ya sea buscando su causa remota en el liberalismo filosófico como la problemática que representa para la comunidad cristiana).

El libro termina con una reflexión sobre los puntos especiales que deben seguir siendo pensados, escrita por Réal Tremblay donde apunta la necesidad de seguir profundizando en la misión propia de los teólogos y del magisterio de la iglesia, así como en el significado de ciertas expresiones que aparecen en el documento y que han tenido una cierta resonancia tras su publicación, en concreto sobre la sustancia del asentimiento que se debe a las afirmaciones del magisterio que no gozan del privilegio de la infalibilidad y cómo se puede combinar dicho asentimiento con la necesidad de seguir profundizando en las verdades de fe. En la medida en que los comentarios reunidos en este libro

animan a ello y lo encauzan, el servicio realizado por dicha publicación es evidente. Diego M. Molina

O'Collins, Gerald, *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology,* Oxford University Press, Oxford 2011, 365 p. ISBN 978-0-19-960556-9.

El teólogo jesuita G. O'Collins es uno de los grandes maestros de la Teología Fundamental en los últimos cuarenta años. En el prólogo a este libro afirma que pretende relanzar esta disciplina teológica, preservando y renovando el legado de grandes teólogos como Avery Dulles, Gerhard Ebeling, René Latourelle, Karl Rahner, entre otros. Desea establecer con claridad la identidad de esta disciplina teológica, distinguiéndola de la apologética, de la teología natural, de la teología filosófica, de la filosofía de la religión, y de la teológica sistemática (p. 342). Los contenidos de los diversos capítulos versan sobre los temas decisivos de la Teología Fundamental: su historia y su identidad, Dios y su existencia, la condición humana, la revelación general y la especial, Jesús, crucificado y resucitado, como plenitud de la revelación, la fe como respuesta a la revelación, la Tradición y las tradiciones, la Biblia y su inspiración, el canon y la interpretación bíblica, la fundación de la Iglesia, el mundo de las religiones y Cristo, revelador y salvador. En la p. 15 explicita los grandes temas de la Teología Fundamental. Ni aquí ni en el contenido de los diversos capítulos aparecen ni la credibilidad de la revelación ni la razonabilidad de la fe como temas destacados. Y nos resulta extraño que en el capítulo cuatro describa la revelación general como la tradicional revelación natural, y la identifique de hecho con una argumentación poco clara con lo que Rahner denomina en su pensamiento la "revelación trascendental". Nos parecen interesantes las líneas claves de una Teología Fundamental actual (pp. 331-341), que deberían ser, entre otras, su referencia constante a la Escritura, su relación con la historia y la tradición, el uso de la filosofía, la actitud ecuménica, el sentido de su provisionalidad, su papel de mediadora de la fe en su contexto cultural, la capacidad para propiciar procesos de conversión, y la necesidad de la oración para todo aquel que desee reflexionar en la teología. La esperanza del autor es poder ofrecer una visión nueva, coherente, satisfactoria de la Teología Fundamental, que sirva para repensarla y relanzarla como disciplina. Esperanza que también compartimos. A. Jiménez Ortiz

Pekala, Urszula, *Eine Offenbarung-viele Religionen*, Würzurg, Echter Verlag, 2010, 239 p. ISBN 978-3-429-03314-9

La pluralidad de religiones y su evaluación desde el concepto de revelación de W. Pannenberg son el objeto de esta investigación. El punto de partida es el concepto de revelación, la antropología desde la que se presenta al hombre como su receptor, la acción de Dios en la historia y la universalidad de su comunicación al hombre. Una vez establecido el marco sistemático de la teología de Pannenberg, se analiza la diversidad de religiones desde la antropología y desde la universalidad de la revelación divina, para abordar luego el papel y significado del cristianismo en el marco de la historia de las religiones: su pretensión de verdad y de universalidad, el significado de la salvación fuera del cristianismo y el diálogo inter religioso, en el que todas las religiones están marcadas por la provisionalidad de su concepción de la revelación, que espera la confirmación final escatológica, lo cual incluye al cristianismo a pesar de

que éste es la revelación misma de Dios, en contraste con las religiones que parten de la experiencia natural universal. Una selección bibliográfica y un registro de personas completa el volumen.

La autora valora negativamente el planteamiento de Pannenberg, porque no atiende al carácter contingente de la revelación histórica y la dimensión pecaminosa del hombre que se relaciona con Dios. De ahí, la minusvaloración de las religiones no cristianas en Pannenberg y la carencia continuidad entre la revelación divina y la búsqueda humana de Dios, a pesar de que valora el diálogo interreligioso y la necesidad de que toda religión aprenda de las otras. La autora muestra las tensiones entre la apertura de Pannenberg a las religiones y su valoración negativa por la insuficiencia de lo natural e histórico. La autora plantea problemas que no resuelve, dejando abiertas preguntas que sirven para la crítica de la postura de Pannenberg y que son temas centrales de la discusión actual. Juan A. Estrada

POLKINGHORNE, JOHN *Science and Religion in quest of truth*, Londres, SPCK, 2011, 144 p. ISBN 978-0-281-06412-0.

La relación entre la ciencia y la religión ha sido estudiada en muchas publicaciones de Polkinghorne. Ahora ofrece una breve y excelente síntesis, siguiendo las huellas de Ian Barbour, al que dedica este libro, y de A. Peacocke. En el primer capítulo, Verdad y comprensión, muestra que la ciencia se basa siempre en hechos interpretados, y que no puede evitar el transfondo cosmovisional de una metafísica: La religión busca también creencias motivadas, sin que pueda tener certezas absolutas. Aboga por la unidad del conocimiento y la complementariedad de ambas. El segundo capítulo, Lecciones de la historia, se centra en el caso galileo y el mayor acierto con Darwin, que ofrecen muestras de cómo abordar diferentemente los problemas de las ciencias. El tercero, Miradas (Insights) sobre la ciencias, estudia el desarrollo actual de las ciencias, los problemas que ha planteado la mecánica cuántica, y las cosmologías y teorías de la evolución hegemónicas en la actualidad, así como el problema filosófico y teológico que plantea la conciencia y el cerebro. El cuarto capítulo es el fundamental, Teología y Ciencia en un contexto interactivo, donde estudia la teología natural, el creacionismo, la compatibilidad de la evolución con un Dios creador, la diferencia entre deísmo y teísmo, la importancia de la teodicea, el papel de la oración de petición y los milagros, la problemática sobre un Dios eterno que se hace presente en el tiempo histórico, la revelación y la escritura, y algunas breves referencias a la escatología. Es un excelente compendio de filosofía y teología. Finalmente, el capítulo quinto, La creencia cristiana motivada, concluye su análisis, que sustituye las pruebas clásicas sobre Dios por convicciones razonadas y razonables. Un somero postcripto sobre las diversas religiones y un índice de materias completa el estudio. Es un libro breve, muy pedagógico, claro y sistemático, que resume gran parte de la reflexión e investigación del autor. Hay que desear su pronta traducción al español. Juan A. Estrada

RAHNER, KARL, *Sentido teológico de la muerte*, Biblioteca Herder, Barcelona 2010, 128 p. ISBN 9878-84-254-0396-5.

En la introducción nos indica el autor los tres grupos en que reúne estas reflexiones suyas sobre la muerte: «Hemos de considerar primeramente los enunciados sobre la muerte, existencialmente neutrales, que la caracterizan

como acontecer común a todos (I). Seguidamente consideramos la muerte en cuanto es precisamente hecho decisivo del hombre pecador, en que halla su expresión plena y su castigo la perdición del hombre por el pecado (II). Y, finalmente, tenemos que considerar la muerte en cuanto en ella culmina la aplicación de la salud fundada en la muerte de Cristo (III)».

En el primer grupo se pueden destacar las reflexiones sobre una relación pancósmica del alma con el mundo cuando abandona el cuerpo que informaba, y su visión de la muerte en que el hombre decide su propia suerte, se sitúa activamente en su perfección o imperfección, y da el postrer testimonio que resume toda su propia vida.

La reflexiones del segundo grupo versan sobre la muerte como consecuencia del pecado, del pecado original, también del pecado personal, y examina la relación entre la muerte y el demonio.

El tercer grupo reúne las reflexiones sobre la muerte como manifestación de nuestro conmorir con Cristo. Habla primero de la muerte de Cristo, como hecho que transforma la muerte en algo completamente distinto de lo que es para quien no «muere en el Señor», luego trata de la muerte del cristiano en gracia, una «muerte en el Señor», y finalmente reflexiona sobre la aplicación de la virtud redentora de la muerte de Cristo en nuestra muerte mediante los sacramentos.

Las últimas cuarenta páginas publican un «excursus sobre el martirio», que no entraba originariamente en el presente estudio; en esas páginas reflexiona sobre la relación del martirio con la fe, la muerte, la libertad, la gracia, su valor testimonial y vigorizante de la Iglesia.

Hace medio siglo publicó Rahner estas reflexiones; ahora son otros los presupuestos teológicos; pero estas páginas serán siempre una muestra de la profundidad reflexiva de su autor.

RAHNER, KARL, *Tolerancia, libertad, manipulación,* Biblioteca Herder, Barcelona 2010, 166 p. ISBN 978-84-254-0734-5.

En 1977 publicó el autor estos tres largos artículos en los que abordó problemas que siguen actuales treinta y tres años después. Sus títulos más completos son: *Tolerancia en la Iglesia*, *Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia* y *Mirada retrospectiva al concilio*.

En el primer artículo, tras indicar recientes situaciones conflictivas en la Iglesia, propone unas reflexiones sobre las últimas causas generales de esos conflictos y sobre las reglas generales de su solución. Como causas generales indica la pluralidad no integrada de las conciencias, la condición pecadora de la Iglesia, el influjo cultural y social. Tales conflictos han de vivirse de manera cristiana, con una gran respeto a la dignidad y libertad de conciencia, y se ha de buscar su solución por la "tolerancia" cristiana, y por la adopción de las modernas técnicas de una resolución contenciosa; estas medidas, sin embargo, no excluyen una autoridad formal en la Iglesia. Trata luego de los conflictos doctrinales en los que la tolerancia recíproca debe jugar un gran papel, distinto según el tipo de doctrina; señala también algunas actuales deficiencias en cuanto a la tolerancia en la Iglesia.

En el artículo segundo analiza ante todo los conceptos de libertad y de manipulación en los ámbitos social e institucional; muestra que de sus relaciones surge una historia de la libertad y de la manipulación en la sociedad y en la Iglesia, que puede ser legítima o pecaminosa. Ilustra estas reflexiones con

algunos ejemplos que postulan una "reinterpretación" de la autoridad en la Iglesia.

El tercer artículo presenta algunas reflexiones sobre el Concilio Vaticano II y su influjo posterior y consecuencias en la década posterior. Cree que marcó una cesura que dio fin a la época piana, la que va desde Pío IX a Pío XII; justifica esta afirmación con datos objetivos en los diversos campos de la actividad eclesial, y rechaza que el concilio haya dado ocasión a la secularización y otros males que afligen ahora a la Iglesia.

Los lectores, al reflexionar sobre lo acaecido en estos treinta y tres años posteriores, apreciarán la amplitud y libertad de reflexión de Karl Rahner.

RUHRSTORFER, K., *Gotteslehre*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2010, p. ISBN 978-3-506-77054-7.

La correspondencia entre la teología y la filosofía y la reflexión crítica sobre las afirmaciones teológicas son elementos de la tradición de Occidente. El autor emprende una tarea compleja desde una trilogía que ha marcado el pensamiento, la de metafísica, modernidad y postmodernidad, centrando las tres en la problemática de Dios. Busca la interacción y complementariedad entre las formas categoriales con las que afirmamos a Dios en la tradición filosófica y las distintas corrientes teológicas. En una breve introducción, sobre las categorías de la filosofia griega, la causalidad de la filosofia medieval cristiana, y las disyuntivas categoriales de la modernidad (Kant, Fichte, Hegel), analiza el giro fenomenológico existencial (Heidegger, K. Rahner) y el concepto derridiano de paradoja, aplicado a Dios, que marca la actualidad filosófica.

A partir de aquí, se centra en el desplazamiento postmoderno de la filosofía del sujeto en favor del lenguaje, los símbolos y el sistema de signos, que es el capítulo primero. Del hombre como receptor de la revelación de Dios pasamos a la actual muerte del hombre (M. Foucault). En este marco estudia la fenomenología y las corrientes deconstructistas, analizando la comprensión de Dios en Marion, Nancy, Derrida y Levinas. A esta fenomenología de cuño francés le propone como alternativa y paralelo, la teología de C. Keller sobre el misterio, la doble problemática pluralista de J. Assmann y J. Hick sobre el dios de las religiones, la teología feminista de E. Johnson y la perspectiva de la teología de la liberación de G. Gutiérrez y L. Boff. El significado permanente de la antropología y la actual crisis de la metafísica, lleva a cuestionar a Dios como fundamento del mundo y del hombre, de mano de Freud, Nietzsche, Marx y Feuerbach, a los que dedica el capítulo segundo. La teología reacciona con una fe antropológica, representada por la fenomenología estética del señorío divino con Von Balthasar, la experiencia del ser de K. Rahner y la revelación que propone Karl Barth.

El tercer capítulo, la idea de Dios, la subdivide en tres apartados: el Dios en nosotros de la modernidad, representada por Kant, Fichte y Hegel, y el Dios creído de Ockham, Lutero y Calvino. En Dios entre nosotros, busca los grandes referentes cristianos, desde las teologías de S. Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, San Agustín y la tradición trinitaria temprana que culmina en Nicea y Constantinopla. Por último, estudia el Dios sobre nosotros de la filosofía griega, con Platón y Aristóteles, Parmenides y Jenófenes, y el paso del mito al logos. Tras este largo recorrido histórico filosófico y teológico, estudia en una segunda parte las afirmaciones trascendentes sobre Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. Este largo y erudito recorrido se facilita con una índice de

materias, un registro de las citas bíblicas y una selección bibliográfica. Se trata de un trabajo exigente y de una gran información, marcado por una especulación que pretende una clasificación de corrientes y autores que, algunas veces, resulta forzada. El intento de establecer correspondencias entre la revelación cristiana y el pensamiento filosófico es un intento arriesgado, iluminador pero no carente de ambigüedades. Juan A. Estrada

LORENZ B. PUNTEL, *Sein und Gott*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2010, 444 p. ISBN 978-3-16-150146-3.

La ontoteología, así como la equiparación entre el ser y Dios, han sido objeto de una dura crítica por Heidegger, y han tenido una gran resonancia filosófica. Con este planteamiento se enfrenta directamente Puntel, que defiende una tesis fuerte, por otra parte bien establecida en la tradición metafísica, que Dios es el ser en sentido pleno, de tal modo que es Dios la clave de comprensión para hablar del ser y no al revés. Ésta es la tesis central de su estudio, en torno a la cual se articula todo el libro. Tras una breve introdución, dedica una un primer capítulo a analizar los puntos de partida inadecuados para tratar el tema de Dios (Pascal, H. Küng y Plantinga), entre los que destaca la metafísica inspirada en Tomás de Aquino, así como la de Spaemann y Swinburne, con una atención especial a los que siguen la línea de L. Wittgenstein y Th. Nagels. En un segundo capítulo, estudia y critica la ontología de Heidgger, sobre todo su relación entre filosofía y teología, entre ser y evento, y su pensamiento acerca del ser y Dios. No sólo rechaza su crítica de la metafísica, sino el carácter mítico y las incoherencias de su concepción sobre Dios y el ser, sobre todo tras el giro heideggeriano.

Una vez establecida su crítica filosófica, pasa a desarrollar su propia concepción en el capítulo tercero de la obra, el fundamental: "Puntos de partida para una teoría estructural y sistemática sobre Ser y Dios". Parte de su concepción global sobre "estructuras y ser", publicadas en 2006, en la que combina la absolutez del ser y la contingencia de los entes desde una perspectiva que tiende a un pan-enteísmo, cercano a Spinoza y Hegel, en cuanto que tiende al monismo, y también a Heidegger, que subraya al ser del ente constitutivamente, moviendose Puntel entre la teoría de la verdad como correspondencia y la exigencia de una dimensión ontológica y de una, poco clara, teoría de los hechos. La vinculación entre epistemología y ontología es uno de los elementos claves de su planteamiento, pero nunca queda clara la relación entre verdad y hechos. Por otra parte la intencionalidad de la conciencia está referida a la totalidad de los hechos, no a uno en particular, y la semántica del lenguaje se radicaliza buscando la realidad última y absoluta. El problema está en que no hay un sujeto absoluto, sino sólo particular, desde el que se pueda establecer la correlación entre la totalidad del ser y la intencionalidad. El problema de la coextensión entre el espíritu y la totalidad del ser es uno de sus presupuestos, que nunca clarifica, ya que siempre parte de lo concreto-contingente, no del espíritu hegeliano, y no expresa el cómo se esa correlación.

El problema se agrava cuando da el paso de identificar ese ser absoluto con el dios personal de la tradición cristiana. Puntel asume y actualiza la concepción tomista, subrayando la inmanencia divina como panenteísmo y la referencia al ser total y no a fenómenos concretos del ser, como aquellos en los que se basan las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Finalmente, el cuarto capítulo, pasa a criticar la postura de Marion y Levinas, sobre todo la

fenomenología del don del primero, así como la manifestación saturada que presupone la comunicación divina. La dura crítica a la que somete a ambos, (la separación radical entre ética y ontología, en el caso de Lévinas), depende de la validez de su tesis sobre la absoluta contingencia del ente y la necesidad de un ser necesario, no sólo conceptualmente, sino en la realidad. Un índice de autores y temáticas, así como una selección bibliográfica, completan el estudio. Es una obra que da que pensar, ambiciosas y sistemática, pero no parece que resuelva las aporías fundamentales del teísmo filosófico, especialmente tras la crítica kantiana. Juan A. Estrada

SORGE, VALERIA – GIUSTINIANI, PASQUALE. *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti*, Quaderni di Filosofia, Nuova Serie 10, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2011, 73 p. ISBN 978-88-97232-0-32.

En este cuaderno se edita en primer lugar el texto de la *Lectio Thomae*, pronunciada el 7 de marzo de 2009 por la profesora Valeria Sorge en el aula magna de la Facultad Teológica de Nápoles en la que define el ámbito en que surgió históricamente el averroismo latino y la historia personal de su mayor representante, Siger de Brabante, y en síntesis la teoría que Tomás opone a ese averroismo. El texto del *De unitate intellectus contra averroistas* de Santo Tomás, traducido al italiano por el profesor Pasquale Giustiniani constituye la parte segunda del libro.

STANILOAE, DUMITRU, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe,* Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 479 p. ISBN 978-2-204-09044-5.

El padre Dumitru Staniloae es considerado el teólogo rumano más importante de nuestro tiempo. Y esto a pesar de que su vida se vio afectada por contrariedades muy serias, que le presentaron grandes dificultades para llevar adelante su obra. Perdió prematuramente tres de sus hijos y fue encarcelado por el régimen comunista a causa de sus convicciones religiosas. El número de sus obras supera las varias decenas. Sus artículos y sus estudios superan los centenares. Entre estas obras suyas destacan su Dogmática Ortodoxa en tres volúmenes y su Filocalía en doce volúmenes. El padre Staniloae intenta conciliar la revalorización de la teología patrística en nuestro tiempo, con el lenguaje propio de la filosofía contemporánea. Se inspira especialmente en dos autores tan relevantes de la patrística oriental como son san Máximo el Confesor y san Gregorio Palamas. Intenta aprovechar el lenguaje de la filosofía contemporánea para describir y desarrollar teológicamente la perspectiva última del ser creado: la transfiguración de la creación, que deifica y vence a la deformación que han introducido en el universo el pecado y la muerte. No se detiene en la patrística a la hora de sus consideraciones teológicas, sino que aborda frontalmente los problemas de nuestro tiempo. Como teólogo es muy receptivo ante todo lo que se elabora en el occidente cristiano contemporáneo, sobre todo en los campos de la teología y la filosofía. Cuando se echa una ojeada a su Dogmática llama la atención el número impresionante de teólogos y filósofos occidentales que cita en ella. Todo ello sin abandonar el nexo profundo que existe entre la teología y la espiritualidad litúrgica y ascética de la Ortodoxia. Su obra puede ser considerada tanto una profundización espiritual de la teología, como una reflexión teológica sobre la espiritualidad, considerada como existencia

cristiana vivida en comunión divino-humana. Por eso conecta al mismo tiempo con la teología, la filocalía y la filosofía. Utiliza con frecuencia las estructuras propias del pensamiento contemporáneo, pero el contenido profundo de su teología continúa siendo eclesial, mistagógico, del género al que pertenece la filocalía, con lo que trasciende las construcciones lógicas propias del pensamiento racional. No le interesa solamente la existencia de Dios, sino también su presencia real en la vida del hombre y del mundo, intentando arrastrarnos de un modo misterioso hacia la comunión con Él. Su teología invita sin cesar a la oración, que vuelca al lector en la liturgia y en la piedad. Como teólogo es un teólogo completo que reflexiona sobre la fe de la Iglesia y da testimonio personal de ella por estar él mismo impregnado de la experiencia de Dios. El conocimiento de Dios llega hasta nosotros a través de la Revelación, pero también a través de la experiencia que nos proporcionan los acontecimientos dichosos o dolorosos. Todo ello le nace en el fondo de la experiencia litúrgica y de la filocalía de la Iglesia, de las que nacen el gozo pascual de una vida cristiana que a través de la conversión, libera al espíritu humano del egoísmo, la duda o el nihilismo. I. Jiménez

SWINBURNE, RICHARD, *La existencia de Dios,* Salamanca, San Esteban, 2011, 410 p. ISBN 978-84-8260-250-9.

Swinburne es ya un clásico contemporáneo en lo que concierne al análisis y validez de las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios. La obra, sobre la segunda edición del original inglés, representa la síntesis madura del autor, en la que recoge muchas de sus investigaciones y análisis precedentes en torno a las tesis y a su defensa de un teísmo cosmológico que puede afirmarse de forma racional y que lleva a una afirmación positiva sobre la existencia de Dios, aunque no se trate de una demostración. Parte de un análisis de los argumentos inductivos y de una reflexión sistemática sobre la naturaleza y justificación de la explicación del cosmos a partir de Dios, que es la tesis más probable, en la que los argumentos cosmológicos y teleológicos cobran nueva significación a la luz del principio antrópico. También estudia las argumentaciones más conocidas sobre la conciencia moral y la providencia divina, abordando la difícil problemática del mal, ofreciendo también una evaluación de los argumentos a partir de la historia y de los milagros. La experiencia religiosa le lleva a afirmar que la probabilidad de la existencia de Dios es mayor que la de cualquiera de los argumentos alternativos. Por tanto, se puede afirmar que la existencia divina es razonable, aunque no sea estrictamente demostrable. El estudio se completa con breves referencias sobre el concepto trinitario de Dios, los argumentos del diseño a partir de la biología y el planteamiento de Plantinga contra el naturalismo evolutivo. Un índice general, además de otro de nombres y materias, cierra el estudio.

Como toda su obra, este estudio se distingue por su claridad, sistematicidad y pedagogía, en la que combina el análisis detallado y la sistematicidad, desde un conocimiento amplio de las discusiones filosóficas actuales, sobre todo las del ámbito anglosajón. No hay una deducción estricta de la existencia de Dios pero si una inducción que hacen probable su existencia, ya que es la hipótesis más simple para explicar el origen y la evolución del cosmos, respetando, al mismo tiempo, la doble crítica de Hume y Kant acerca de la imposibilidad de demostraciones cuando se excede el campo de lo experienciable. Por eso es una obra recomendable, una de las mejores síntesis que se ofrecen hoy sobre la

valoración de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, cuyos límites y validez muestra. Juan A. Estrada

TAMAYO, JUAN JOSÉ, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona 2011, 406 p. ISBN 978-84-254-2788-6.

El autor indica los tres temas que va a desarrollar en una primera parte de su exposición doctrinal; y el primer tema son las *religiones* en el mundo contemporáneo (capítulo primero), y en ellas en primer lugar la dialéctica violencia-paz, legitimada por no pocos textos sagrados que ofrecen incluso una imagen de Dios que incita a combatir, especialmente a los no creyentes, y (capítulo segundo) las utopías de paz presentes en todas las religiones, concretándolas en tres líderes. En segundo lugar estudia el diálogo de las religiones como alternativa al choque de civilizaciones, fundamentalismos y guerras religiosas (tercer capítulo).

En el segundo tema, la *interculturalidad*, expone primero los nuevos horizontes actuales de la Teología, la relación entre interculturalidad y teología, y las experiencias interculturales de liberación en el cristianismo actual en los diversos continentes (capítulos cuarto a sexto). El capítulo séptimo examina la revolución feminista en la teología, el nuevo lenguaje sobre Dios y Jesús de Nazaret.

En una segunda parte, en sendos capítulos estudia la teología de las religiones y especialmente a Paul Knitter, la espiritualidad y sus nuevos paradigmas, la ética liberadora del cristianismo frente a la teología neoliberal del mercado, la perspectiva teológica y política sobre la dignidad humana y la liberación, y el cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización en América latina.

Afirma el autor que «otra teología es posible y necesaria», que «está naciendo un nuevo paradigma teológico»; por ello, concluye: «Esta obra quiere contribuir, siquiera modestamente, a su desarrollo».

Teologia e modernità, a cura di GAETANO DI PALMA – PASQUALE GIUSTINIANI, Biblioteca Teologica Napoletana, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2010, 218 p. ISBN 978-88-97232-00.1.

En una primera sección, *Que razón para qué fe*, Carmelo Dotolo en su artículo *Racionalidad teológica y cambio de paradigma. Consideraciones sobre el camino de la teología postconciliar*, advierte del peligro de la fragmentación o de la irrelevancia, relaciona la razón teológica con el cambio de paradigma, que proviene del cambio operado en las ciencias humanas, de la pluralidad filosófica y del lenguaje y de la epistemología y hermenéutica, que llevan a la teología a una connotación hermenéutica, a la ética política y a la investigación transdisciplinar. Pasquale Giustiniani se pregunta si se va *¿Hacia una reconciliación entre pensamiento cristiano y modernidad?. Hipótesis para un recorrido*; en su respuesta analiza el paradigma de la modernidad y la afronta desde diversos puntos de consideración y estudio.

En la sección segunda, *Declinaciones de una razón iluminada por la fe*, Gaetano di Palma en su artículo *«Demasiado caro sería el rescate de una vida: nada sería suficiente» (Sal 49,9) Razones bíblicas para una nueva visión de*

la persona, presenta y analiza textos bíblicos referentes a la persona humana, de los que deduce algunas conclusiones. Luigi Rossi en su artículo *El Bios de Jesús. Entre la razón histórica y la razón narrativa*, diserta sobre los historiadores y la historia, sobre la historia en cuanto memoria e identidad, y reflexiona sobre la investigación histórica y el problema del "maestro de Nazaret". Por último, Donato Matassino en su colaboración de cien páginas sobre el tema de *La laicidad de la ciencia* con continuas referencias a la doctrina de Benedicto XVI trata de la libertad de pensamiento, de la relación hombre y naturaleza, y de la verdad científica, y reflexiona muy ampliamente sobre la ética biológica; cierra su profundo estudio con 35 consideraciones conclusivas.

El libro ofrece amplia información y abundante materia de reflexión teológica.

THEOBALD, CHRISTOPH, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 928 p. ISBN 978-2-204-08988-3.

La literatura sobre el concilio Vaticano II ha recibido en la última década un impulso importante. Mucha de esa literatura se ha centrado en la manera cómo el Concilio ha sido y está siendo recibido a partir de la doble hermenéutica que Benedicto XVI ha hecho famosa a partir de su elección como papa, pero que ya proponía en el Informe sobre la fe del año 1985.

Todavía no contamos con una obra que trate globalmente la recepción del Vaticano II, pero el presente volumen supone un paso muy importante para llegar a tal meta. A partir de estudios y publicaciones sobre el mismo tema que el autor ha realizado desde 1985, Theobald se encuentra familiarizado con el concilio Vaticano II y con sus textos para escribir acerca del significado actual del Vaticano II y lo hace en dos tomos. El primero, el que ahora comentamos, lleva por título "Acceder a la fuente", mientras que el segundo tomo se titulará "La Iglesia en la historia y la sociedad".

En la introducción general señala el autor que la identidad del Vaticano II es la cuestión central para la recepción del concilio, y que para poder responder a esta cuestión hace falta contestar a tres preguntas: a) ¿Qué podemos esperar hoy del Vaticano II?; b) ¿qué debemos esperar hoy del concilio?; y c) ¿cómo podemos interpretar hoy el Vaticano II?

Para el autor el acontecimiento del Concilio y sus textos sólo pueden tener sentido en un contexto histórico más amplio que aquel en el que el Concilio se produjo. De aquí surge la importancia del "eje histórico" que ocupa cuatro de las cinco partes del presente volumen, que son:

1. ¿Qué es un concilio? En esta primera parte el autor presenta los diversos modelos de concilio que ha habido en la historia y señala cómo Juan XXIII vio el Vaticano II como un nuevo Pentecostés, quizá ante la dificultad de utilizar algún modelo anterior;
2. La preparación del Vaticano II. El autor hace una magnífica presentación de la fase preparatoria del Concilio y de su desarrollo, señalando como Juan XXIII (y el concilio) estaban más preocupados por la pastoral que por la doctrina.
3. La gestación del corpus de textos del Vaticano II. El capítulo tercero trata de cómo se ha ido formando el corpus conciliar y presenta la relación que existe entre todos los documentos del Concilio.
4. La recepción del corpus de textos a la altura del acontecimiento conciliar. El título de esta parte ya señala el debate sobre la recepción del Vaticano II, al que dedica el primer capítulo. A éste le sigue una histo-

ria de la recepción del Vaticano II y una reflexión sistemática sobre la recepción con aportaciones originales del autor.

5. El acceso a la fuente de la índole pastoral. Para Theobald, la importancia de la índole pastoral del concilio ha sido puesto de manifiesto a lo largo de la recepción posterior del concilio, por lo que el autor puede subtitular esta quinta parte: "El Vaticano II como el comienzo de un proceso teologal de aprendizaje". El autor señala la importancia que tiene para la recta interpretación y recepción del Concilio la constitución *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, la *Gaudium et Spes* y su idea de los signos de los tiempos, y la declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. El autor realiza una interpretación novedosa de la constitución sobre la revelación, considerándola el núcleo del contenido teológico del Concilio y la clave de interpretación de los otros textos. De hecho, existe una unidad entre la lectura de las Escrituras y la de los signos de los tiempos, fundada en la economía de la salvación y la práctica de esta doble lectura conducirá al encuentro entre Dios y el hombre.

En definitiva, nos encontramos ante una obra difícil de recensionar y también difícil en ocasiones de seguir, debido, por fortuna, al profundo conocimiento que el autor tiene de los textos y a la originalidad de algunos planteamientos. En la conclusión el autor señala la existencia de un doble eje en el Vaticano II: el eje vertical (que es el desarrollado en el presente tomo y en el que se centra *Dei Verbum*) y el eje horizontal (sobre el que versará el tomo segundo y que es necesario ya que la comunicación entre Dios y el hombre sólo se produce cuando Dios se comunica de manera entendible por el ser humano). También el modo de la recepción tiene que ver con la acentuación de uno de esos dos ejes. Diego M. Molina

4. Liturgia

Breviarium Romanum. Editio typica 1961. Edizione anastatica e Introduzione a cura di MANLIO SODI – ALESSANDRO TONIOLO, Monumenta Liturgica Piana 4, Libreria Editrice Vaticana 2009. ISBN 978-88-209-8160-0.

Los tres volúmenes precedentes de esta Colección *Monumenta Liturgica Piana* son una reproducción anastática de las ediciones típicas del *Missale,* 1962, del *Rituale*, 1952 y del *Pontificale*, 1961-1962; este cuarto volumen ofrece una reproducción también anastática del *Breviarium Romanum*. 1961. Un último volumen, *Liturgia Tridentina. Indices et fontes*, 1568-1962, completará la información sobre la actividad de la Iglesia en la liturgia desde Trento al Vaticano II.

Como indica el título, *Breviarium Romanun,* se trata del breviario restituido por decreto del Concilio Tridentino y revisado por posteriores Sumos Pontífices, con el texto de los salmos según la versión aprobada por Pío XII. Se editó en dos formatos, en cuatro tomos y en un solo tomo; éste es el que se ofrece a los lectores, el formato *Totum.* Para facilitar la lectura se han agrandado en un 25% los caracteres tipográficos; son un total de 1648 páginas, que conservan los colores rojo y negro empleados en la edición típica. Van numerados del 1 al 12935 todos los componentes del breviario, incluidas las rúbricas; se ha previsto así facilitar la consulta de los índices en el proyectado volumen 5, *Liturgia tridentina, Indices et fontes*.

En la amplia introducción sus autores comparan en cuadros paralelos las estructuras de este breviario, en la edición de 1568 y en esta de 1961. Las di-

ferencias más notables se encuentran en la parte introductoria, que obviamente difiere al reproducir esta edición de 1961 los documentos de San Pío X, de Pío XII y de Juan XXIII, además de otras adiciones sobre las diversas partes del año, el calendario y la tabla de días litúrgicos. También difieren las dos ediciones en unos añadidos de la edición 1961 fuera del texto, que se insertan en esta introducción.

La introducción insiste en la línea de continuidad dentro de la perenne novedad de la liturgia, y confiesa la finalidad que han pretendido los autores en este fatigoso trabajo: dar a conocer la del culto cristiano, profundizar en la *lex orandi*, resaltar el valor de la música y profundizar en la palabra de Dios presente en los libros litúrgicos.

Gerhards, Albert, *Licht. Ein Weg durch Räume und Zeiten der Liturgie,* Schnell & Steiner, Regensburg 2011, 152 p. ISBN 978-3-7954-2435-0.

El autor centra su estudio en la importancia de la luz en la vida humana. Ha observado que la luz juega un papel creciente en las celebraciones de todo tipo. Los fuegos artificiales se dan prácticamente en todos los acontecimientos de importancia y los espectáculos de luz y sonido, o solamente de luz, proliferan por todas partes. De tal manera que no hay aspectos o zonas de la vida en las que la luz no esté presente de una u otra manera. En el mundo de la luz, su importancia y su significado, tienen una gran importancia los astros, con especial referencia al sol, la luna y las estrellas. Esta referencia no se limita a contar con ellos para la medición del tiempo, sino que aporta gran cantidad de símbolos, utilizados habitualmente en las celebraciones cúlticas de las distintas religiones. Entre las costumbres más universales constatadas en el culto figura la de volverse hacia el sol naciente, o simplemente hacia oriente, como resultado de la importancia de la luz para la vida humana e incluso para la esperanza de la supervivencia o la trascendencia. El cristianismo, al igual que el judaísmo antes que él, y al igual que las demás religiones, ha incorporado la luz a su vida de culto, organizando las fiestas del año, los días de la semana e incluso las horas dedicadas a la oración dentro de un mismo día, conforme a las distintas cadencias de la luz. En el cristianismo Cristo es presentado como la luz que viene de lo alto y es presentado a través de un cirio encendido en tiempo de Pascua. En este estudio se busca recuperar toda la riqueza simbólica que se ha acumulado en torno a la luz a lo largo de los siglos, para incorporar todo su significado a las vivencias que se tienen en nuestros días. Este intento de recuperación se hace a través de 60 aspectos distintos relacionados con luz. M. Gutiérrez

Kaproň, Mariusz, *Antiphonarium Archivi S. Rufini. Assisi (Codex 5) Componenti testuali*, MonumentaStudia Instrumenta Liturgica 52, Librería Editrice Vaticana, 2009, 609 p. ISBN 978-88-209-8202-7.

Se han estudiado y publicado importantes fuentes litúrgicas antiguas, como los *Sacramentarium Veronense, Gelasianum, Gregoriannum*, y también la colección *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini* ha facilitado el acceso a los documentos litúrgicos que siguieron a la reforma del Concilio de Trento; pero existía una laguna en cuanto a los documentos litúrgicos del siglo XIII. Uno de esos documentos es el que estudia y reproduce el presente volumen, que contiene antífonas, responsorios y versículos de ese manuscrito, y es uno de los primeros testimonios de la nueva ordenación medieval para uso de la capilla papal.

El presente volumen tiene dos partes. La primera en el primer capítulo presenta el cuadro histórico del manuscrito; analiza detalladamente las antífonas y responsorios en el Oficio Romano, informa sobre la historia del *Liber Responsorialis* y del *Liber Antifonarum*, contextualiza históricamente el manuscrito y en cuadros comparativos lo relaciona con otros diez manuscritos del siglo XII, analiza el lugar del oficio divino y de su canto en la primitiva comunidad franciscana e indica los actuales estudios relacionados con el tema del manuscrito. El capítulo segundo presenta este códice *Antiphonarium S. Rufini* en sus aspectos codicológico y paleográfico,.estudia el texto y sus particularidades lingüísticas, la datación y localización del códice, y el método seguido en esta edición del texto.

La segunda parte reproduce el texto del códice. Son tres los tipos de notas a pie de página; el primero indica las variantes de otros doce manuscritos; el segundo indica las fuentes litúrgicas de cada fórmula, con referencia a la obra de R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonialium Officii*, y al manuscrito franciscano de München; el tercer tipo de notas indica la fuente bíblica de las fórmulas litúrgicas.

Un índice muy pormenorizado y otro índice alfabético facilitan mucho la consulta de cualquier elemento. Unas tablas en color muestran la belleza del códice y dan testimonio del ingente esfuerzo del autor de las miniaturas y del amanuense.

STUFLESSER, MARTIN (Hg.), *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils,* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011, 132 p. ISBN 978-3-7917-2391-4.

Este volumen nos presenta una relectura de la Constitución Sacrosanctum Concilium, del Concilio Vaticano II, sobre la Sagrada Liturgia, en la que participan, con sus consideraciones, obispos de la generación del concilio (Godfried Cardenal Danneels, Karl Cardenal Lehmann y Pau Werner Scheele), así como conocidos teólogos (Ulrich Kühn, Manfred Probst y Klemens Richter). Se abordan los aspectos teológicos, litúrgicos y ecuménicos de la constitución y de su aplicación, con lo que obtenemos una relectura valiosa de ella, con propuestas sobre su actualización y sobre la historia de su recepción. Los artículos responden perfectamente a este propósito. Dicha actualización debe tener en cuenta también los acontecimientos paralelos que se han dado en la sociedad, empezando por las revueltas estudiantiles de Mayo del 68. Igualmente tiene que tener en cuenta una serie de cuestiones que surgieron a la hora de la puesta en marcha de la primera constitución aprobada por el Concilio Vaticano II: la conveniencia o no del uso de la lengua latina en el culto, la discusión sobre las traducciones de textos litúrgicos latinos a lenguas vulgares o la recuperación de la "misa tridentina" sin que el proceso de recepción de la reforma litúrgica haya concluido. Se nos hace ver que, después de pasado todo este tiempo, todavía la Constitución sobre la Sagrada Litúrgica tiene capacidad para ser fuente de inspiración. También se trae a la memoria que los movimientos de renovación litúrgica no se han limitado a la primera mitad del siglo XX, sino que han tenido lugar a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Visto lo que este movimiento ha supuesto, y la realidad en la que nos encontramos, hay que concluir que el proceso de recepción de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia está lejos de haberse completado. Se dispone de una gran cantidad de estudios en profundidad, pero no de una visión de conjunto de hasta dónde ha llegado realmente la recepción del Concilio Vaticano II en este aspecto. Este

estudio intenta comprobar en qué medida los principios rectores del concilio han llegado a influenciar realmente la praxis litúrgica normal de los fieles. Uno de los autores vincula directamente la reforma de la Iglesia con la reforma litúrgica, bajo el dicho de «liturgia Semper reformanda» para que pueda ser verdad aquello de «Ecclesia semper reformanda». Y lo mismo habría que decir de «lex orandi, lex credendi». Incluso hay autores que, siguiendo esta inspiración, hablan de «liturgoteología», lo que equivale a reconocerle a la liturgia la categoría de «lugar teológico». Este lugar teológico traspasaría los límites de la Iglesia Católica, para tender un puente hacia el ecumenismo con otras comunidades cristianas. Nace con este volumen una colección, «Teología de la Liturgia», que espera contribuir a la historia de la recepción de la Sagrada Liturgia en la Iglesia Católica. I. Jiménez

VANHOYE, Card. ALBERT. *La Misa, vida ofrecida*, Magnificat libros, San Pablo, Madrid 2011, 116 p. ISBN 978-84-285-3872-5.

El autor quiere con estas páginas ayudar a los cristianos a acoger mejor las múltiples riquezas del tesoro que es la celebración eucarística, de la Misa. Porque la Misa es un «vida ofrecida», la de Cristo que él ofrece por nosotros, y que ofrece a nosotros. Cuando participamos en la Misa y recibimos la comunión recibimos en nosotros un intenso dinamismo de amor, pues con esa finalidad se hace presente en el sacramento.

Vanhoye recorre en este libro en 23 breves capítulos los diversos momentos y aspectos de la celebración eucarística, comentando su significado teológico-espiritual, con referencias constantes a la Sagrada Escritura. Comenta los rasgos peculiares de las cuatro plegarias eucarísticas. En el último capítulo subraya que «Misa» y «misión» son dos derivados de la misma palabra latina, y por ello la Misa debe hacer de nosotros enviados de Cristo.

5. Moral. Pastoral

BEAUVAIS, VICENTE DE, *Tratado sobre la formación de los hijos de los nobles*, Collectio Scriptorium medievalium et renascentium 5, BAC 699, UNED-Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 918 p. ISBN 978-84-220-1827-7.

La introducción, después de una breve información sobre los planes de la colección y de los manuscritos investigados en este volumen quinto de la colección, expone un amplio estudio preliminar, seis capítulos y doscientas sesenta páginas, obra de Ildefonso Adeva y Javier Vergara, autores también de la traducción castellana y notas del texto de Beauvais.

El primer capítulo de esa Introducción, que presenta la biografía y obra literaria de Beauvais, reproduce parte de la Introducción que el mismo autor publicó en el volumen BAC 664, sobre sus aspectos biotopográficos, obra literaria e imagen y personalidad. El segundo capítulo analiza la estructura, contenido, fuentes y proyección de este tratado *De eruditione filiorum nobilium*. El tercer capítulo expone la teoría de la educación en Vicente de Beauvais, su concepción antropológica y pedagógica y los medios que requiere una formación. El cuarto capítulo propone el currículo del sabio, los agentes de la educación –el maestro, el discípulo y la sociedad–, y las bases de un aprendizaje óptimo. El capitulo quinto indica las diversas edades del hombre y su dimensión pedagógica; y el

sexto capitulo trata de la condición y educación de la mujer en la época medieval, la responsabilidad paterna en la educación intelectual y moral de las hijas, de la educación para el matrimonio, la viudez y la virginidad; analiza también las fuentes y proporción de citas de autores, a que acudió en esta parte de su obra.

El texto latino lleva sus notas críticas; las notas y citas de otros autores van al pie del texto latino y de la traducción castellana. Como anexos se ofrecen un amplio esquema temático del tratado y sesenta páginas de un índice con datos sobre personas que aparecen en el tratado.

Felicitamos a GEMYR (Grupo de Estudios Medievales y Renacentistas) por la publicación de este, que es uno de los primeros tratados de pedagogía sistemática.

BENEDICTO XVI, *Discursos en la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid*. BAC Popular, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 136 p. ISBN 978-84-220-1548-2.

Se recogen en este pequeño volumen de la colección BAC Popular los discursos del Papa en su visita a Madrid con motivo de la XXVI Jornada Mundial de la Juventud, celebrada en Madrid del 16 al 21 de agosto de este año 2011; se incluyen la entrevista concedida a los periodistas durante el viaje a Madrid y las palabras del Papa en la audiencia del 24 de agosto en que hace un balance de la visita apostólica. Por razón de su interés y visión de conjunto se publican también todos los otros discursos oficiales tenidos en el decurso del viaje papal, como son los del rey Juan Carlos I, la homilía del cardenal Antonio Rouco Varela y la alocución del cardenal Stanislaw Rylko, presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, en la celebración de apertura y clausura de las Jornadas. Son treinta y un documentos.

Una amplia introducción de Jesús de las Heras describe el ambiente y los diversos actos que tuvieron lugar en esos días. El Papa al final de sus alocuciones tenía unas palabras de saludo en francés, inglés, alemán, italiano, portugués y polaco. En la introducción se indica también una rehabilitación del latín, que tuvo su lugar más destacado en la misa de los jóvenes, más de un millón, con el canto de la tercera plegaria eucarística en latín.

BRANDMÜLLER, WALTER – LANGNER, INGO, *¿Ateísmo? No, gracias,* Cobel ediciones, Alicante 2011, 211 p. ISBN 978-84-15024-53-8.

Bajo la forma literaria de «un intenso diálogo entre el sabio cardenal y un publicista», los dos que figuran como autores del libro, encontramos en este libro una amplia discusión y refutación del ateísmo, sobre todo el actual, y una explicación de la doctrina de la fe católica contenida en el símbolo de la Fe. Y es notable que ambos interlocutores participan con profundidad en esas explicaciones. El diálogo se presenta dividido en 35 temas, no siempre diferentes del anterior.

Los primeros capítulos tratan del ateísmo, de «la cruzada de los ateos», y dedica especial atención a Dawkins, que auguraba que «dentro de 150 años es seguro que la religión no existirá». Reflexionan luego sobre las pruebas de la existencia de Dios, sobre la creación, sobre el designio de Dios, sobre la racionalidad de la fe, sobre los milagros.

Hablan luego de la historia de Jesús, dan explicaciones sobre los capítulos iniciales de Mateo y Lucas, la anunciación, el nacimiento en Belén, el canto

de los ángeles. Y comentan los datos de la pasión de Jesús y vida de resucitado. Un último grupo de temas se refieren a la Santísima Trinidad, el cielo, el purgatorio, el infierno, el pecado original, el pecado, la muerte, el demonio, la resurrección, el juicio particular y universal.

Es muy iluminadora y exacta la Introducción de Giovanni Gennari, que comenta con exactitud y agilidad el contenido del libro, y alaba con toda razón sus méritos. Lamenta que sobre algún punto no se hubiera detenido más la conversación. Se podría indicar también que los autores no se hacen eco de la afirmación de Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi*, que en la otra vida no hay tiempo, ni reflexionan que si Dios es amor, el amor tiene que darse entre personas para no ser "egoísta", y en no pocas ocasiones parecen suponer en el texto bíblico sobre el pecado original un valor de hecho histórico, real.

Como afirma la Introducción, «en este libro no está todo, pero sí mucho. Y lo que hay da para pensar, para creer o incluso para volver a creer».

KEENAN, JAMES F., *A history of catholic moral theology in the twentieth century. From confessing sins to liberating consciences,* New York, Continuum, 2010, 248 p. ISBN 978-0-8264-2929-2.

El título responde muy bien a los objetivos del autor y a la tesis que quiere defender: el avance desde una ética del acto y de la persona como objeto a una ética para la persona sujeto de discernimiento y decisión moral. El punto de partida son los manuales que eran más influyentes en las primeras décadas del siglo XX. Keenan escoge tres que tuvieron entonces amplia difusión en Norteamérica (los de los jesuitas Thomas Slater, y Henry Davis, el del capuchino Heribert Jone). Del extenso estudio de sus contenidos en el capítulo 1º deduce que la moral que contienen está muy condicionada por el Vaticano, hasta el punto de que son meros traductores de la doctrina oficial, que es la que lleva la iniciativa en todo; desde sus planteamientos metafísicos es imposible llegar a los problemas reales del mundo.

En ese mismo tiempo surge en Alemania el debate sobre el papel de la autoridad jerárquica en la moral. De este debate nace la búsqueda de una identidad específica de la teología moral cristiana, que conlleva una fuerte crítica de los manuales neoescolásticos. El acercamiento a la tradición protestante ayuda también a recuperar la conciencia como factor esencial de la moral.

Para Keenan el verdadero iniciador de la reforma de la moral fue el benedictino Odon Lottin, que introdujo la perspectiva histórica en el estudio de la moral. La historia demuestra que las ideas, también en moral, son más complejas de lo que los manuales pretendían. Todo un capítulo se dedica a la obra de Lottin, su contexto y sus seguidores. Le sigue otro donde se estudian otros dos autores que incorporaron nuevas y decisivas perspectivas en el estudio de la moral: la Biblia, gracias a los trabajos de Fritz Tillmann, y la primacía de la caridad, según la aportación de Gérard Gilleman. Con estas nuevas perspectivas llegamos a Bernhard Häring: su *Ley de Cristo* (1954) representa el inicio de una etapa de la teología moral, que recoge las innovaciones de los tres anteriores y prepara para el Vaticano II. Es imposible exagerar lo que fue la figura de Häring en la moral del siglo XX.

Si el Concilio significó una reorientación de la moral, en la que tuvo no poco que ver la obra de Häring, a partir de ese momento Keenan identifica dos grandes líneas que se contraponen: los clasicistas, que suponen una vuelta a los manuales y su mentalidad metafísica (neo-manualistas), y los historicistas,

que colocan en el centro del pensamiento moral a la persona, no ya solo como objeto de reflexión sino como sujeto que discierne y decide. Dos encíclicas de estas décadas han sido ocasión para que los debates se renueven: *Humanae vitae*, de Pablo VI, y *Veritatis splendor*, de Juan Pablo II. Keenan insiste en que esta última quizás malinterpretó el pensamiento de los revisionistas, cuando en el fondo el texto pontificio y esta corriente de moralistas tenían la misma preocupación: cómo compaginar libertad y verdad.

El resumen que precede permite adivinar la riqueza de esta obra, que supone un conocimiento muy pormenorizado de todos los moralistas del siglo XX (frente a otras obras parecidas escritas en Estados Unidos, aquí hay una atención constante a lo que se produce en los cinco continentes). La ingente bibliografía que se va citando en notas así lo confirma, y es una garantía para el lector.

Keenan se sitúa claramente de parte del pensamiento más renovador. Se fija mucho en las tensiones con la doctrina oficial de la Iglesia (sobre todo, en las dos encíclicas citadas), aunque lo hace siempre con un espíritu constructivo. En esta recuperación del sujeto, al que la moral debe ayudar para que discierna y decida, se observa una preocupación pastoral muy nítida y un claro aprecio por los laicos, a los que piensa que la doctrina oficial minusvaloró sistemáticamente. Esta orientación de su pensamiento le lleva también a destacar la importancia de la ética de la virtud: a su génesis, historia y posibilidades actuales les presta especial atención. Basta consultar sus propias obras para constatar que es una línea de pensamiento que el jesuita profesor del Boston College ha cultivado con asiduidad. Ildefonso Camacho

La cooperación misionera a debate. 15 Estudios de misionología. Facultad de Teología del Norte de España. Burgos 2011. 177 p. ISBN 978-84-96135-90-1.

La cooperación misionera está en debate, porque puede correr el riesgo de reduccionismo, especialmente cuando se concentra en lo económico, o cuando no significa más que una aportación a los que están lejos, mientras que los cooperantes simplemente cooperan desde fuera. Este el eje central de las ponencias de este simposio, recogidas en este libro.

Eloy Bueno muestra que la auténtica cooperación misionera es un modo de participar como protagonistas en la misión universal de la Iglesia, y valora los nuevos modos de ese tipo de cooperación. Alfredo Sánchez Alberca expone los defectos de la cooperación, pues en ocasiones conserva o introduce elementos de dependencia, y la convierte en anti-cooperación, y adultera el sentido genuino de la misión. Vito del Prete expone, en la perspectiva de las Obras Misionales Pontificias, los criterios que deben ser tenidos en cuenta o acentuados ante los nuevos desafíos y posibilidades. Roberto Calvo presenta la importancia de la animación misionera como servicio o ministerio imprescindible de las comunidades cristianas, situando la cooperación en su justo lugar dentro de la vida pastoral para hacerla misionera desde su raíz. Vicente Alba y Rafael Serrano responden respectivamente desde Cáritas Española y Manos Unidas al interrogante ¿Cooperación misionera o cooperación en el extranjero?, y presentan los criterios y prioridades que mueven la propaganda o mentalización que realizan y su colaboración con los misioneros. José Manuel Madruga presenta la espiritualidad que se requiere para que la cooperación realice su función eclesial, tanto en el misionero, para no crear situaciones de

superioridad ni le absorba la gestión de recursos, como en el Pueblo de Dios para que su cooperación la viva en el aliento universal de Espíritu. Anastasio Gil presenta las motivaciones, necesidades e interrogantes que suscitaron las elaboración del Documento de la Conferencia Episcopal Española, publicado este año, y expone las opciones, criterios y sugerencias que se incluyen en el documento.

La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta, Sínodo de los Obispos, XIII Asamblea General Ordinaria, BAC-documentos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 105 p. ISBN 978-84-220-1545-1.

Estos *Lineamenta*, que reproducen estas páginas, se han enviado a los destinatarios acostumbrados, a los Sínodos de las iglesias católicas orientales *sui iuris*, a las Conferencias episcopales, a los Dicasterios de la curia romana y a la Unión de superiores generales de institutos religiosos. Todos ellos deben procurar se reflexione sobre este documento en los distintos ámbitos eclesiales, diócesis, zonas pastorales, parroquias, congregaciones, asociaciones, movimientos, etc.

El documento consta de una introducción y de tres capítulos: tiempo de nueva evangelización, proclamar el evangelio de Jesucristo, iniciar a la experiencia cristiana; cada una de estas secciones concluye con unas preguntas que encaucen la reflexión sobre la doctrina que en ellas se proponen.

Como explica el documento, el concepto de "nueva evangelización" indica el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto sociocultural actual pone la fe cristiana, a su anuncio y testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios que están teniendo lugar. Exige, pues, una inculturación sincera, que llegue a todas las actividades eclesiales.

La vocación misionera específica y la Iglesia local. 14 Estudios de misionología. Facultad de Teología del Norte de España. Burgos 2009. 231 p. ISBN 978-84-608-0908-1.

La relación entre la Iglesia local y la vocación misionera es uno de los temas en que la reflexión teológica y las prácticas eclesiales están más profundamente implicadas y en los que más presionan las circunstancias históricas y los condicionamientos psicológicos. Resulta difícil que el misionero se sienta integrado en su Iglesia tanto en su ministerio como en su reinserción posterior; muchos movimientos misioneros han surgido en ambientes diocesanos, pero los misioneros han tenido que dar origen a institutos próximos a la vida consagrada, con lo que se difumina la referencia a la Iglesia local. Se requiere también precisar con claridad la identidad teológica de la vocación misionera específica y la espiritualidad que la alimenta, así como la identidad teológica de Iglesia local, tanto respecto a la misión universal de la Iglesia como respecto a los carismas que surgen en su seno.

Para ello en este congreso se presentaron las siguientes ponencias: Eloy Bueno de la Fuente analizó las realizaciones, posibilidades e incertidumbres que presenta la relación entre la iglesia diocesana y el carisma misional "ad gentes", y Gianni Colzani reflexionó sobre ese carisma "ad gentes" y la diocesaneidad en una eclesiología de comunión y de catolicidad. Roberto Calvo

trató de la vocación misionera y sus vocaciones misioneras en la Iglesia local, y en el caso concreto de Córdoba (España) aportaron datos y reflexiones Antonio Prieto y Antonio Evans, y en el de Angola Angelino Tchivandja. Estudió la espiritualidad desde y para la vocación misionera ad vitam José Manuel Madruga Salvador. De la relación entre la vocación misionera de los institutos misioneros específicos y la Iglesia local, concretamente, de la Congregación del Espíritu Santo, habló Heliodoro Machado, y de los Misioneros Combonianos del Sagrado Corazón, trató Antonio del Pozo. Manuel González Muñana presentó a los nuevos movimientos eclesiales en comunión para la misión, Finalmente, Anastasio Gil García presenta la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española, 2009, *Actualidad de la misión ad gentes.*

MORALES, TOMÁS SJ, *Forja de hombres*, 5ª edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 189 p. ISBN 978-84-220-1539-0.

«Cómo se forjaron unos hombres a lo largo de casi quince años (1946-1960) y cómo se han seguido formando durante más de cinco lustros (1960-1986)» es la historia que nos expone el autor del libro y de la "forja". «Muchos de esos hombres y mujeres, empapados en la mística exigente y apostólica de nuevos primeros cristianos, que el Hogar del Empleado primero y la Cruzada de la Virgen después les imprimió, empezaron a vivificar empresas en que trabajaban, escuelas en que estudiaban o enseñaban, barrios en que vivían, familias de nuevo cuño que formaban».

El P. Morales describe las experiencias que surgían de las anécdotas de esa historia, que él vivió, y las confirma con textos del contemporáneo magisterio pontificio. Afirma que el temple moral forjado gravita sobre cuatro puntos cardinales: *mística de exigencia, espíritu combativo, cultivo de la reflexión, escuela de constancia.* Y esos cuatro son los bloques en que agrupa sus experiencias y su doctrina; y en muchos y breves capítulos expone en sus diversas facetas las prácticas que forjaron esos hombres y mujeres: ejercicios espirituales, marchas y campamentos, círculos de estudio, misiones juveniles, campañas de la Virgen, campaña por la moralidad, etc.; y también expone los recursos pedagógicos, cuya eficacia le fue descubriendo la experiencia.

Es claro que un cuarto de siglo después las circunstancias sociales y eclesiales han cambiado notablemente; pero la nueva evangelización en la que todos los cristianos transmitan a los demás con su palabra y su ejemplo que Dios es amor y quiere que nos amemos como hermanos podrá aprovechar la rica experiencia de forjar hombres cristianos que nos propone el autor en este libro, pequeño pero tan denso de contenido.

PUEL, HUGUES, *Une éthique pour l'économie. Ethos, crises, choix*, Paris, Cerf, 2010, 310 p. ISBN: 978-2-204-09292-0.

Aunque formado en Estados Unidos donde realizó estudios de doctorado, Hugues Puel pertenece al grupo *Économie et Humanisme* y fue discípulo de su fundador, el dominico francés Louis-Joseph Lebret. De él ha heredado aquella preocupación que orientó tantos trabajos en su dedicación a mediados del siglo pasado al desarrollo de los pueblos: que la economía esté al servicio del hombre. La obra que ahora publica se apoya en una larga experiencia universitaria en Lyon, pero se beneficia también de sus muchos contactos con el mundo de la economía y sus principales actores.

El libro, que está dividido en las tres partes que se recogen en su subtítulo, va de lo más general a lo más específicamente económico. Porque el autor piensa que algo implícito se oculta siempre detrás de todo comportamiento ético: eso que él llama el *ethos*, como el condicionamiento último, y que es una mezcla de elementos religiosos, políticos y antropológicos. La primera parte ("La reconnaissance des ethos") la dedica a estudiar estos tres ámbitos en que se desarrolla el *ethos,* subrayando su carácter complejo y dinámico.

Si el *ethos* actúa internamente en el agente moral, hay que contar también con el contexto externo del comportamiento moral, porque condiciona igualmente a este. El autor lo aborda aquí en términos de crisis (parte segunda: "Un monde en crises"), queriendo hacerse eco con ello de las circunstancias particulares de nuestro momento histórico. Pero el estudio de estas crisis lo hace buscando su génesis histórica. Concretamente se refiere a crisis que afectan más al mundo económico: de los actores de la economía, de la técnica, de la economía misma que se ha convertido en economía financiera. De este modo introduce una dimensión dinámica que enriquece la reflexión ética y la actualiza.

La parte tercera ("Les choix") es la que más explícitamente se ocupa de lo económico. El objetivo es descubrir cómo, con ese *ethos* implícito y en medio de unas circunstancias condicionantes, queda espacio para la opción moral. Se cierra así lo que es el enfoque metodológico de la obra, con esas tres dimensiones, que es de indudable interés. En esta parte la reflexión recorre distintos ámbitos de la actividad económica: la empresa, el territorio, el Estado y el orden político, la dimensión planetaria y la ecológica. Estos ámbitos se quieren inspirar desde la perspectiva lebretiana de una economía al servicio del hombre y desde un personalismo de orientación cristiana capaz de ofrecer algo específico al humanismo secular. Ildefonso Camacho

Quale sviluppo solidale? Un contributo dalla Facoltà di Teologia, a cura di GAETANO DI PALMA – PASQUALE GIUSTINIANI, Letture Teologiche Napoletane Nuova Serie 5, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2010, Napoli, 148 p. ISBN 978-88-97232-0.18.

En 2009 el arzobispo de Nápoles convocó una reunión pastoral que publicó un documento con el título *Iglesia en el sur, Iglesias del Sur. En el futuro de los creyentes responsables*. Un año después, 21 febrero 2010, es la Conferencia Episcopal Italiana la que publica el documento *Por un país solidario. Iglesia italiana y Mezzogiorno*. En este pequeño libro la Facultad de Teología de Italia meridional analiza ese documento y lo presenta a los lectores.

La presentación más directa la hace Pasquale Giustiniani, *Iglesia italiana, problema ecológico y Meridione*, destacando en el documento sus indicaciones sobre la conexión entre la fragilidad de la tierra y la fragilidad moral humana en la tragedia ecológica, la persistencia de una grave cuestión ecológica y el amplio horizonte teológico de la cuestión ambiental. Gaetano di Palma, *¿Qué actualización de la palabra de Dios para un desarrollo solidario?* expone la relación de esta problemática con el mandamiento del amor, la justicia y otros textos bíblicos. Giacomo Di Gennaro, *¿Qué modernización para el desarrollo solidario?* propone dos series de razones que explican el cansancio de los políticos y de la sociedad ante este tema, y también las razones de un renovado interés por el mismo. Carmine Matarazzo, *¿Qué emergencias para la educación?*, urge el esfuerzo por educar para el desarrollo y la solidaridad que deben hacer los profesionales de la educación,

y alude a la Facultad de Teología. En la misma línea Francesco Riccio, *¿Qué significa hacer a los jóvenes protagonistas del rescatar?* insiste en el papel de la Iglesia y presenta el *Proyecto Policoro* como instrumento de corresponsabilidad y co-protagonismo. Clotilde Punzo, *La reflexión episcopal sobre la"condición" femenina* destaca la atención que presta la Conferencia Episcopal a la«condición femenina». Andrea Parroni Griffi, *Federalismo, mezzogiorno y desarrollo solidario*, estudia la problemática política que comporta la solución del problema.

SEDMAK, CLEMENS – HORN, STEPHAN O. (Hg.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2011, 387 págs. ISBN 978-3-7917-2379-2.

No es casualidad que el papa actual eligiera como nombre el del S. Benito, patrono de Europa. Aunque durante muchos años de su vida ha ocupado puestos de responsabilidad mundial, Europa ha sido siempre centro de su interés y de su pensamiento. Este libro lo confirma una vez más, porque muestra que los escritos de Ratzinger/Benedicto XVI constituyen una fuente inagotable para pensar Europa. Con esta idea se celebró el primer encuentro de la *Benediktakademie* en Salzburgo en septiembre de 2010. En él intervinieron hasta 27 autores que, a través de 16 colaboraciones, investigaron un conjunto de temas variados e interrelacionados en torno a Europa, teniendo ocmo sustrato común el de la identidad europea, pero en diálogo siempre con el pensamiento de Benedicto XVI.

Entre los participantes abundan los jóvenes, muchos de ellos investigadores en universidades o centros de Alemania y Austria. El encuentro de Salzburgo se caracterizó además por su carácter interdisciplinar e internacional, como lo muestra el hecho de que los participantes en él procedían de 12 disciplinas científicas diferentes y de 10 países distintos.

Poco antes de ser elegido papa, el cardenal Ratzinger escribía en el *Süddeutsche Zeitung* que si Europa quiere sobrevivir es urgente que recupere sus raíces culturales cristianas. Esta idea, que tantas veces ha repetido, es más decisiva en unos momentos en que nuestro continente se afana por construir su futuro. Para ello no basta con discutir las estructuras políticas sin volver sobre sus fundamentos: los valores de libertad, igualdad y dignidad humana que la filosofía europea perfiló asumiendo para ello la herencia de la tradición judeocristiana.

Pero estas ideas de Benedicto XVI hay que estudiarlas –y así se hace en este libro– no simplificando hasta erigir lo cristiano en factor excluyente de todo lo demás, sino articulándolas con la complejidad de la Europa real. Por eso el primer bloque de colaboraciones del libro se ocupa de la pluralidad de culturas en Europa y del dialogo entre ellas. Este pluralismo es la base inevitable para construir la identidad, que en la presentación de libro se pone en relación con la "historia interior" que San Agustín inaugurara en sus *Confesiones*: aunque él la concibió como historia personal, ahora se aplica a la historia colectiva de Europa, al tiempo que se establece otra conexión con Benedicto XVI, tan conocedor de San Agustín como admirador de su pensamiento. Pero esta identidad se desarrolla de hecho a través de crisis y conflictos, que están también en la historia de Europa (segunda parte). El pluralismo de Europa significa también la presencia de minorías: es en esta tercera parte donde se incluye un extenso estudio sobre la identidad europea en el pensamiento de Benedicto XVI, uno de los más ver-

tebradores de toda la obra (de Sigfried Wiedenhofer). La cuarta y última parte se ocupa de algunas cuestiones prácticas, entre las que destaca el tratamiento de cuestiones bioéticas en nuestro continente. Ildefonso Camacho SJ

THOMPSON, J. MILBURN, *Introducing Catholic Social Thought,* New York, Orbis Books, 2010, 228 p. ISBN 978-1-57075-862-1

"Pensamiento social católico", "enseñanza social católica" y "doctrina social católica" son tres términos que a veces se confunden. J. M. Thompson parte de una distinción entre los tres para centrase en el primero (cf. título de la obra), que es el marco donde se desarrollan los otros dos: la enseñanza con un enfoque más amplio, la doctrina con un carácter más formal y intemporal. Pero el primero (el pensamiento social católico) sirve de marco a los otros dos y permite comprender más adecuadamente la aportación específica del magisterio de la Iglesia. Con este enfoque se concibe la presente obra, que se inserta en la serie de introducciones ("Introducing") que la casa editorial Orbis Books viene ofreciendo para distintas áreas del pensamiento teológico.

El primer capítulo tiene un carácter más general en el sentido de que enmarca los cuatro capítulos siguientes (2º a 5º): pretende dar una visión de conjunto del desarrollo histórico del pensamiento social de la Iglesia arrancando desde sus orígenes bíblicos. Cuando llega a la época industrial –tiempo en que se desarrolla lo que propiamente se llama enseñanza o doctrina social de la Iglesia, con un fuerte protagonismo de la jerarquía eclesiástica– distingue tres periodos: la fase reaccionaria (1740-1878, que concluye con el comienzo del pontificado de León XIII), la fase reformista (1878-1958, o sea, hasta Juan XXIII) y la fase de transformación (desde 1958 hasta hoy). Es cierto que Juan XXIII y el Vaticano II marca un giro en cuanto al método empleado y a la concepción de la Iglesia subyacente, pero en los capítulos siguientes quedará de manifiesto que los pontífices de esta etapa tienen entre sí notables diferencias en sus enfoques.

Los cuatro capítulos que siguen se ocupan de las cuatro grandes áreas del pensamiento. Es significativo que se comience por uno dedicado al ciudadano creyente y a toda la temática de relaciones entre Iglesia y política: en él se presta una especial atención a la aportación de J. C. Murray, que tan crucial fue para la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa, después de que en 1955 se le impusiera silencio desde Roma por sus ideas sobre las relaciones Iglesia-Estado. Sigue los capítulos dedicados a la justicia económica, a la doctrina sobre la guerra y la paz, a la ética de la vida y el cuidado de la creación. Con ello se ofrece una perspectiva sintética de todos los temas ("Introducing"), sin aspirar a una presentación exhaustiva de cada área.

El autor reconoce que se ha dejado llevar mucho por la problemática de los Estados Unidos, y que piensa sobre todo en el católico norteamericano y en el camino que le ha llevado a consolidarse como ciudadano de pleno derecho en una sociedad donde durante mucho tiempo fue tenido por ciudadano de segunda categoría. Quizás por esta razón se presta también mucha atención al laico creyente, al que se quiere suministrar elementos para un discernimiento moral en su comportamiento público. Junto a ello se destaca la experiencia y la praxis, porque ellas son ingredientes necesarios para la reflexión moral. Hay que alabar, por último, que la bibliografía es muy abundante, a pesar de que el libro tiene un objetivo de difusión. Ildefonso Camacho

Una saggia educazione a cura di GAETANO DI PALMA, Biblioteca Teologica Napolitana 32, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, Sezione S. Tomasso D'Aquino, Napoli 2011, 296 p. ISBN 978-88-97232-06-3.

Se recogen en este volumen las actas del congreso de profesores de la Sección de Santo Tomás de Aquino de la Facultad Teológica Pontificia de Italia Meridional, organizado por su Sección Bíblica; su orientación fue el desafío educativo, su lectura teológica y prospectivas.

Luca Mazzinghi, *El desafío educativo en la literatura sapiencial de Israel*, señala elementos educativos del libro de los Proverbios que todavía pueden estimular a los educadores y a los educandos; Gaetano Di Palma, *"Fingir no es digno de nuestra edad"* (2 Mac 6,24). *El compromiso del testimonio al afrontar el desafío educativo*, presenta el modelo de Eleazar, (2 Mac. 6) que prefiere morir a dar mal ejemplo a los jóvenes; Cesare Marcheselli-Casale, *La "cura morum" y los catálogos socio-familiares. Los textos cristianos de fin del siglo I y el clasicismo greco-romano*, se fija especialmente en Basilio de Cesarea que exhorta a conservar lo que es afín a la enseñanza cristiana y a confrontarlo con lo que no lo es para escoger lo mejor; Pasquale Giustiniani, *Filosofía cristiana y persona para vencer la apuesta educativa*, y destaca que la "persona", con su apertura "agápica" y de comunión, es el gran recurso del pensamiento cristiano; Ignazio Schinella, *La educación de la conciencia en la sociedad moderna*, subraya la necesidad de la formación de la conciencia; Francesco Asti, *Educación y autoformación en la edad del internet, como servicio participado de la teología*, da cuenta de unas experiencias en este campo realizadas con estudiantes de teología; Antonio Palmese, *Desafío o apuesta: los itinerarios educativos*, resalta la necesidad de oír a los destinatarios de la educación; Carmine Matarazzo, *La educación entre emergencia y desafío. Prospectivas filosóficas para una sociedad en cambio*, pondera cuánto ha realizado el cristianismo en el servicio a la persona para que esté abierta a realidad y a Dios; Luigi Longobardo, *La acción educativa en la Iglesia iluminada por la comunidad antigua. Para continuar reflexionando*, escribe de la solicitud por la educación que muestran las comunidades cristianas antiguas.

Con esta aportación quieren sus organizadores colaborar con el trabajo pastoral iniciado en este campo educativo por la Conferencia Episcopal de Italia.

6. Derecho Canónico

AMENTA, PIERO, *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio,* Monumenta canonica 2, Facultad de derecho canónico San Dámaso, Madrid 2011, 256 p. ISBN 978-84-15027-01-0.

El título del libro no abarca todo su contenido, pues responde solamente a la segunda parte, *La legislación vigente sobre los procedimientos administrativos de disolución del vínculo in favorem fidei y super rato*; pero en una parte tercera el libro trata del *Desarrollo y definición de las causas de separación manente vinculo. El procedimiento de muerte presunta del cónyuge,* y precede una amplia parte primera histórica y doctrinal sobre *La indisolubilidad del vínculo y valor de la copula conyugal en el desarrollo doctrinal de la Iglesia, de los orígenes a nuestros días.*

Respecto a la primera parte, dos capítulos, advierte el autor que no es fácil hacer una síntesis de dos mil años de reflexión teológico-jurídica; por ello se fijará en dos aspectos principales: «el concepto de indisolubilidad y el de consumación,

o, mejor, el principio de la perpetuidad del vínculo y la importancia de la unión carnal de los esposos en el matrimonio de los fieles».Con esa perspectiva analiza el dato bíblico y patrístico, y el proceso desde la normatividad de la Sagrada Escritura a la tipificación canónica. Con un amplio recurso a los recientes estudios sobre esta materia procura ofrecer su propia síntesis.

La segunda parte tiene una introducción que estudia la relación entre el principio de indisolubilidad y la práctica eclesial de disolución del vínculo, y aquilata el concepto de matrimonio rato. El capítulo tercero expone *La normativa de los procesos de disolución del vínculo "in favorem fidei"*: el derecho sustantivo y el procedimiento; aduce ocho casos significativos de la práctica instructoria, que ilustran la doctrina y pueden ayudar a los implicados en la gestión de esos procesos. El cuarto capítulo trata de *La normativa del proceso de disolución del vínculo por inconsumación.* Aporta primero unas breves indicaciones históricas y los elementos teológicos y canónicos del problema; luego detenidamente detalla los elementos físicos y psicológicos del acto de la consumación del matrimonio, realizado "modo humano". Expone luego el derecho sustantivo del Código y de la normativa especial, su naturaleza, características y una visión de conjunto y exégesis de esa normativa.

La tercera parte expone con brevedad las dos causas de separación conyugal indicadas y su procedimiento, con una especial referencia a la praxis de la curia romana.

La bibliografía final recoge los estudios ampliamente citados en el texto. El autor indica que este volumen «recoge las reflexiones y estudios realizados con motivo de la preparación de las lecciones para los estudiantes de las Universidades Gregoriana y Urbaniana»; este origen explica las repeticiones que encontramos en el texto. Son interesantes las deficiencias que señala en los textos legislativos y las propuestas de modificaciones que propone Dado que recoge la normativa *extra Codicem* y de la praxis de la Curia romana es un instrumento útil para cuantos trabajan en los tribunales y en las curias diocesanas. E. Olivares

Vernay, Jacques, *El Derecho en la Iglesia Católica. Introducción al derecho canónico,* Ediciones Mensajero, Bilbao 2010, 231 p. ISBN 978-84-271-3160-6.

Nos advierte el autor que estas páginas no son un comentario seguido y completo del Código de Derecho Canónico, ni dirigido a especialistas, sino que su objetivo y sus límites son «dar a conocer el derecho de la Iglesia católica a quienes, o bien no lo conocen, o bien sólo poseen de él ideas preconcebidas, y mostrar que no es un enemigo de la pastoral, sino una ayuda para el buen uso de ésta».

En los dos primeros capítulos presenta el derecho canónico o eclesial, y el código de 1983, y de éste sus normas generales y las supletorias del derecho, costumbre, equidad, jurisprudencia. Añade unas primeras indicaciones sobre los libros del Código a los que no va a dedicar muchas páginas: los bienes temporales, los delitos y penas, los procesos.

La atención principal la dedica el autor a las personas que constituyen la Iglesia; ante todo «los fieles de Cristo en el Pueblo de Dios», que describe en el capítulo tercero: clérigos y laicos, diáconos permanentes, religiosos, catecúmenos, los derechos de todos esos fieles. En los cinco capítulos siguientes expone las normas jurídicas sobre esos fieles. En el cuarto capítulo propone sus derechos generales y su participación en la triple función de enseñar, santificar y gobierno de la Iglesia. En el capítulo quinto expone las normas jurídicas sobre el papa, el colegio episcopal, el sínodo de los obispos, los cardenales. En el sexto capítulo informa sobre

los obispos, las diócesis, y toda la estructura de la iglesia particular, diócesis. El capítulo séptimo trata de las parroquias, sus consejos, y «los movimientos» y la parroquia. El octavo lo dedica a los institutos de vida consagrada, con atención a los movimientos y a las comunidades nuevas. El capítulo noveno informa con brevedad sobre la evangelización y administración de los sacramentos.

Son muy interesantes los juicios que da el autor sobre algunas deficiencias del derecho vigente y las mejoras que propone. Por ejemplo, la no admisión de tribunales administrativos de nivel inferior al de la Signatura Apostólica, la mermada actuación de los sínodos de los obispos, los rasgos obsoletos en el colegio cardenalicio, la escasa eficacia colegial de las conferencias episcopales, el autoritarismo de algunos párrocos, el diverso sentido que tiene la "institución" de los sacramentos por Cristo, la posibilidad de recibir la eucaristía en los divorciados que han contraído nuevo matrimonio, su afirmación de «que no está en mi mano» que la mujer pueda recibir el sacerdocio, etc; como ejemplo de actitud pastoral en el bautismo de niños aduce la conducta de Karol Wojtyla, que no bautizó un niño judío contra la voluntad de su difunta madre. La dificultad para recibir el bautismo en un divorciado, que ha contraído nuevo matrimonio, encontraría solución en el privilegio de la fe.

«La salvación de las almas debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia», es el colofón del Código vigente, añadido personalmente por el legislador, y es, por tanto, la norma que informa toda aplicación del derecho en la Iglesia. E. Olivares

7. Historia de la Iglesia

ADAMNAN, *Das Leben des heiligen Columba von Iona*. *Vita S. Columbae,* Introducción, traducción y notas de THEODOR KLÜPPEL, Hiersemann, Stuttgart 2010, 190 p. ISBN 978-3-7772-1009-4.

Un siglo después de la muerte de San Columba, 597, que había fundado en la pequeña isla de Iona frente a la costa occidental de Escocia un monasterio, su sucesor el abad Adamnan (Adomnan), 679-704, publicó esta vida del santo con la intención principal de extender su fama fuera de Irlanda.

Klüppel en su introducción informa sobre Columba, la isla de Ion, y el autor Adomnán, y analiza diversos temas del contenido de ese escrito. Son tres libros que pueden titularse así: Libro primero: Sobre los vaticinios. Libro segundo: Sobre los hechos maravillosos que con frecuencia iban unidos a profecías. Libro tercero: Sobre las apariciones de ángeles. Apéndice: Nombres de los primeros compañeros.

Es una apreciable información sobre el cristianismo en Irlanda en los siglos VI y VII, y es una notable supervivencia de la literatura de la Iglesia céltica de Irlanda.

ALLER ALONSO, DOMINGO OSA, *Marginación y recuperación de los campos de Puerto Rico. Misiones de los agustinos en Puerto Rico de 1896 a 1940*, Historia Viva 35, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2011, 338 p. ISBN 978-84-92645-15-6.

El autor pretende «sacar a la luz pública la historia y el trabajo de unos misioneros, desconocidos para el gran público, que trabajaron con el pueblo pobre y necesitado» de Puerto Rico. No quiere hacer solamente «un estudio histórico simple, sino darle también un carácter psicológico».

Los dos primeros capítulos son introductorios. En el primero, con estilo coloquial, expone la situación política, de la Iglesia y de la vida religiosa en España desde 1808 hasta 1936; presenta también en el mismo estilo una historia de la Orden agustiniana.
En el segundo capítulo traza la historia de Puerto Rico en esos mismos años: la situación de la colonia española, su vida política, sociedad y economía, la situación de la Iglesia y de la vida religiosa, y las consecuencias que comportó el cambio de la soberanía española por la norteamericana.

Son tres los capítulos centrales. Trata el tercero de la llegada de los agustinos a Puerto Rico, la primera fundación de corta vida, en San Germán, y su vuelta y adaptación a la realidad portorriqueña. El segundo describe la actividad misional de loa agustinos, destacando la labor de Guillermo A. Jones, el interesante caso de los Hermano Cheos, seglares dedicados al apostolado misional, el sínodo diocesano de 1917 y su puesta en práctica. El capítulo quinto presenta el trabajo parroquial y misional en Aguada, y en Santurce, y sus métodos apostólicos en escuelas, con músicas, revistas, etc. Se pregunta finalmente en qué grado contribuyeron a la americanización del pueblo.

Un acertado epílogo resume en quince conclusiones el contenido principal del libro. Siguen en anexos unos documentos, especialmente referidos a destacados misioneros, como Arancibia, Gorostiza, Torner. Ocho páginas ofrecen fotos de iglesias, de comunidades y de los principales agustinos que trabajaron en Puerto Rico.

BARRIO GOZALO, MAXIMILIANO, *El Clero en la España Moderna*, Estudios, CSIC, Cajasur, Córdoba 2010, 507 p. ISBN 978-84-7959-709-2.

El autor estructura su investigación en tres partes; la primera estudia los aspectos generales, las otras dos se ocupan del clero secular y regular.

En la primera parte describe los cambios de la organización eclesiástica en ese período, la evolución de la población eclesiástica y las rentas del clero. Se detiene luego en el sistema beneficial, y los modos de acceder a los beneficios, origen de muchos abusos, que no consiguió corregir el concilio de Trento y perduró hasta el concordato de 1753.

En la parte segunda estudia el clero secular, parroquial, capitular y obispos; estos dos constituyen el alto clero. Indica los requisitos para ingresar en el estado clerical, que es un *cursus bonorum*, describe su perfil sociológico y nivel cultural del clero bajo, su forma de vida y aceptación del modelo tridentino, y la situación económica de los beneficios curados y de los simples servideros y capellanías. Analiza luego la composición de los cabildos y su organización jerárquica, la forma de provisión de sus miembros y sus abusos; muestra que las dignidades y canonjías están muy acaparadas por la nobleza y oligarquía urbana, mientras que las "raciones" están al alcance de campesinos acomodados y artesanos; los canónigos no tienen demasiadas obligaciones, y gozan de buena autonomía y posibilidades de esquivar las leyes. Presta luego atención a sus rentas.

Los obispos controlan la vida religiosa de sus ciudadanos y les imbuyen el respeto a las autoridades; su prestigio moral va acompañado de gran poder económico. Analiza el autor los criterios de selección y la mecánica de los nombramientos, su procedencia demográfica, social y cultural, y los niveles de renta y tenor de vida.

En la parte tercera estudia el autor en primer lugar a los religiosos; analiza primero la situación de las distintas familias religiosas, las reformas que

se realizan en ellas y las nuevas órdenes que se implantan; examina luego su evolución numérica y las causas de su aumento hasta mitad del setecientos y su disminución posterior. Cada orden se muestra como un grupo coherente, pero no faltan choques con otros grupos y dentro de la orden por el control del poder. Los conventos monacales y los colegios de jesuitas son los mejor dotados económicamente. En tiempos de Carlos III se inicia la reducción de sus miembros hasta llegar a la exclaustración y supresiones en 1836.

Inicia el estudio sobre las órdenes religiosas femeninas con los esfuerzos que se hacen para su reforma desde el reinado de los Reyes Católicos hasta que el concilio de Trento y los decretos pontificios imponen una rigurosa clausura y reduce los vínculos familiares y afectivos. Florecen los conventos de descalzas, pero menos que los conventos masculinos por causa de la dote que había que aportar. Describe la vida conventual y su base económica, y concluye con la incidencia que tuvieron los decretos de exclaustración, y los que prohibían recibir novicias y favorecían la secularización.

Es muy grande la cantidad de datos que ofrece esta investigación, fundada en una amplia bibliografía, de fuentes y estudios, que encontramos al final del volumen.

Buchschätze des Mittelalters. Fosrchungsrückblicke - Forschungsperpektiven, KLAUS GEREON BEUKERS,CHRISTOPH JOBST und STEFANIE WESTPHAL (Hg.), Schnell + Steiner, Regensburg 2011, 311 p. ISBN 978-3-7954-2444-2.

Se editan en este elegante y sobrio volumen diecinueve aportaciones al Coloquio del Instituto de Historia del Arte de la Universidad Christian-Albert de Kiel, celebrado en los días 24 a 26 de abril de 2009.

Los dos primeros estudios, el de Anton von Euw, *Del espíritu y arte de la antigua Irlanda. El libro de Kells y el Codex Lindesfarnensis*, y el de Babett Tewes, *Reflexiones sobre el manuscrito (ms. B 62) de Justo de Urgel sobre el Cantar de los Cantares en la Biblioteca Vallicelliana de Roma*, tratan de la ilustración de manuscritos del primer medioevo. Los dos siguientes estudian manuscritos del área alemana: Berit H. Gaas, *Miniaturas del Sacramentario Inv. Nr. 469 (olim Ms. 153) en el tesoro de la catedral de Halber* y Heinrich Dormeier, *Ilustraciones en libro y ambiente histórico en el Sacramentario del Obispo Warmund de Ivrea (hacia el año 1000)*. Del siglo XI son las pinturas que analizan en amplios artículos Rainer Kahsnitz *Inusitadas escenas en el Evangeliario Liuthar de Aachen* y Thomas Labusiak *¡Que tu misericordia nos mire! Enrique III y la abadía real de Echternach*. De ilustraciones en libros del siglo XII tratan los estudios de Ulrike Bauer-Eberhardt, *Tipología del evangelio concordado de Zacarías Chrysopolitano*, de Christoph Winterer, *Tradición y novedad de imágenes en los manuscritos románicos del Comentario al Apocalipsis de Rupert de Deutz*, y de Andrés Worm, *La representación escatológica: Ascensión y juicio universal en el Evangeliario del claustro de las benedictinas de Lippolberg*.

Breve es el artículo de Fabrizio Crivello, *En la sombra de Arthur Haseloff* sobre Adalbert Graf zu Erbach-Fürstenau y su investigaciones sobre la historia del arte. Beate Braun-Niehr estudia las *Ilustraciones de libros en Magdeburgo en el siglo XIII*; Christoph Eggenberger, estudia las ilustraciones de *El Salterio Rheinauer* de la biblioteca central de Zürich, y Harald Wolter-von dem Knesebeck las del *Evangeliario Mainzer en Aschaffenburg*.

Siguen tres estudios sobre ilustraciones en manuscritos jurídicos; los de Susanne Wittkind, *Ego Petrus Sangriz rex donationem confirmo*, sobre las

formas de autorización en manuscritos del norte de España, de Stefanie Westphal, *Manuscritos jurídicos ilustrados de los siglos XIII y XIV en Bamberg*, y de Robbert Gibbs, *Vat. lat. 1388. Una nueva copia de las Decretales de Gregorio IX*. Al siglo XIV se refieren los estudios de Anette Creutzburg, *Representación de la inspiración divina en la pintura napolitana,* de Kark-Georg Pfändtner, *El gran Puzzle, fragmentos de manuscritos ilustrados*, y de Hans-Walter Stork, *Sobre el manuscrito ilustrado de Bolonia, el modo de orar de Santo Domingo*.

En cada artículo se reproducen los documentos que son objeto del estudio; muchos de ellos son reproducciones de excelente brillantez y colorido, y a veces ocupan la pagina entera del gran formato del libro.

Es un volumen más de la muy valiosa colección de libros artísticos de la benemérita editorial a la que ya se han dedicado los mejores y más que merecidos elogios en anteriores volúmenes de esta revista.

Campbell-Johnston, Michael, *Just faith. A Jesuit striving for social justice*, Oxford, The Way, 2010, 110 p. ISBN: 978-0-904717-36-4

Lo primero que cabe decir de este libro es que se lee con sumo gusto. Su autor ofrece el relato autobiográfico de 40 años de su vida apostólica como jesuita (1964-2004), con un capítulo introductorio sobre los años que precedieron desde su nacimiento en 1931. En esos cuarenta años han alternado en la vida de M. Campbell-Johnston actividades muy diferentes: comenzó poniendo en marcha un centro social en la capital de la Guayana Británica (Georgetown), después de unos meses en Barbados (1964-1975); fue llamado luego por el P. Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús, para dirigir el Secretariado de Apostolado Social desde Roma (1976-1984), y bajo su impulso fue puesto en marcha el Servicio Jesuita de Refugiados; continuó en El Salvador, donde creó el Servicio Jesuita de Refugiados que se ocupó de atender a los desplazados por la guerra civil de aquel pequeño país (1984-1987); fue nombrado luego Provincial de los jesuitas británicos, lo que supuso un cambio tan brusco como radical en la orientación de su vida (1987-1993); cumplido este sexenio volvió a El Salvador, donde, concluida ya la guerra civil, trabajó en el desarrollo local de las pequeñas comunidades (1993-2002); fue destinado finalmente de nuevo a Barbados para dirigir una casa de retiros y actuar como párroco (2002-2004).

A lo largo de estos años Campbell-Johnston acostumbraba a escribir una carta anual en la que relataba los principales acontecimientos vividos en esos meses, y que enviaba a un círculo amplio de personas cercanas a él. Fue intención de algunas de estas personas publicar las 40 cartas. El proyecto se desechó por las dimensiones que hubieran resultado. Entonces se convenció al autor para que él mismo compusiera una autobiografía con los materiales recogidos en las cartas. Ese es el origen de esta obra, que tiene un indudable valor testimonial.

Sus páginas nos revelan ante todo a un hombre siempre movido por la opción preferencial por los pobres: ese ha sido el móvil continuo de toda su actividad, en cualquiera de los lugares en que ha vivido y trabajado. Pero además estamos ante un testimonio de disponibilidad: siempre dispuesto a desarrollar esa misión en el puesto que se le asignara, aunque esto supusiera cortes radicales en su vida. Por último la obra nos trasmite un testimonio de esperanza, pero una esperanza amasada en una vida entre los más pobres para hacer ayudar a estos a desarrollar todas sus potencialidades. Ildefonso Camacho

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE, *La II República y la guerra civil en el Archivo Secreto Vaticano, I-1. Documentos del año 1931 (Febrero-Julio),* BAC, Madrid 2011, XXVI + 678 p. ISBN 978-84-220-1533-8.

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE, *La II República y la guerra civil en el Archivo Secreto Vaticano, I-2. Documentosdel año 1931 (Agosto-Diciembre),* BAC, Madrid 2011, 814 p. ISBN 978-84-220-1534-5.

Excelente aportación a la historiografía, con enriquecimiento de la historia de la Iglesia Católica en España,como de la propia historia de España. Esta obra está prevista con dos volúmenes más, quecompletarían la documentación que se aporta hasta llegar a Marzo de 1939, quedando pendiente (por obras de catalogación) el poder completarla con la documentación correspondiente al pontificado de Pío XII, entre Marzo de 1939 y Octubre de 1958. Ya en la propia presentación de la obra se ofrecen datosaltamente orientadores para el mejor aprovechamiento de la documentación que se ofrece. La diversidad de su procedencia, así como el ámbito en el que cada uno de ellos ha visto la luz, necesitaban de esta orientación del editor. Así mismo su introducción al volumen I (los dos primeros tomos) nos deja en el umbral de los acontecimientos, para poder juzgar luego por nosotros mismos los diversos eventos de una época tan turbulenta, a la luz de los documentos originales que se nos ofrecen. Este sencillo servicio de introducción, para el que hay que tener una madurez histórica sobradamente demostrada por Vicente Cárcel Ortí, viene seguido de un conjunto de documentos, cuya búsqueda transcripción y clasificación, suponen un total innumerable de horas de archivo y de trabajo solitario, para dar a luz una obra que quedará como punto de referencia ineludible para los historiadores interesados por la historia de estos años tan llenos de complicaciones políticas y religiosas. A. Navas

Cathédrale et pèlerinage aux époques médiévale et moderne, sous la direction de CATHERINE VINCENT et de JACQUES PYCKE, Bibliothèque de la revue d'Histoire Ecclésiastique, Fascicule 92, Louvain-la-Neuve 2010. ISBN D/2010/6438/01.

Como indica la *Introducción* de Catherine Vincent, resulta curiosa la asociación de catedral y peregrinación, un lugar de culto solemne y símbolo del poder episcopal y una caminata del creyente hacia un lugar espiritual. Pero las catedrales guardan tesoros de reliquias que atraen al peregrino; también lo atraen a la catedral el culto mariano, el eucarístico, el de los obispos locales y otros santos. Los trabajos recogidos en este volumen informan sobre la época del año de las peregrinaciones, las catedrales de Francia, y más en concreto, su coro, cripta o capilla, término de la peregrinación, el ceremonial y procesiones, las imágenes, etc., que conforman este fenómeno de la peregrinación espiritual.

Los dieciséis estudios de este volumen que investigan estos temas son los siguientes: Mireille Vincent-Cassy, *Peregrinación y procesión al fin de la edad media: el ejemplo parisino*; Jacques Pycke. *La peregrinación a la Iglesia-Madre del siglo 13º al 15º; El testimonio de la catedral de Tournai en las fronteras del reino de Francia*; Philippe Martin, *Territorios procesionales en Toul en los siglos 17º y 18º*; Christian Sapin, *Las criptas de las catedrales: ¿elección o necesidad?*; Dany Sabdron, *Una sabia puesta en escena de las reliquias: La arquitectura y la decoración monumental de Notre-Dame de París en la segunda mitad del siglo 13º*; Mathieu Lours, *Catedrales, reliquias y peregrinaciones: La prueba de la modernidad*; Bruno Maes, *La catedral de Notre-Dame de Puy:*

una peregrinación en la frontera de la catolicidad (siglos 16º-17º); Laurent Duornecker, *Cabeza de la Iglesia diocesana y jefe del santo patrón. La peregrinación a San Mamés de Landres al fin de la edad media*; Vincent Tabbagh, *Espacios, objetos y manifestaciones del atractivo de los fieles en las catedrales de Rouen y de Sens al fin de la edad media*; Monique Maillard-Luypaert, *De una «imagen de Notre-Dame» a la otra. Génesis y orígenes de la devoción a Notre-Dame de Grâce de Cambrai en el siglo 15º*; Jean-Michel Matz, *Santos obispos y nuevas peregrinaciones a catedrales en Francia (siglos 15º y 16º)*; Marie-Hélene Colin, *Catedrales y santos fundadores. Ejemplos de Lorena*; Franck Collard, *La Virgen de Reims, gloria de la Iglesia y orgullo de la ciudad*; Pierrette Paravy, *Dos metrópolis del Delfinado, hogares de peregrinación al fin de la edad media*; Panayota Volti, *Caminos paralelos: peregrinaciones diocesanas y caminatas sagradas mendicantes en Francia septentrional al fin de le edad media*; Franck Thénard- Duvivier, *Imágenes y culto de los santos obispos. Catedral de Rouen y abadía Saint-Ouen: una concurrencia asimétrica en el siglo 14º.*

André Vauchez, en la *Conclusión* nos ofrece una síntesis de todas estas investigaciones.

Chaillot, Christine, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte e éthiopienne,* Cerf, Paris 2011, 470 p. ISBN 978-2-204-08979-1.

La autora se ha interesado por los ortodoxos orientales de las tradiciones siríaca, armenia, copta y etiópica, por constituir testimonios vivientes de un cristianismo muy antiguo. En cada caso resalta algo que le ha llamado la atención de manera particular: en los sirios ortodoxos, que siguen hablando una lengua cercana al arameo que habló Jesucristo; en los armenios ortodoxos, que fueron los primeros que fundaron un estado-reino cristiano a comienzos del siglo IV; en los coptos ortodoxos, que extendieron el cristianismo en Egipto desde los tiempos del evangelista san Marcos; en los ortodoxos etiópicos, que han estado unidos a la Iglesia Copta hasta mediados del siglo XX, el haber cristianizado su zona de influencia desde el siglo IV. Se dejan de lado a propósito a los que podríamos llamar ortodoxos occidentales, o sea a las iglesias separadas de Roma en el siglo XI, para concentrarse en los ortodoxos orientales, ya citados. Se parte del hecho de que hay suficientes estudios a propósito de la historia o el arte de los ortodoxos orientales pero al mismo tiempo se constata la escasez de estudios sobre la espiritualidad de estas iglesias. En cuestiones como la datación, no se puede tener gran precisión, ya que los expertos tienen grandes divergencias entre sí en este campo. En este punto se pide comprensión al lector. Al no dominar las lenguas locales, la autora se ha servido de intérpretes para poder dialogar con las comunidades concretas, con vistas a alcanzar (en la medida de lo posible) un conocimiento de primera mano de la realidad de dichas iglesias. Con todo, la propia autora nos advierte que con este libro no ha pretendido dar una idea exhaustiva de la espiritualidad de los ortodoxos orientales, sino solamente una introducción a un tema tan amplio como éste. Eso sí, ha intentado por todos los medios proporcionar descripciones vivas y fieles de la realidad que ha conocido en su contacto con las comunidades. Entre los aspectos que ha examinado explícitamente están: la historia, la vida litúrgica, la espiritualidad, la vida monástica, la inculturación, la diáspora, la lengua, la literatura, los estudios sobre la tradición lingüística, las misiones. En conjunto

el libro nos abre al mundo de los ortodoxos orientales, posiblemente como dice la propia autora, en régimen de introducción. Pero una introducción asentada sobre bases firmes y que puede mover a sumergirse más a fondo en este sector tan apasionante del mundo cristiano. A. Navas

CHRISTOPHE, PAUL, *La elección de obispos en la Iglesia latina durante el primer milenio*, Glosas 49, Editorial San Esteban, Salamanca 2011, 211 p. ISBN 978-84-8260-256-1.

Un extenso conocimiento de la historia del cristianismo en el primer milenio permite al autor seguir en diez capítulos la evolución del proceso de la elección de los obispos en esa época. En un capítulo final, *Perspectivas*, resume su investigación, apunta datos del segundo milenio, e insinúa un posible mejor futuro.

En esas últimas páginas leemos: «Desde finales del siglo IV los relatos de las elecciones episcopales y los cánones que las regulan ponen ante nuestros ojos, en verdad, no ya un modo cualquiera de reclutamiento, sino una realidad eclesiológica profundamente vivida en la elección de obispos, una realidad que además refleja una perfecta coherencia. La elección de un obispo por el clero y el pueblo unánime representa el juicio de Dios mismo, hasta el punto que el elegido no puede negarse, aunque tenga buenas razones para hacerlo» (pág. 168). «La elección de un obispo por el clero y el pueblo aparece como una auténtica tradición, profundamente arraigada en la vida de la Iglesia» (pág. 172). «A veces en el curso de los siglos decayó el vigor de las elecciones episcopales, pero no fue por razones de fondo sino por especiales circunstancias. [...] Pero en esos tiempos difíciles siempre hubo teólogos que recordaron a tiempo y destiempo la tradición de las elecciones, y obispos dispuestos a imponerla en cánones conciliares. A lo largo del tiempo los textos nos permiten entrever la constitución de una especie de jerarquía entre los electores. Al principio se trata únicamente del pueblo en el que se inserta el clero. Progresivamente el clero pasa a ocupar el primer puesto; más tarde el papel esencial parece corresponder al metropolitano y a los obispos co-provinciales. Entre los laicos las personalidades especialmente destacadas van a contar más que el pueblo. [...] Esta evolución se constata a medida que la comunidad cristiana va aumentando. Cada vez es más difícil reunir las gentes de la ciudad con las del campo. [...] Pero, cuando el papel del pueblo está en peligro de desaparecer, voces autorizadas demandan, con fórmulas bien cinceladas, que se repiten como un estribillo a lo largo de este milenio, que se restaure la tradición de las elecciones» (pág. 173).

En el segundo milenio, el *Decretum* de Graciano, dist. 62, propugna que «Electio clericorum est, consensus plebis». Este *Decretum* ejerció gran influencia en el derecho de elección de los obispos. «El cuerpo electoral se contrae cada vez más a partir del siglo XII hasta el punto que no solamente los laicos, sino también la mayor parte del clero diocesano se ve excluido de toda participación» (pág, 176). «Las consecuencias de los desórdenes y agitaciones de la historia del segundo milenio y de la definitiva centralización romana cristalizaron en esta frase del Código de 1917, que parecía anular la tradición del primer milenio: "Los obispos son nombrados libremente por el Romano Pontífice"». «El influjo del Vaticano II puede percibirse en el Código de1983. El canon 377 § 1 repite la regla de 1917, pero añadiendo que el Pontífice confirma aquellos que han sido elegidos legítimamente» (pág. 178).

Y concluye el autor: «La época actual, cuando la separación de Iglesia y Estado existe en Derecho, o al menos en la mentalidad contemporánea de la mayoría de las naciones de Occidente, ofrece, sin duda, las mejores condiciones para un restablecimiento de la elección de obispos por el clero y el pueblo, tradición milenaria que nadie ha podido negar jamás. Un cuerpo electoral que comprenda los miembros del *presbyterium* y de los laicos, procediendo a una elección bajo la presidencia del metropolitano y con la aprobación del Papa, no parece una utopía. No faltan cristianos que la desean y reclaman, pues "la participación de las Iglesias en la elección de sus obispos es una exigencia profundamente católica, si este término significa plenitud, equilibrio y respeto de la tradición"» (pág. 178s.).

Coello de la Rosa, Alexandre, *El pregonero de Dios. Diego Martínez Sj, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)*, Universidad de Valladolid, Serie Historia y Sociedad nº 144, 2010, 313 p. ISBN 978- 84-8448-560-5,

En colaboración con el ayuntamiento de Ribera del Fresno (Badajoz), villa natal del jesuita Diego Martínez, se publica esta amplia biografía suya; consta de una introducción y ocho capítulos.

El primero analiza las circunstancias político-religiosas en las cuales Diego Martínez entró en la Compañía de Jesús. El segundo capítulo se centra en la adaptación de los jesuitas a la geografía y estructuras políticas y eclesiásticas del Virreinato peruano (1571-1576); el estudiante Diego llegó con la primera expedición de jesuitas al puerto del Callao. El tercer capítulo subraya la figura del provincial José de Acosta y sus planes misioneros (1577-1586). El capítulo cuarto analiza las actividades misionales de los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra y las campañas militares que se realizaron contra algunas tribus indígenas en los espacios fronterizos (1587-1599). El capítulo quinto repasa algunas actividades políticas, económicas y educativas de los jesuitas en Charcas, especialmente las de Diego Martínez (1600-1605). El sexto capítulo narra las alianza de los jesuitas y los nobles incas del Cuzco; destacan las cofradías, congregaciones marianas y fiestas religiosas (1606-1611). El séptimo capítulo estudia la figura de Diego Martínez como místico, maestro espiritual y reformador de los conventos de religiosas en Lima (1611-1626). El último capítulo narra los pasos que se han dado en el reconocimiento de la santidad de Diego Martínez.

Como apéndices documentales se transcribe las *Vidas* escritas por Juan Eusebio Nierenberg y por Alonso de Andrade, la fórmula de su profesión de cuatro votos (se hubieran evitado los errores de transcripción consultando la fórmula en las Constituciones de la Compañía de Jesús), la relación de testigos en el proceso informativo sobre sus virtudes heroicas, 1627-1631, cartas de Diego Martínez dirigidas a la Virgen (1610), y otras cartas suyas al provincial desde las misiones (1611), y el memorial de Alonso Messia a Urbano VIII (1632). Treinta y una páginas de bibliografía cierran el volumen.

De Haro Serrano, Rafael, *El afán de cada día. Cartas familiares del beato Manuel Medina Olmos, obispo de Guadix*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010, 287 p. ISBN 978-84-220-188-1.

Se publican en este libro 228 cartas familiares, escritas por el Beato Manuel Medina Olmo, obispo de Guadix; son cartas familiares todas, no solo las

escritas a miembros de su familia, porque casi todas están redactadas con un lenguaje sencillo, y con su espontaneidad reflejan mejor que sus otras cartas los rasgos de su personalidad.

Los tres primeros capítulos son introductorios. El primero aporta abundantes datos biográficos sobre *Los corresponsales del obispo*, concretamente, las religiosas Angustias de la Visitación, Magdalena Martín Baena y Rosario Gómez Cobo, y el jesuita el Hº Antonio Navas. Añade también datos sobre su hermano, el P. Antonio Medina, que fue provincial de los jesuitas en Madrid. El segundo capítulo, *Una correspondencia articulada*, propone seis características de su espiritualidad reflejada en las cartas, y el tercero, *Formas del epistolario*, pondera las cualidades estilísticas, la concisión y el papel en el que escribía las cartas.

Las cartas se recogen en los capítulos cuarto al doce, y responden a épocas de su vida determinadas por sus circunstancias personales, eclesiales o políticas. Cada capítulo comienza con datos históricos de los años sucesivos, 1869 a 1936; las cartas se intercalan después del año correspondiente; por ello comienzan a aparecer en el año 1897. Además de 101 cartas a Angustias, 27 a Magdalena, 15 a Rosario, y 61 a Antonio Navas, se transcriben también 24 cartas varias dirigidas a eclesiásticos, etc. En anexos encontramos otras cartas sin fecha conocida, o de otras personas con referencia a él. Abundantes notas a pie de página completan la información sobre personas y sucesos que aparecen en las cartas. La bibliografía permite conformar el contexto de su vida y escritos.

Dictionnaire des Éveques de France au XX siècle, Direction DOMINIQUE-MARIE DAUZET et FRÉDÉRIC LE MOIGNE, Cerf, Paris 2001, 843 p. ISBN 978-2-204-09041-4.

Ciento seis colaboradores durante cuatro años de trabajo de contribuido a la redacción de este gran diccionario de obispos y de la estructura eclesiástica de Francia desde 1905 a 2008. Son 695 las notas biográficas que se aportan de otros tantos obispos franceses en ese período. De cada uno se dan las fechas fundamentales de su vida, se esboza una biografía en la que se destaca su actividad episcopal, se citan sus publicaciones en caso de tenerlas, y las fuentes y estudios sobre los que se ha basado el artículo. En páginas intermedias de esas biografías encontramos 99 fotografías de obispos y sus actividades de los años 1900, en los de la guerra de 1914, el cuerpo episcopal de los años 1920, de la nueva generación de obispos después de la condenación de L'Action française 1926, escenas de los años 1930, del tiempo de la ocupación y segunda guerra mundial, de los últimos años 1940 y del decenio 1950, del Vaticano II y postconcilio, del pontificado de Juan Pablo II, fotos de residencias episcopales, y de algunos obispos misioneros.

Como anexos se ofrecen las diversas agrupaciones de las diócesis en estos años y sus mapas, lista de nombres de diócesis antiguas que han reclamado poder añadir al de la suya algunos obispos, lista de obispos diocesanos y auxiliares de cada diócesis, lista de obispos por orden de la fecha de su nombramiento, y por lugar de su nacimiento, y lista de sus recorridos por sucesivas diócesis. Otros anexos tratan del nombramiento y funcionamiento del episcopado francés, informan sobre los cardenales franceses de los años 1905-2007, sobre los obispos franceses en la Sede Vaticana y en su diplomacia, los nuncios apostólicos en París, de los embajadores de Francia ante el Vaticano, de los obispos franceses misioneros con cargos en el extranjero. Sigue un glosario y la bibliografía general.

Tenemos, pues, en este diccionario una información segura y comprobada, y diversidad de puntos de vista ofrecida por destacados especialistas de la historia religiosa francesa contemporánea; y unos ricos anexos que facilitan la investigación de un tema especial. Es, sin duda, un instrumento de trabajo y de documentación de extraordinario valor.

DOLZ, MICHELE, *El Niño Jesús. Historia e imagen de la devoción del Niño Divino,* Almuzara 2010, 241 p. ISBN 978-84-92924-54-7.

Aunque el sautor publicó este libro en italiano, en 2001, ahora presenta esta nueva edición en español, totalmente reelaborada y actualizada, con especial atención a la historia, arte y devoción del Niño Jesús en España y Latinoamérica.

De los once capítulos de su libro el autor dedica los nueve primeros, cuatro quintas partes del texto, a la historia de la devoción, y los dos últimos capítulos a las razones teológicas y a la historia de la iconografía.

El primer capítulo, introductorio, presenta al Niño Jesús de Praga, de origen español, al de Araceli y de Cebú, y destaca la devoción al Niño Jesús en la ciudad de Sevilla. En los capítulos siguientes expone diversas etapas de la historia de la devoción; en el segundo, sus raíces en los Padres de la Iglesia, en Belén, en Santa María la Mayor de Roma, y el influjo de los evangelios apócrifos; en el tercer capítulo presenta la devoción en el siglo XII en San Bernardo y cistercienses; en el cuarto trata del movimiento franciscano, en Clara, Francisco, Antonio de Padua, Lull, y otros santos y poetas; el quinto informa sobre meditaciones, visiones y tradiciones, entre otras las de Brígida, Gerson, y la devoción popular; el sexto capítulo analiza esta devoción en la escuela carmelitana, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Francisco del Niño Jesús, y su expansión por el mundo; el séptimo capítulo aporta datos sobre esta devoción en la Francia del siglo XVII, Berulle, Juan Eudes, Madame Guyon, Fenelon, y otros muchos devotos; el octavo capítulo se ocupa de la época barroca, Alfonso Mª Liguori, Juan B. de la Salle, Rosa de Lima; y el noveno presenta los rasgos de esta devoción en figuras destacadas de nuestro tiempo.

El décimo capítulo examina las razones teológicas de esta devoción, la imagen, la contemplación, la realeza del Niño Jesús, y las revelaciones y visiones y su valor; el último capítulo ofrece la historia de la iconografía, en las diversas etapas y siglos, desde el XIV hasta nuestros días.

Dieciséis páginas centrales reproducen en color las más veneradas imágenes del Niño Jesús citadas en el texto.

DUNOYER, PIERRE, *Histoire du Catholicisme au Japon 1543-1945,* Éditions du Cerf, Paris 2011, 379 p. ISBN978-2-204-09380-4.

La increíble historia de los cristianos en el Japón está bien reflejada en este libro, que es el primero en lengua francesa en abordar este asunto en su totalidad. El autor se vio motivado y, posteriormente, se ha inspirado en los historiadores cristianos japoneses de nuestro tiempo. Ha evitado a propósito la excesiva profusión de notas a pie de página, con lo que favorece la lectura, dejando para el final una selecta bibliografía, a través de la cual poder ampliar conocimientos sobre el tema quienquiera que se interese por él. Un acierto ha sido el de citar los lugares de referencia con el nombre actual con que son conocidos, ya que dichos lugares, según la costumbre japonesa, han ido incor-

porando distintas denominaciones, correspondientes a los distintos acontecimientos que tuvieron lugar en ellos. Como iniciación a los estudios más profundos sobre todo lo que supuso la evangelización en el Japón, desde el siglo XVI hasta nuestros días, este estudio constituye una guía sólida, narrada con gran fluidez y con gran acierto a la hora de relacionar tanto los acontecimientos como los personajes, con lo cual el lector no pierde en ningún momento el hilo de la historia que se narra. Todas las vicisitudes por las que pasó la comunidad católica del Japón pueden conocerse aquí en su esencia y con una buena fundamentación histórica. Me parece de un especial interés, por su novedad, la evolución de la vivencia católica a partir de la época Meiji, hasta llegar a identificarse casi con el nacionalismo, como reacción normal de una comunidad tan salvajemente perseguida que quería ser reconocida como amante de su tierra. También es de subrayar el reconocimiento posterior de la jerarquía japonesa de las atrocidades cometidas por el ejército de su país durante la segunda guerra mundial. Reconocimiento que en ningún momento ha sido desmentido por las autoridades de la nación, que hoy tienen al cristianismo como una de las referencias éticas importantes para el país. Además de la bibliografía ya citada el volumen se cierra con una cronología de los principales eventos de estos cinco siglos y una índice de nombres propios, muy útil para localizar en el texto a cualquiera de los personajes que aparecen en él. No hay que olvidar el valor testimonial de esta historia de la comunidad católica del Japón y de su comportamiento heroico a lo largo de cuatro largos siglos, ya que es posible que no se haya dado en toda la historia un caso tan increíble de persecución, contrarrestado con tan alto número de mártires que defendieron y mantuvieron heroicamente su fe. A. Navas

EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica [I]. Libros I-VI,* BAC 697, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 335 p. ISBN 978-84-220-1498-0.

En su Introducción general Jesús-Mª Nieto Ibáñez, autor también de la traducción y notas de los libros IV-VI (de la traducción y notas de los libros I-III es autor Vicente Bécares Botas), nos informa de la vida y época de Eusebio de Cesarea y nos presenta la multitud de sus escritos, sus obras exegéticas y teológicas, las de carácter histórico, apologéticas, panegíricas en honor de Constantino, y bíblicas. Insiste luego en las características de su teología y analiza la *Praeparatio evangelica*, su datación, su finalidad apologética y exhortativa, las fuentes y citas de autores paganos, y con detalle el contenido, la composición y plan de los quince capítulos de la obra. Culmina esta introducción con la indicación del título de cada uno de los capítulos de los quince libros, y la indicación de los manuscritos, ediciones y traducciones de la obra. Todavía antes del texto encontramos la bibliografía, las ediciones y traducciones de ésta y de las otras obras de Eusebio de Cesarea, estudios generales sobre la literatura apologética cristianas y su tiempo, sobre el autor de esta obra, y la bibliografía más específica sobre la obra misma.

Es la primera traducción española de esta *Preparación evangélica*; los traductores siguen el texto griego de las *Sources chrétienes*, aunque en las notas se indican las lecturas divergentes por las que han optado los traductores.

El mismo Eusebio, al comienzo de este libro, indica que es una preparación para la *Demonstratio evangelica*.

GATZ, E., *Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts,* Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2011, 396 p. ISBN 978-3-7954-2431-2.

Si se tiene en cuenta el gran número de pastores de almas existente, llama la atención la escasez de estudios que traten la historia de este colectivo. En Alemania hay estudios sobre pastores evangélicos pero no los hay sobre párrocos católicos (a pesar de que su impacto social no es menor), siendo así que en Francia sí se dan este tipo de estudios. El autor supone que, al menos en parte, esto se debe al escaso interés por las ciencias sociales en el seno de la Iglesia católica alemana, aunque también puede influir el hecho de que hasta hace poco tiempo la Iglesia católica alemana no se había cuestionado prácticamente nada a propósito de la realidad y la función de sus pastores. También puede servir como explicación el que los sacerdotes católicos provienen de todos los estratos de la sociedad alemana, lo que asegura un engranaje normal con la sociedad en la que viven. Esto lleva a la conclusión de que no puede esperarse que exista una especie de grupo social específico en el que clasificar a los miembros del clero católico. A esto hay que añadir que, en el momento del fallecimiento, si se trata de un pastor evangélico, se hacen presentes su esposa, sus hijos, los miembros de ambas familias, además de la comunidad cristiana a la que pertenecía. Salvo este último punto, todo lo demás no existe normalmente cuando se produce el fallecimiento de un sacerdote católico, como producto de su celibato. El estudio contenido en este volumen abarca el tiempo que media entre la Ilustración tardía y el Concilio Vaticano II. La documentación correspondiente y posterior al concilio es todavía escasa. No obstante, el cambio producido en estos últimos años en la Iglesia católica constituye un auténtico fenómeno digno de ser estudiado. En cualquier caso, la vida de los sacerdotes que aparecen en nuestro estudio tiene poco que ver, en muchas ocasiones, con lo que cabría esperar de las normas de vida que les afectan, por la imprevisibilidad y creatividad del sujeto humano. En concreto hay que tomar con especial cautela las aportaciones de algunos sacerdotes romanos que, más que con la realidad, tienen que ver a menudo con una elaboración literaria propia. En este libro se estudia el sacerdocio católico en Alemania, aunque hay también algunos complementos procedentes de Austria y Suiza. Estos sacerdotes raramente escriben sobre ellos mismos, entre otras razones porque su cercanía pastoral a su pueblo los hace utilizar un tipo de lenguaje dialectal, con el que no suelen alcanzar una calidad literaria básica. Existen notables excepciones pero no es lo más corriente. En períodos de persecución, como el de la Kulturkampf, los documentos escritos son más numerosos y contienen siempre una referencia directa al cuidado pastoral. En todo caso hay que tener en cuenta que los temas de los documentos que se nos conservan varían sensiblemente, dependiendo de las circunstancias en que fueron redactados. Por citar tan sólo algún ejemplo, en nuestros días ha descendido notablemente la producción escrita sacerdotal en terrenos como el de la política o el de la ciencia. Dicho todo esto, el volumen contiene una relación inmensa de nombres de sacerdotes católicos alemanes, agrupados en capítulos temáticos. Ni que decir tiene que la aportación de fuentes y bibliografía es de una gran valía, sobre todo para quien desee ampliar conocimientos sobre el tema. A. Navas

GONZÁLEZ GULLÓN, JOSÉ LUIS, *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936,* Colección Espíritu Norte, Monte Carmelo, Burgos 2011, 483 p. ISBN 978-84-8353-356-7.

El autor responde a las preguntas de qué hizo el grupo social del clero para merecer una persecución tan feroz, quiénes lo amaron y quiénes lo odiaron, qué influencia tuvo en la república, y ante todo, quiénes eran.

Para ello en un primer capítulo, *Un grupo sociocultural*, analiza con detalle muchos aspectos del clero, como son la población sacerdotal, su formación y espiritualidad, la autoridad jerárquica que lo regía, las relaciones con esa autoridad, la promoción sacerdotal, su asociacionismo, sus redes de amistades, sus ingresos y gastos, y su nivel de vida. Son datos estadísticos, unidos a otros de personas concretas, que amenizan la lectura.

En el segundo capítulo, *Presencia y acción en la sociedad*, presenta a modo introductorio, la geografía del Madrid republicano, la presencia institucional y pastoral del clero madrileño y su habitación y residencia, y desciende luego a datos concretos sobre la labor pastoral ordinaria, la enseñanza, publicaciones y medios de comunicación, y la Acción Católica, acción social y dirección de obras católicas.

Como augura el autor, «debido a los temas tratados, pienso que la lectura de los capítulos 3 y 4 resulta más amena e incluso sorprendente en ocasiones». En efecto, en el capítulo tercero, *Pensamiento y vida política,* expone la visión de la República a la luz de las leyes sobre el clero, el posicionamiento y las filiaciones políticas del clero, y los pocos casos de los sacerdotes diputados en las cortes.

Y en el capítulo cuarto, *El anticlericalismo en la calle*, narra los dolorosos sucesos acontecidos en los días de la proclamación de la república y de la quema de conventos, abril y mayo 1931, el testimonio arriesgado que se exigió al clero obligándolo a vestir sotana y llevar tonsura, las vicisitudes de los jesuitas "clandestinos", el escaso eco de la "sanjurjada" del 10 agosto 1932 en Madrid, la revolución de octubre de 1934, y por fin la caída en el abismo de la represión revolucionaria en 1936, aportando muchos y muy valiosos datos de agresiones y vejaciones sufridas por el clero y religiosos en esos tristes días.

Es muy abundante la bibliografía, utilizada y citada; como anexos publica el autor once cuadros explicativos de los datos manejados en el texto.

GUIDUCCI, PIER LUIGI, *L'identità affermata. Storia della Chiesa medievale*, LAS Roma 2010, 755 p. ISBN 978-88-213-0764-5.

El autor, presentando la historia de la Iglesia medieval desde la invasión de los bárbaros hasta el renacimiento, muestra que la ciencia moderna tiene sus raíces en el mundo medieval, y que la vida eclesial misma ha recibido una aportación altísima en el plano espiritual, religioso y cultural por parte de las figuras universales de la época, como son Francisco de Asís y Tomás de Aquino.

En ocho partes y treinta y tres capítulos estructura el autor su voluminoso libro. El primer capítulo expone aspectos introductorio del medioevo. La parte primera, *Desde la invasión de los bárbaros a la España islámica*, trata de esas invasiones, del desarrollo misional en el occidente, y la acción de los pontífices en esta iniciativa, el proceso de evangelización de los eslavos, y el islam y sus consecuencias para la comunidad cristiana. La segunda parte, *Desde el nuevo*

papel del obispo de Roma a la separación del oriente, examina la responsabilidad religiosa y civil del obispo de Roma como pasos previos del Estado de la Iglesia, la elección de un defensor por la Iglesia, el sacro romano imperio, y la separación de la Iglesia de oriente. La tercera parte, *Sacerdocio e imperio*, analiza la realidad de la Iglesia universal en los años 800-1073, y la edad gregoriana, 1073-1198, los cuatro concilios lateranense, las cruzadas y el papel del laicado, la época de San Bernardo, la escolástica, la teocracia y la hierocracia en la figura de Inocencio III. La parte cuarta, *Ortodoxia y heterodoxia en los nuevos movimientos religiosos*, presenta las órdenes mendicantes y hospitalarias, y la heterodoxia en la consolidación de los nuevos movimientos de base, que dio lugar a la Inquisición. La parte quinta, *Las manifestaciones de la fe: en lo vivido, en la cultura, en el arte y en la literatura*, le da amplio espacio para tratar de las devociones, iniciativas de caridad, vida de sacerdotes, religiosos y laicos, mística, cultura filosófica y teológica, obras de arte y literarias. En la parte sexta, *El ocaso progresivo de una época*, aporta datos de Celestino V y de Bonifacio VIII, del período del cautiverio de Avignon, del gran cisma de occidente, y de los concilios iniciados en Siena y Basilea. La parte séptima, *En los albores de la época moderna*, analiza el surgir y desarrollo de la *devotio moderna*, el renacimiento y humanismo religioso, y actuaciones de los papas en ese período. La parte octava, *Misericordia divina e indulgencias eclesiales*, en su único capítulo trata de los diez jubileos,1300 a 1550.

Todos los capítulos concluyen con unas escogidas indicaciones bibliográficas.

Henne, Philippe, *Tertullien l'africain*, Cerf, Paris 2011, 322 p. ISBN 978-2-204-09379-8.

¿Cómo un espíritu tan brillante, como el de Tertuliano, ha podido ser tan severo en sus juicios e insultar a sus adversarios? Es lo que se propone, y consigue con pleno éxito el autor en esta excelente presentación de la vida y escritos de Tertuliano.

En la parte primera, *Marco y vida*, describe la ciudad en que vivió, Cartago, como ciudad romana y cristiana, la biografía de Tertuliano, su papel de creador de la lengua teológica latina, y su conversión al montanismo.

En la segunda parte, *Las apologías*, expone primero el ambiente de persecuciones en el que Tertuliano escribió este género apologético de sus obras; analiza luego su obra *A las naciones*, y el enfoque diferente de los dos libros de que consta; estudia después su escrito, *Apologética*, y las dos refutaciones fundamentales que contiene; subraya el aspecto irénico de su *Sobre el testimonio del alma*, y el tono violento de su apología *Contra los judíos*. Como broche final presenta la *Carta a Scapula*, que resume su pensamiento expuesto en esta parte segunda..

En la tercera parte, *Las controversias*, con cristianos la actitud de Tertuliano no es menos violenta que la que muestra contra los paganos. Son sus obras, *Sobre la prescripción contra los heréticos*, en la que destaca su concepto de "disciplina", *Contra Hermógenes*, en la que defiende la creación "ex nihilo", *Contra Marción*, en donde refuta con vehemencia las tesis del adversario, *Contra los valentinianos*, panfleto más bien satírico, *Contra Práxeas*, que propugna la doctrina de la Santísima Trinidad contra los modalistas. Son también obras de controversia sus tratados *Sobre el alma*, *Sobre la carne de Cristo*, *Sobre la resurrección de la carne*.

En la cuarta parte, trata de las obras de Tertuliano sobre *La moral*, en sus tres etapas de católico (197-206), semimontanista (207-212) y montanista (213-?). En toda su vida propugnó la ruptura con el mundo exterior, incluso con las festividades comunitarias; aunque él no vivió esa actitud tajante.

En la parte quinta, *La vida conyugal*, el autor expone primero el contexto político y religioso de la época, y analiza luego *La carta a su esposa*, sus recomendaciones, *Sobre la toilette de las mujeres*, su *Exhortación a la castidad*, sus *Instrucciones sobre el velo de las vírgenes*, y sus conclusiones *Sobre el matrimonio único*. Es igualmente exigente en la conducta del varón que en la de la mujer, y exige más que San Pablo, preocupado por la inminencia del fin de los tiempos. El autor juzga que falla en el primer deber cristiano, en la caridad fraterna.

Tertuliano es el primer escritor de tratados sobre la práctica de los sacramentos: *Sobre el bautismo*, y *Sobre la penitencia*; también trata de la penitencia su tratado *Sobre la pudicicia*. Reflexiona como teólogo y pone los fundamentos de la teología sacramental.

Unas notas sobre el fin de su vida y unas conclusiones generales son el broche final de esta excelente monografía. Cierran el volumen la cronología de las obras de Tertuliano y la bibliografía.

Historias de amistades espirituales, MARIA CHIAIA y FRANCO INCAMPO (eds.), San Pablo, Madrid 2011, 367 p. ISBN 978-84-285-3741-4

Se publican como capítulos en este volumen unas conferencias que se tuvieron en la Cripta de Santa Lucía de Gonfalone (Roma); los introduce Cettina Militello, que concluye que la cultura cristiana aún no ha conseguido elaborar plenamente, o reconocer de hecho, la riqueza armónica de las diferencias y del género. Maria Laura Natali, en *Las amistades en la Edad Antigua. Jerónimo y Paula, Juan Crisóstomo y Olimpia*, aporta sus datos biográficos, y analiza la situación de la mujer en aquel tiempo, el concepto de amistad propio de la antigüedad y los elementos afines que caracterizan la historia de estas dos parejas; Mariela Carpinello, en *Eloisa y Abelardo, El espistolario espiritual*, presenta los escritos de Abelardo sobre los orígenes del monaquismo femenino, y la regla que escribe para la comunidad de Eloisa, Giacomo Bini, en *Clara y Francisco, juntos en el seguimiento de Cristo*, subraya la búsqueda común apasionada de Dios, su amistad fraterna y universal, y su relación liberadora, cordial y profunda; Alessandra Bartolomei Romagnoli, en *Giordano de Sajonia y Diana de Andalò: amistad espiritual y renovación religiosa en el siglo XIII,* propone la correspondencia epistolar como modelo de amistad cristiana y documento esencial para comprender algunas cuestiones cruciales de la vida religiosa femenina en el siglo XIII, Saverio Cannistrà, en *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Una fraternidad ejemplar,* señala las convergencias y diferencias entre ambos; Santiago González Silva, en *Juana de Chantal y Francisco de Sales: amor día tras día*, estudia sobre todo las cartas de Juana a Francisco; Giula Paola di Nicola di Nicola, en *Raïssa y Jacques Maritian*, destaca el encuentro de ambos, sus conversiones al catolicismo, su vocación laica, y la mutua estima; Giula Paola, en *Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar*, presenta ambos personajes, su encuentro, la gran estima de von Balthasar por Adrienne y sus visiones y escritos y la fundación de la obra común; Maria Campatelli, en *Bulgakov y Florenskij: «El hierro con el hierro se afila, el hombre en el roce con su prójimo (Prov. 27,17)*, analiza su amistad,

como prólogo a la edición de *El Padre Favel Florenskij (discurso de S. N. Bulgarov en memoria de P. A. Florenskij)*. Concluye estos estudios el de Angela Ales Bello, *Lo masculino y lo femenino: armonía de las diferencias. Aspectos teológicos y antropológicos*.

ISAÏA, MARIE-CELINE, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église*, Histoire religieuse de la France 35, Cerf, Paris 2010, 919 p. ISBN 978-2-204-08745-2.

La presente investigación pretende mostrar el lugar de Remi, Remigio, obispo de Reims, en la historia de Francia y de la Iglesia en Francia. La primera parte está dedicada a la familia de Remi (cap. 1), a sus años de formación (c. 2), a los primeros años de su episcopado, 460-481, (c. 3), a su actividad episcopal bajo el reinado de Clovis (c. 4), y al bautismo que éste recibió de Remi, y a otros sucesos posteriores tras la muerte de Remi, que anticiparon su consideración como santo (c. 5).

La segunda parte se ocupa de los primeros desarrollos del culto a san Remi en la época merovingia; a mediados del siglo VI se redactó la primera *Vida de San Remigio,* y gracias a las iglesias dedicadas a San Remigio se da a conocer su culto (c. 6). Parece que en un primer tiempo la Austrasia es la cuna de una devoción, de la que se puede preguntar si ya tiene un contenido político (c. 7); pero antes de mediados del siglo VII se percibe ya que los mejores sostenedores de ese culto no se reclutan de los grandes Austrasianos, sino de algunos determinados linajes, austrasianos y neustrianos (c. 8). Estos linajes mantienen relaciones ambiguas con los Pipínidos, el linaje de Pipino, en el momento de su conquista del poder; de ello se resiente el culto a san Remigio (c. 9). Con Carlos Martel, muerto en 742, los Pipínidos adoptan sin remordimientos el culto del santo obispo de Reims (c. 10).

En la tercera parte la investigación se basa sobre textos hagiográficos más ricos y numerosos, los textos carolingios anteriores a Hincmaro, entre los que se distinguen una *Vita Remigii* y un fragmento litúrgico (c. 11). Antes de esa obra se advierten cambios profundos, que la preparan, pues se reconoce a San Remigio como *doctor Francorum* bajo el reinado de Luis el Piadoso, que lo adopta como patrón de su realeza (c. 12). La redacción de la *Vita brevis* no es algo accidental, sino algo muy elaborado por Hincmaro (c. 13). Sigue un análisis del contenido de esa *Vita Remigii*, que oscila entre el estilo de espejo de príncipe u obispo y la *Vida de santo* clásica (c, 14) La historia de su composición muestra su heterogeneidad fundamental: es una obra polimorfa, fruto de al menos dos redacciones sucesivas (c. 15).

La última parte trata del culto remigiano durante dos siglos a cuyo término san Remigio llegó a ser el patrón de la realeza consagrada. Cuando Rotgar compone su *Relatio* (ca. 883), la devoción a San Remigio es local, patrono y modelo de los obispos de Reims (c. 16), pero a fines del siglo IX representa el poder episcopal y contribuye al equilibrio de poderes a su favor (c. 17). A partir del obispo Herveo, por el contrario, el arzobispo de Reims afirma que, como sucesor de san Remigio, tiene la potestad de escoger al rey de Francia; una reivindicación al principio excesiva, de inspiración monástica en gran parte (c. 18), y luego más moderada en la segunda mitad del siglo X, cuando la abadía de san Remigio se aparta de la influencia directa de la catedral (c. 19). A partir de la consagración de Hugo Capeto en Reims, julio 987, se reconoce el papel de protector de la realeza ejercido por san Remigio. Felipe I es consagrado en

1059 en Reims por el obispo Gervasio en nombre de san Remigio, y el papa confirma este monopolio del arzobispo (c. 20). Desde entonces el culto a San Remigio es ante todo el culto al consagrante de los reyes de Francia.

Las treinta y dos páginas que ocupan las citas de las fuentes, y las sesenta y dos de la bibliografía son un dato más que refleja la profundidad del estudio realizado.

Japan Province of the Society of Jesus. Centennial recollections 1908-2008, edited by SHINZO KAWAMURA, SJ – YOSHIO KAJIYAMA, SJ – ROBERT CHIESA, SJ. Tokyo, Nansosha Co., 2010, 321 p. ISBN 978-4-8165-0386-3.

Estamos ante un excelente libro-testimonio que magistralmente relata el esfuerzo que la Compañía de Jesús ha llevado a cabo en múltiples campos y desde aspectos muy distintos, durante todo un siglo, en una misión muy difícil, la misión de El Japón. En un país agraciado con una rica y antigua cultura oriental, tan alejada de las raíces cristianas que dieron forma y vida a las naciones de Europa y América, la Compañía ha realizado allí, denodadamente, un intenso trabajo pedagógico, científico y pastoral, con el afán de formar, si fuera posible, una nueva cultura que consistiría en informar la antigua y tradicional del Japón, con los elementos esenciales del cristianismo. Independiente de los resultados del intento, ese esfuerzo lo ha realizado muy bien la Compañía, sin desfallecer, durante cien años, y se prepara, con la reflexión y el recuerdo, para seguir haciendo lo mismo en los próximos siglos. La Compañía ha intentado conseguir ante todo una armonía entre los miembros extranjeros y nativos de la misión, entre los maestros y los alumnos, los creyentes y los no creyentes, entre la cultura que se encuentra y la que se ofrece, no para destruir lo autóctono, sino para complementarlo y enriquecerlo.

Viniendo a la forma interna del libro que estudiamos, debido a la gran variedad de autores, se nota una gran variedad de textos y estilos, pero ha sido mérito del P. Roberto Chiesa, responsable de la edición inglesa, el respetar la idiosincrasia de los escritores, a la par que se conseguía un estilo inglés elegante y de máxima corrección. Pensamos que el editor ha realizado una laudable tarea de gran equilibrio y maestría. El libro consta de tres partes: En primer lugar se estudian los antecedentes históricos indispensables para entender la sociedad y la cultura en que vivieron los jesuitas en el siglo XX, tanto en Japón como en el resto del mundo. Luego se enumeran y describen los principales trabajos de los jesuitas en Japón, en los cien años que se conmemoran. Estos estudios realizados por personas mayores y más jóvenes, nos ofrecen una vista general de los ministerios realizados hasta ahora y prometen continuidad, y también una buena marcha en el futuro. En la tercera y última parte se nos ofrecen testimonios directos de jesuitas que han trabajado en Japón durante 50 años y más. Los protagonistas nos descubren cómo vivieron y trabajaron cada uno en su propio campo, y según sus posibilidades.

Japón ha transformado a los misioneros mucho más de lo que éstos han conseguido cambiar al Japón. Lo que confirma que recibimos más que lo que damos. El Japón en cien años ha dado a la Compañía dos Superiores Generales, obispos, historiadores, magníficos profesores, poetas y escritores, a nivel local y mundial. De alguna manera este libro puede convertirse en un sustituto de ese contacto local y directo, por todo lo que narra, por su contenido y la forma, y esperamos que produzca un benéfico efecto debido a un contacto eficaz, aunque no se realice *in situ*, ni sea tan prolongado en el tiempo.

Este libro, escrito primero en japonés, ve ahora la luz en inglés, para poder conseguir un público más amplio que se beneficie del conocimiento de todo lo que los jesuitas han hecho en aquella nación del sol naciente a lo largo de cien difíciles años. Esta nueva publicación en inglés, ha permitido también una gran mejora editorial, con algunas correcciones y gran mejoría del texto. Los contenidos de este libro constituyen una demostración de que existen otros parámetros para apreciar y juzgar el fruto visible y el invisible de los esfuerzos de la Iglesia y de la Compañía por llevar el evangelio a todos los rincones del mundo, en concreto en el lejano oriente. Preciosamente encuadernado, se distingue este libro por su excelente presentación. No podía ser menos, ni de otra manera, viniendo de Japón donde se ha conseguido tanta perfección y finura en el acabado de los productos que ofrece a todo el mundo. Está además agraciado con un amplio reportaje gráfico que nos confirma una vez más en el valor de la imagen gráfica como complemento de la palabra escrita. El libro hace gala de una pulcritud y perfección singular, que provoca en nosotros el máximo respeto y el repetido saludo japonés: el ojigi (oyigui). Un libro no es una persona, pero este libro representa a mil personas, ante las cuales no cabe más que un respetuoso y múltiple saludo cordial por nuestra parte.

La presente obra puede ser un anticipo profético del que se escribirá cuando se cumplan los 200, ó los 500 años, de la presencia de la Compañía de Jesús en aquellas islas tan queridas de Javier. Mientras corre el tiempo, el modelo a seguir queda patente, y sólo falta que pasen los años y que cunda el trabajo asiduo, teniendo siempre presente que cien años es una unidad de tiempo muy reducida. En suma, podemos disfrutar de un libro que en frase del poeta, contiene "la esencia de mil flores en un solo frasco de perfume". Sólo resta deshojar sus páginas, recordar agradecidos, y gustar ávidamente su aroma. Recuerdos de Cien años es un libro que nos pone en contacto con la tenaz laboriosidad anglo-sajona, el alma linda y a veces críptica del Japón, y una cierta facilidad en el hacer de los latinos. Un libro aleccionador, por lo que dice del pasado y por lo que puede anunciar y prometer para el futuro. Mientras tanto, seguimos a la espera de que el alma nipona, que tanto admiró y quiso Javier, se abra definitivamente a las mejores esencias cristianas. Habrá que esperar otros cien años más, o quinientos años más. Dios dirá. Pero ahora, gracias a este libro, se despliegan ante nosotros estos 100 años primeros, en los cuales los protagonistas han vivido dos crueles guerras mundiales, un terremoto devastador, y múltiples convulsiones socioculturales y políticas y ante las cuales ellos han permanecido fieles a su misión de trabajo metódico y carismático, en las fronteras de una antiquísima cultura oriental, a la que hay que inyectar una savia, no ya occidental, sino cristiana. La tarea ha sido sumamente difícil y el éxito es imponderable, pero real. Es mucho lo que se ha conseguido en la preparación del terreno con una continua atención a la persona humana y a sus valores, por medio de una esmerada labor pedagógica, que abarca desde los jardines de infancia hasta los posgrados universitarios, pasando por una sólida educación secundaria. Y todo esto ha sido realizado por un selecto grupo internacional de jesuitas. Este libro nos recuerda un tiempo pasado muy emprendedor, y nos anuncia un futuro lleno de esperanzas. Este homenaje a los cien años recoge repetidas y cordiales lecciones del pasado, que empujan con renovado entusiasmo hacia el futuro. Se trata de una eficaz plataforma que sirve de puente hacia el porvenir.

El futuro se ve asegurado, pues creemos que con el esfuerzo global fomentado por el actual Padre General y antiguo misionero del Japón, el P. Adolfo Nicolás,

Japón seguirá dando de sí todo lo mejor en el campo de la evangelización del propio país y de toda la inmensa región del Asia oriental. Va a corresponder al P. Adolfo Nicolás, providencialmente elegido Superior General de la Compañía de Jesús el mismo año en que se cumplía el centenario que ahora celebramos, mantener viva la llama de la evangelización del Japón. A él le va a tocar seguir removiendo aquel fértil suelo, y preparar el camino para que surja allí aquella *Segunda Primavera*, sobre la que predicó el recién beatificado Card. John H. Newman. Tarea formidable, que invoca una vez más la colaboración de todo el cuerpo de la Compañía. Y para conseguirlo, los contenidos de este libro van a marcar una pauta segura y eficaz. Antonio Maldonado Correa, SJ

JOCHUM, UWE, *Der Urkonflikt des Christentum. Paulus-Patrus-Jakobus und die Entstehung der Kirche*, Regensburg, Topos-Friedrich Pustet, 2011, 118 p. ISBN 978-3-8367-0757-2.

De una forma clara, sintética y pedagógica ofrece Jochum una reconstrucción de las crisis y conflictos subyacentes al nacimiento de la Iglesia. Parte de una presentación de las tres columnas de la Iglesia inicial (Pedro, Juan y Santiago), analiza el acuerdo alcanzado en Jerusalén, a propósito de la integración de los paganos en el cristianismo, y se centra luego en el análisis de la figura de Pablo, su misión, el intento de reconciliación que supuso la colecta, su purificación en el templo para apaciguar a los judíos y los conflictos posteriores a sus detención, contando sólo con el apoyo de su familia y de un grupo de judeo cristianos, que le salvaron de ser asesinado por los judíos. Finalmente, estudia el final de Pablo, posiblemente el año 62, antes del incendio de Roma, el posterior de Pedro y el de Santiago, posiblemente víctima de las luchas intra judías, que arrastraron consigo a los judeocristianos.

Jochum resalta el interés de la iglesia posterior por presentar a Santiago y los otros apóstoles como precursores del episcopado, así como el intento por parte de la familia del Señor de que uno de ellos fuera el heredero de Jesús, tras su muerte, ya que los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén se presentan como parientes de Jesús y ejercen una autoridad patriarcal sobre los judeocristianos. La rivalidad entre Santiago y Pablo, entre los judeocristianos y las nuevas comunidades paganas, fue la que propició el triunfo final de Pedro como autoridad de un cristianismo universal, en el que se fundieron ambas corrientes. El autor ofrece, finalmente, una breve bibliografía sobre el tema. La actualidad del tema y la claridad de la exposición hacen el libro muy recomendable. Es de desear una rápida traducción al español, que facilite la divulgación del entramado subyacente al origen de la Iglesia, todavía muy desconocido para la mayoría del pueblo cristiano. Juan A. Estrada

La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes, Obras Misionales Pontificias (ed.), BAC 692, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 505 p. ISBN 978-84-220-1516-1.

Las Obras Misionales Pontificias en colaboración con la Comisión Episcopal de Misiones y Cooperación entre las Iglesias publican en este volumen juntas las cinco exhortaciones apostólicas postsinodales dedicadas a los cinco continentes. Nicola Eterović, secretario general del Sínodo de los Obispos es el redactor de la introducción, en la que destaca la peculiaridad de estas reuniones del episcopado de todo el mundo junto al papa, como eco de la exhor-

tación *Tertio millennio adveniente*, 1994, y el paso que han significado en la inculturación del Evangelio. Precede a cada una de las cinco exhortaciones una introducción, de las que es autor Daniel Estivill, y en las que presenta las ideas principales de los capítulos que componen la exhortación. Precede también a cada una un índice del contenido de los párrafos de sus capítulos.

Muy acertada es la presentación del texto en que se destaca el título de cada uno de los párrafos; su simple lectura informa sobre la variedad y riqueza del contenido de la exhortaciones; esa abundancia no la recoge el índice de materias, que solamente remite a temas más directamente referentes a la obra misional.

Como se indica en la introducción, este libro «pone fácilmente al alcance de cualquiera un valioso instrumento de conocimiento, consulta y de estudio de la realidad de la Iglesia en el mundo».

Lamet, Pedro Miguel, *El último jesuita. La dramática persecución contra la Compañía de Jesús en tiempos de Carlos III,* Novela Histórica, La Esfera de los libros, Madrid 2011, 626 p. ISBN 978-84-9970-043-4.

Reivindica el autor la absoluta historicidad de los hechos que relata en esta novela histórica, o historia novelada; muchas son las fuentes históricas que ha consultado, y que afortunadamente se han multiplicado en estos últimos años; y muchas de ellas cita el autor al final del libro en su *Nota Historicidad y fuentes*. El autor ha acertado en su selección entre la profusión de datos que existen en los episodios históricos que narra, el motín de Esquilache, la expulsión de los jesuitas de diversos reinos católicos, el maltrato que recibieron los exiliados, el rechazo que sufrieron en los Estados Pontificios, las intrigas políticas que consiguieron el breve pontificio de disolución de la Compañía de Jesús, etc. La mayoría de los diálogos están entresacados de cartas y textos auténticos.

Los personajes de ficción, además del protagonista y narrador en primera persona, Mateo Fonseca, son su hermano Javier, su prima, luego novia y esposa María Luisa y demás familiares suyos, y unos pocos más, como los jesuitas Doreste y Diéguez, y otros personajes secundarios. El autor ha sabido relacionar hábilmente a Mateo Fonseca con los principales personajes históricos de la trama; y humaniza su figura con las vicisitudes y alternancias de su amor a su prima y esposa.

En la Nota final completa de algún modo la historia hasta la restauración de la Compañía de Jesús.

Obrador Vidal, Bernardo, *450 años de historia del colegio de Montesión en Palma de Mallorca. Apuntes cronológicos y documentación histórica,* 3 tomos, Asociación de antiguos alumnos del colegio de Montesión, 795-891-867 p. ISBN 978-84-614-5932-2

Monumental es esta historia por su volumen y tamaño y sobre todo por su contenido, por los textos que narran su historia, por la multitud de láminas en color y en negro que reproducen las obras de arte del templo y colegio, y por los numerosos documentos relacionados con el colegio y de su vida interna, muchos de ellos en fotocopia del original.

El primer tomo, *Desde la fundación del colegio en 1561 hasta la expulsión en 1767,* se abre con seis prólogos, que realzan los diversos méritos de la obra. Sigue una Introducción que aporta un glosario terminológico jesuítico. En una primera parte, *La obra de los jesuitas en Montesión*, trata en sucesivos capítulos de los antecedentes de la fundación, de la enseñanza en el colegio, y de su

actividad apostólica. En la parte segunda, *El Montesión antiguo. Desde la fundación a la primera expulsión*, a partir de un manuscrito escribe un «recorrido cronológico del Montesión antiguo, el esplendor de la Compañía antigua». Distingue tres etapas, coincidentes con los siglos: Siglo XVI. La fundación; Siglo XVII. La creación de una teoría educativa. Siglo XVIII. Consolidación y crecimiento. Abundan datos sobre acontecimientos eclesiales y políticos relacionados de algún modo con el colegio. La parte tercera, *Iglesia, biblioteca, personalidades*, en su capítulo primero describe detalladamente los antecedentes de la iglesia, su estructura, cripta, capillas y sepulturas, aposento de San Alonso y sacristía. En el segundo capítulo informa sobre la antigua biblioteca del colegio y sobre los archivos. El tercer capítulo trata de personalidades vinculadas a Montesión: santos y beatos, padres generales de la Compañía de Jesús, provinciales de la provincia de Aragón, rectores del colegio, jesuitas ilustres baleares, varones ilustres y bienhechores vinculados a Montesión, antiguos alumnos de esta época, obispos de Mallorca. Una última sección informa sobre los archivos, fuentes documentales y bibliografía. Excelentes son las muchas láminas en color que acompañan las descripciones del texto sobre la fundación, San Alonso y de San Pedro Claver en la pintura de Montesión, la iglesia, las capillas, el Montesión académico y la biblioteca

En el segundo tomo, *Desde la expulsión en 1767 hasta la actualidad*, la Introducción resume las características de las dos épocas, el Montesión antiguo y el Montesión moderno. La parte primera, *El gobierno y las actividades de los jesuitas,* en un primer capítulo informa sobre el gobierno de la Compañía de Jesús, transcribiendo los párrafos que dedica a estos temas el Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. El segundo capítulo, que tiene por título, *Recuperación y adaptación de la tradición educativa en la Compañía de Jesús restaurada*, está tomado de la colaboración de Manuel Revuelta González en el libro, *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España,*, volumen II, BAC Maior 54, páginas 449-471. La segunda parte describe el *Recorrido cronológico del Montesión moderno*. Una primera etapa narra las consecuencias que tuvo en el colegio la expulsión de los jesuitas y la supresión de la Compañía de Jesús. La segunda etapa informa sobre la restauración de la enseñanza en Montesión bajo el sistema de la Ratio studiorum (1815-1834) y sobre las actividades externas e internas de los jesuitas en esos años. La etapa tercera expone sucesivamente los primeros conatos de asentamiento y organización del colegio en la época isabelina y el sexenio revolucionario (1835-1874), la restauración de la actividad pastoral durante la restauración alfonsina (1875-1899), la consolidación de la acción social de los jesuitas y el P. Guillem Vives (1922-1929), los jesuitas en Mallorca durante su disolución por la república y en la guerra civil (1930-1937), y la restauración de la enseñanza en el colegio (1838-2009); incluye la presencia en el colegio del arzobispo jesuita mallorquín Luis Ladaria. Finalmente se ofrecen una listas de personalidades vinculadas a Montesión: rectores y superiores, ilustres jesuitas de la islas Baleares en esta época, antiguos alumnos y otras personalidades vinculadas al colegio.

Entre las páginas del texto y en láminas en color encontramos la decoración de la bóveda de la iglesia, la pintura y la escultura y el museo en Montesión, Entre los documentos que ofrece en fotocopias destaca la carta pastoral del obispo de Mallorca justificando la expulsión de los jesuitas por Carlos III,

El tercer tomo contiene veintiún *Anexos para la documentación histórica 1561-2011*. 1. Historia del colegio de Montesión por el P. Mathias Borrassa. 2. Historia de los colegios de la Compañía de Jesús en Baleares. 3. Historia del

colegio de nuestro padre san Ignacio de Loyola de la Compañía de Jesús, fundado en Pollença del reyno de Mallorca a 19 de junio anno 1688 (188-1767). 4. Historia del colegio de San Martín (1631-1767). 5. La reforma eclesiástica en Mallorca durante el pontificado de D. Juan Vich y Manrique de Lara (1573-1604). 6. El colegio de jesuitas de Mallorca y el obispo Vich y Manrique de Lara (1573-1604). 7. Els catecismes jesuïtes a Mallorca. 8. El P. Bartolomé Pou. 9. La labor del P. Bartolomé Pou S.I. sobre la labor científica o literaria de varios jesuitas mallorquines. 10. El Hno. Gregorio Trigueros SJ. (Notas para su biografía). 11. El seminari conciliar de Sant Pere de Mallorca i la Companyia de Jesús. 12. El colegio de Nuestra Señora de Montesión en Palma de Mallorca. Apuntes históricos. 13. Montesión durante la guerra civil. 14. Acte d'homenatge al P. Miquel Batllori i Munné. (Se intercalan 22 páginas con fotos de la comunidad y sus miembros). 15. El P. Miquel Batllori i Munne SI, professor de Batxillerat. 16. El colegio de jesuitas de Palma de Mallorca. (Se intercalan fotos de los profesores del claustro) 17. El sello indeleble de Montesión. (Siguen unas páginas con fotos del entorno palmesano) 18. Fiestas y panegíricos por la canonización de San Luis Gonzaga y San Estanislao de Kostka, año 1727 (reproducción del manuscrito original, 193 páginas). 19. Relación de profesores, educadores y auxiliares seglares del colegio de Montesión desde 1938 hasta 2003. 20. Relación de antiguos alumnos del colegio de Montesión desde el año 1938 hasta el 2010. 21. Orlas del colegio de Montesión. Promociones 1943-2009.

Como se lee en uno de los prólogos: «El colegio vive. Nos lo ha demostrado Bernardo Obrador en esta larga, admirable y singular historia. Enhorabuena».

Libro Becerro o Registro General de la Provincia Agustiniana de Castilla (1754-1833), Mariano Boyano – Luis Estrada (eds.), Historia viva 36, Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2011, 693 p. ISBN 978-84-92645-20-6.

El original de este libro, que se halla en el Archivo de la Provincia Agustiniana de España; es un manuscrito de tamaño grande y recoge todos los documentos oficiales de esa provincia, emanados en los ochenta años anteriores a la exclaustración. Recoge los documentos de los capítulos celebrados trienalmente, aunque en dos ocasiones el plazo es mayor, debido a las circunstancias sociales. Como indica la primera página del Libro Becerro, es el cuarto «en orden de los que se hallan desde que la Provincia los comenzó a usar de esta forma».

Para encuadrar mejor la serie de datos sobre determinaciones capitulares, nombramientos de superiores y soluciones a los problemas que surgían en esos años, la edición ofrece un esbozo de la situación general de la Provincia en sus diversas fases; en cuatro capítulos expone A) la vitalidad y plenitud en la segunda mitad del siglo XVIII, B) La primera crisis del siglo XIX: la guerra de la independencia, C) Crisis del trienio liberal, D) Exclaustración y supresión. Añade dos cartas del P. General Vilallonga, 12 octubre 1832 y 25 junio 1833.

Pacheco Albalate, Manuel, *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)*, Serie Monografías, Estudios Iberoamericanos, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2011, 159 p. ISBN 978-84-9828-343-3.

El historiador Manuel Pacheco Albalate (El Puerto de Santa María, 1941), miembro del Grupo de Estudios Históricos «Esteban Boutelou» de la Univer-

sidad de Cádiz, es autor de varios estudios sobre la historia de El Puerto de Santa María en el siglo XVIII. En 2007 se publicaba su libro *El Puerto: ciudad clave en la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, en el que Pacheco analiza exhaustivamente el papel desempeñado por la ciudad gaditana como "caja de depósito" y embarcadero desde donde debían partir hacia su destierro en los Estados Pontificios todos los jesuitas expulsos de América y Filipinas, en aplicación de la pragmática de extrañamiento de 1767.

El libro *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)* y el disco compacto (CD) que lo acompaña son fruto de casi cinco años de labor investigadora del autor en diversos archivos españoles, entre los que destaca –por el volumen y la importancia de la documentación consultada– el Archivo Histórico Nacional (Madrid). La obra se estructura en cinco capítulos, el primero de los cuales lleva como título "La expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III". En el capítulo II, "Los jesuitas expulsos de Indias y Filipinas en su paso por El Puerto de Santa María", Manuel Pacheco cuantifica en 2.268 el número exacto de jesuitas de ultramar arribados a El Puerto de Santa María desde septiembre de 1767 hasta la finalización del proceso de extrañamiento en 1774. El CD anexo contiene una base de datos que recopila información biográfica sobre estos jesuitas extrañados, dividida en 24 apartados, lo que hace un total de 54.456 celdas. Con gran generosidad, Pacheco ofrece esta valiosa información a los investigadores, pues, como él mismo dice, su intención es "ponerla en conocimiento de otras personas, compartirla, para que pueda servir de herramienta, afilada y ajustada, para realizar nuevos estudios e investigaciones".

En el capítulo III, Manuel Pacheco hace una breve reflexión sobre "La importancia de las nuevas tecnologías: la informática y las bases de datos en la investigación historiográfica". El siguiente capítulo constituye una guía explicativa de los criterios que se han seguido para confeccionar la base de datos de los jesuitas expulsos de América y Filipinas que llegan a El Puerto de Santa María en el periodo indicado, mientras que en el capítulo V se hace una relación nominal de dichos religiosos. Se trata de un listado alfabético muy útil, que permite localizar a la persona concreta sobre la que posteriormente se desee ampliar información en la base de datos biográfica. El libro se completa con la relación detallada de los archivos y fuentes consultadas, además de un apartado con la bibliografía utilizada. En palabras del profesor José Antonio Ferrer Benimeli, que ha prologado el libro, el "aspecto doblemente humano del autor, de generosidad y diafanidad en sus propósitos, unido a la metodología seguida y a lo exhaustivo de las fuentes utilizadas, hace que los jesuitas expulsos nuevamente arribados de ultramar a El Puerto de Santa María, de la mano experta de don Manuel Pacheco Albalate sean un verdadero regalo para todos aquellos amantes de la historia". Bernardo Rodríguez Caparrini

PERREAU-SAUSSINE, ÉMILE, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Cerf, 2011, 272 p. ISBN 978-2-204-09336-1.

Émile Perreau-Suasinne murió en marzo de 2010 a la edad de 37 años. Pero nos ha dejado una obra que supone amplias lecturas y una notable capacidad de síntesis histórica y teológica. Aunque en el título escogido no se mencionan, hay dos realidades que están muy presentes en su obra: por una parte, Francia y su historia; por otra, la relación entre los concilios Vaticano I y Vaticano II.

Que el estudio se centra en Francia lo reconoce el autor desde la Introducción: más concretamente en la historia un poco olvidada del galicanismo.

Francia es un escenario privilegiado de las grandes tensiones que caracterizan a la modernidad: ella fue uno de los grandes países católicos; en ella nació el Estado-nación; ella fue el teatro de la Revolución.

El estudio comienza con el análisis de la Constitución civil del clero de 1790, que se pone en relación con "Declaración del clero de Francia sobre el poder eclesiástico", adoptada por la asamblea del clero en 1682: si un siglo antes se había podido defender el galicanismo basada en un rey tan católico que garantizaba toda la vinculación a la Iglesia sin necesidad de subordinación alguna al poder eclesiástico, a partir de 1789 la Revolución excluía esta posibilidad con la afirmación de la soberanía popular. A la iglesia francesa no le quedó otra salida que vincularse estrechamente a Roma cuando ya el Estado había dejado de ser confesional: pero el ultramontanismo supone un cierto liberalismo, desde el que se reivindica la libertad para la Iglesia.

Pero en este nuevo contexto son muchos los católicos que piensan que la tradición cristiana está más arraigada en el pueblo de lo que temen los ultramontanos. Comienza aquí una lucha por recuperar lo que es esencial al galicanismo: que una iglesia puede mantenerse fiel por acción de sus miembros, y no solo por subordinación estrecha a la autoridad eclesiástica. Esto es lo que la Iglesia universal fue comprendiendo también y lo que llevó al reconocimiento de la importancia de los laicos y de su responsabilidad en los asuntos temporales (vocación política), que no tienen por qué estar subordinados al poder eclesiástico. Estamos así en el Vaticano II.

El otro centro de atención de este estudio es la relación entre los dos concilios vaticanos. Es frecuente oponer el Vaticano II al I como un concilio progresista a otro reaccionario (premoderno). Para nuestro autor el Vaticano I marca realmente el fin del Antiguo Régimen: en él triunfa el ultramontanismo, aunque solo en el terreno espiritual y de forma que se deja constancia de la separación de lo espiritual y lo temporal (se respeta, por tanto, la soberanía que el Estado reclamaba); en él se consagra al papado como símbolo del refugio de la Iglesia independiente contra las iglesias burocráticas de Estado; en él el poder del papa, concretado en la infalibilidad, queda perfectamente circunscrito a cuestiones religiosas (ya no cabe hablar de un poder pontificio para deponer reyes o desligar a los pueblos de la obediencia a estos).

Vaticano I y Vaticano II constituyen juntos los dos polos entre los que oscila la Iglesia católica. La centralización romana que resulta del Vaticano I, como toda centralización, debilita a la base y la priva de iniciativa y creatividad: garantiza una Iglesia disciplinada, "ortodoxa" en lo doctrinal, pero sin vida real. El Vaticano II reequilibra esta situación con la dimensión laica y la confianza en la libertad. Porque la libertad religiosa en él no es un mal menor (en el sentido de la tolerancia), sino una afirmación de principio: significa que la Iglesia recupera cierta confianza en la naturaleza humana y en la historia. Si la Iglesia condenó la libertad religiosa en nombre de los derechos de la verdad, en Vaticano II centra más la atención en la búsqueda de la verdad: reconoce la libertad de buscar y encontrar la verdad. La libertad religiosa se convierte así en la piedra angular del pensamiento político católico**.**

Resumiendo: la Iglesia católica reencuentra en el Vaticano II ciertos aspectos de la tradición galicana, pero un galicanismo que no se apoya en la figura de un rey católico, porque ahora coloca en el centro la doctrina de la libertad religiosa y la autonomía de lo temporal. Un cierto desencantamiento respecto al Vaticano II que se ha producido luego (y que el autor analiza al final de su obra) no es suficiente para negar que la Iglesia ha descubierto una cierta proximidad

entre su enseñanza y el liberalismo clásico. Es más, el individualismo actual se opone tanto a la doctrina de la Iglesia como al republicanismo: resurge así una cierta conciencia de que la democracia tiene necesidad de la Iglesia y de la religión: porque esta es la única capaz de someter a ciertos límites a la libertad, que es la conquista máxima de la modernidad. Ildefonso Camacho

POPONESSI, PAOLO, *Mission. I Gesuiti tra gli indiani del West,* Il Cerchio, Rimini 2010, 117 p. ISBN 978-88-8474-240-4.

Fueron muchos los misioneros italianos que infundieron el gran patrimonio de la tradición católica de Italia en un territorio que era entonces absolutamente salvaje, al margen de la civilización. El autor describe esa labor en cuatro capítulos.

El primer capítulo nos presenta una breve historia de la misión: es admirable que el comienzo de la misión se debió al empeño de los indios Flathead por tener entre ellos misioneros jesuitas; siguió luego una época de expansión, favorecida por las dificultades que experimentaban los jesuitas italianos en su patria; luego las leyes americanas fueron recortando las posibilidades de la acción de los jesuitas en el West; al final aporta el capitulo noticias sobre la apertura de la misión en Alaska.

El capítulo segundo trata de las difíciles circunstancias en que trabajaban los jesuitas en medio de las contiendas entre los indios y de estos con los blancos; el catolicismo que propagaron tenía rasgos de la piedad italiana, pero abierto a toda la Iglesia católica; muestra de esto son las misivas de los jefes indios en favor de los papas en los años difíciles de la reunificación italiana.

El tercer capitulo aporta datos biográficos de algunos destacados misioneros italianos en el West, especial atención presta al P. Giuseppe Bandini. El capítulo cuarto presenta algunas crónicas y escritos de Bandini y otros misioneros sobre la labor que allí desarrollaban. Ocho páginas aportan reproducciones fotográficas de construcciones y misioneros de ese lejano Oeste.

PRÉVOTAT, J., (dir.), *Pie XI et la France. L'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France,* École Française de Rome, Rome 2010, 533 p. ISBN 978-2-7283- 902-3.

Este volumen recoge las actas del coloquio organizado en el Istituto Luigi Sturzo y tiene como característica principal que, para su confección, se ha contado con la posibilidad de acceder a los documentos del Archivio Segreto Vaticano correspondientes al pontificado de Pío XI. Por tanto, sus aportaciones vienen avaladas de un modo especial por el acceso a fuentes a las que hasta el momento no tenían acceso los historiadores. La dirección científica ha corrido a cargo de Jacques Prévotat y no tiene nada de extraño que, habiendo sido realizado bajo el patrocinio de l'École Française de Rome, la investigación se haya centrado en las relaciones entre Pío XI y Francia. Los trabajos están agrupados en seis partes. En la primera se analizan las relaciones de la Santa Sede con el gobierno francés, con acento especial en todo lo que se refiere al régimen de "separación" con el gobierno francés. En la segunda se aborda la política extranjera de la Santa Sede y Francia, con un par de estudios sobre la coexistencia de las religiones abrahámicas en Palestina, junto con la condenación del grupo Amigos de Israel, además de un par de estudios sobre un prelado francés en la Curia Romana y la sensación de consuelo de Pío XI respecto a Francia, sobre todo cuando miraba la situación en otros países europeos.

La tercera parte se centra en los asuntos que tuvieron que ver con la organización Action Française, que acabó siendo condenada y que le produjo a Pío XI notables quebraderos de cabeza. La cuarta parte está dedicada a la misión del intelectual, con atención particular a las personalidades de Blondel y Baruzi. La quinta analiza las doctrinas de la Iglesia y las formas de recepción, estudiando las encíclicas Quas Primas y Casti Connubii, así como una instrucción de 1927 sobre la literatura místico-sensual; esta parte se completa con una visión sobre la reforma universitaria de Pío XI con la *Deus Scientiarum Dominus,* precursora lejana de las nuevas teologías por venir. La sexta parte está dedicada al apostolado y la espiritualidad, con temas como las peregrinaciones obreras a Roma durante este pontificado, la espiritualidad y la política en torno a la figura de Maurras y el enfoque eclesiástico de los fenómenos místicos como los de Teresa Neumann. Siendo de primera mano todos los datos proporcionados por los estudios, no cabe duda deque su interés queda un poco restringido por aquello de que se refieren sólo a las relaciones de Pío XI con Francia. No obstante, tras el acceso a nueva documentación en el Archivio Segreto Vaticano, este tipo de investigaciones parciales van a contribuir indudablemente a revisar la historia de los años de ese pontificado a medida que vaya multiplicándose su número en los distintos países. A. Navas

Romero Mensaque, Carlos José, *El Rosario en la provincia de Sevilla. Religiosidad popular, cofradías y hermandades*, Diputación de Sevilla, 2010, 352 p. ISBN 978-84-7798-288-3.

El autor estructura su libro en cuatro partes. La primera es una síntesis muy elaborada de los aspectos más significativos del tema, a modo de una panorámica general del fenómeno rosariano en la provincia; trata de los orígenes y primeros rosarios públicos, su clasificación según la entidad organizadora, la hora de salida, su periodicidad e integrantes; hace una presentación general de las cofradías en la provincia, y de los diversos tipos de coplas del Rosario.

La segunda parte es la central de la obra; aborda todo lo que ha podido investigar sobre la devoción del rosario, cofradías, hermandades, tradiciones, y el rosario de la aurora en ciento dos pueblos de la provincia de Sevilla; obviamente el resultado de la investigación difiere mucho en tan diversos pueblos.

El tercer bloque se centra en la tradición de las Coplas de la Aurora en la provincia, y expone un repertorio tipológico de esas coplas, indicando el pueblo donde se cantaban. Son coplas que aluden a los misterios del rosario, de campanilleros, otras sobre la vida de Cristo y de la Virgen, cuaresmales, de ánimas, rocieras.

Constituye la cuarta parte un album gráfico, que recoge un elenco muy significativo de unas doscientas imágenes e insignias rosarianas.

La bibliografía es un buen testimonio del interés que ha despertado este tema entre los investigadores de la religiosidad popular. La experiencia de tantas visitas y charlas ha persuadido al autor que, aunque se ha perdido mucho de la cotidianidad del rosario, persiste una memoria colectiva, un brillo en los ojos de los ancianos recordando un pasado todavía vivo.

Sieben, Hermann Josef, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionem und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption,* Ferdinand Schöningh 2010, Paderborn, 281 p. ISBN 978-3-506-76879-7.

El autor reedita, revisados, siete estudios suyos sobre los concilios. Son centrales por su tema los estudios tercero a quinto. En el tercero busca una defi-

nición de los concilios ecuménicos antes de la separación de la Iglesia oriental, 1054, y los criterios, ocho, para llegar a ese concepto. En el cuarto capítulo estudia el mismo tema en la Iglesia occidental desde esa separación, y concretamente la concepción del concilio en los papas, en la Iglesia, en el consenso eclesial y en el colegio de obispos. El quinto capítulo aporta una amplia lista de los concilios en las tres etapas que determinan la separación de las iglesias orientales, 1504, y la división en la iglesia occidental, 1545-1606; concluye reflexionando sobre su interpretación teológica.

El primer capítulo analiza la actitud pesimista de Gregorio Nacianceno ante la institución conciliar; el segundo recorre la recepción de la doctrina de San Agustín en los concilios ecuménicos y sínodos particulares desde la época de los Santos Padres hasta el Vaticano II.

Los capítulos sexto y séptimo tratan de los diarios conciliares como género literario de gran importancia para la historia conciliar. En el sexto presenta los diarios conciliares primeros -concilios de Constanza, Basilea, Florencia-, los italianos y otros de Trento, y los italianos, franceses, alemanes y otros de los dos concilios vaticanos. El último capítulo se ocupa especialmente del diario de Henri de Lubac, y del gran influjo de este eminente teólogo francés en el Vaticano II; trata también del integrismo de la curia romana, de las desviaciones teológicas y de la secularización de la teología.

Los muchos datos que aporta sobre los teólogos y personajes que intervinieron en los concilios suscitan un gran interés en la lectura del libro.

TAKIZAWA, OSAMI, *La historia de los Jesuitas en Japón,* Humanidades 34, Universidad de Alcalá de Henares, 2010, 173 p. ISBN 978-84-8138-888-6.

Los libros escritos en España sobre la historia de los jesuitas en Japón aprovechan solamente manuscritos y documentos conservados en España; eso les ha impedido lograr una comprensión cabal de la situación política, social y evangélica, vivida en esa época en Japón. Con el objetivo de superar esos inconvenientes el autor escribe a partir de las últimas conclusiones y resultados fiables conseguidos por la historiografía japonesa acerca de la labor de los misioneros occidentales en Japón.

Conoce el autor y utiliza las fuentes españolas, manuscritos e impresos de la Academia de la Historia, de la Biblioteca Nacional y del Palacio Real, manuscritos también del Archivo Histórico Nacional y del Archivo de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, En la bibliografía cita también documentos, libros y artículos impresos japoneses, y occidentales.

En la Introducción trata de la historia general del Japón y de la religión japonesa. En tres capítulos expone el tema fundamental, *Los jesuitas y la evangelización del Japón*. En el primer capítulo narra la llegada de los jesuitas al Japón, de San Francisco Javier, y los inicios de la evangelización en diversos señoríos y ciudades. En el segundo capítulo trata de la evangelización en un primer período, las facilidades y dificultades que encontró, y destaca la labor de algunos misioneros, como Luis Frois, Francisco Cabral, Alejandro Valignano; también la controvertida llegada de misioneros dominicos y franciscanos. En el tercer capítulo narra los sucesos en un segundo período, Edo, en que intervinieron intereses comerciales y tuvieron lugar los martirios de muchos cristianos japoneses y misioneros. Transcribe el autor no pocos textos en japonés a los que adjunta la traducción al castellano.

Un resumen breve del contenido nos lo ofrecen las Conclusiones. Treinta y tres fotograbados ilustran el texto.

VERDON, TIMOTHY, *L'arte nella vita della Chiesa,* Libreria Editrice Vaticana, 2009, 296 p. ISBN 978-88-209-8289-8.

Desde los primeros siglos hasta el presente los papas y los teólogos han promovido, explicado y defendido la función del arte en la Iglesia; Gregorio Magno hablaba de una *Biblia pauperum* y Benedicto XVI ha dicho que "también la imagen es una predicación evangélica". Dice, pues, el autor que «a la luz de estas indicaciones el libro presente traza el camino del arte en la experiencia eclesial, poniendo en evidencia la particular capacidad de las imágenes para comunicar los contenidos y la verdad de la fe en Cristo».

El volumen consta de siete secciones: Biblia pauperum; El Verbo visible, Un lenguaje de signos; La historia humana; El mundo; La oración; La obra completa. Son noventa y una las reproducciones a todo color de pinturas, estatuas, manuscritos ilustrados, distribuidas por las siete secciones, que constituyen la base de las reflexiones del autor sobre la lectura teológica que puede hacer, y hace, el pueblo cristiano al contemplar esas obras de arte. Se conjugan en el texto la historia del arte con la historia de la espiritualidad y del pensamiento cristiano, y se ilustran los grandes cambios de estilo deteniéndose en las obras que de algún modo se pueden considerar emblemáticas; oportunos párrafos de síntesis recogen las enseñanzas recogidas en la contemplación de las obras de arte a lo largo de dos mil años cristianos.

Bien puede recomendarse este libro a los sacerdotes, a los educadores, y a cuantos piensan que la imagen es una predicación del evangelio.

WEIBEL YACOUB, CLAIRE, *Le rêve brisé des Assyrio-Chaldéens. L'introuvable autonomie,* Cerf, Paris 2011,309 p. ISBN 9878-2-204-09182-4.

Los asirios-caldeos son cristianos desde hace dos mil años y hablan arameo, la lengua de Cristo. Establecidos en Mesopotamia, su tierra natal, vivían bajo el yugo otomano, cuando después de la primera guerra mundial los inundó la esperanza de conseguir un hogar nacional. Hoy, en Irak, después de la invasión norteamericana en 2003 su situación es otra vez incierta.

La autora estructura en tres partes su estudio. En la primera, *Los asirio-caldeos no eran unos desconocidos*, expone las lazos históricos que tenían con Occidente, Francia e Inglaterra sobre todo, antes de 1919, relaciones diplomáticas y con religiosos dominicos y capuchinos. Describe luego el genocidio de 1915, del que estaban alertados los países occidentales, y del que informaron los religiosos, la prensa internacional, y las cancillerías. Trata luego de la postguerra y de las negociaciones para la aplicación del derecho a la autodeterminación.

En la segunda parte, *El sueño espejismo*, aporta tres documentos de la efímera unión de asirios-caldeos en Constantinopla, describe las reivindicaciones de las delegaciones asirias y de los patriarcas en la conferencia de paz, las dificultades que suscitó el nombre, y los intereses de Inglaterra y Francia que dañaron al de los asirios-caldeos.

En la parte tercera, *El sueño quebrantado*, expone las nefastas consecuencias que para la unidad asirio-caldea surgieron de los tratados de Sévres y de Lausana, y las desilusiones que provocaron en loa asirio-caldeos en Siria y en Mesopotamia. Presenta finalmente el fracaso de las Sociedad de Naciones en su intención de establecer a los asirios-caldeos.

Es muy dura la conclusión: «El derecho de los pueblos a disponer de si mismos padece ante los egoísmos de los Estados-naciones y de las potencias».

Como anexos se incluyen algunos de los importantes documentos citados en el texto.

8. Filosofía

BALMES, JAIME, *El criterio*, Editorial Católica, Madrid 2011, 261 p. ISBN 978-84-220-1545-1.

La Editorial Católica nos ofrece de la selección de su fondo editorial, una nueva y cuidada edición popular de esta conocida y apreciada obra de Jaime Balmes. Escrita con asombrosa serenidad, a pesar de los turbulentos acontecimientos políticos que por la época tienen lugar en la cercana Barcelona, a finales de 1843, Balmes, "de un tirón" y tras larga "peregrinación por el desierto buscando el camino de la verdad" (como se señala en el completo prólogo de Miguel Florí, S.I.), vuelca su genialidad literaria y filosófica en un "librito" muy querido para él. "El criterio" pretende constituirse en un medio para enseñar de forma práctica el modo de ir "con toda el alma" a la verdad, según el ideal cristiano, tal es la "lógica perfecta" que para el autor no se limita a la sola inteligencia, sino que pone en juego todo el ser de la persona, todas sus dimensiones delicadamente reconocidas y exquisitamente integradas, porque, como señala el autor, "la verdad está en relación con todas las facultades del hombre" y todas son necesarias y deben, por tanto, ser atendidas y cuidadas. Para ello, el contenido de la obra busca sacar de la inacción al entendimiento, ejercitarlo y avivarlo adecuadamente, de manera que su luz sea buena, para no deslumbrar, y bien dirigida, para no extraviar. La propia división en capítulos y párrafos salida de la imprenta un año después de la realización de la obra, muestra la "maravillosa trabazón lógica de las materias que en él se tratan". Una trabazón que puede observarse, según advertía su biógrafo (García de los Santos) al propio autor, tomando el primer punto de cada apartado y uniéndolos entre sí para dar así con el hilo conductor de la doctrina de Balmes en el presente libro. Todo ello se inserta en un texto estructurado al uso con una introducción y dos partes: la primera referida a la actividad especulativa, y la segunda, a la práctica del entendimiento. La introducción la componen los tres primeros capítulos tras una reflexión sobre el objeto del "arte de pensar bien", su trascendencia y manera práctica de enseñarlo, para lo cual es indispensable una buena atención. Sin embargo, demostrando el autor una gran finura pedagógica, dicho arte serviría de poco si cada cual no siguiese su instinto (intelectual, distinto al animal) para determinar y seguir las propias inclinaciones, capacidades, aptitudes y talentos recibidos a la hora de elegir la propia profesión o dedicación vital, a fin de que cada persona ocupe su lugar en el mundo. Aquel "pensar bien", como actividad intelectiva que es, incluiría una parte de conocimiento especulativo (primera parte de la obra) y otra de conocimiento práctico (segunda parte de la misma, a partir del capítulo 22). Así, una vez descubierto el lugar que nos corresponde y sin perder de vista la meta final (que es llegar a la verdad implicando en ello a toda la persona), es preciso conocer y conducir la actividad intelectual, a fin de descansar en la contemplación de la verdad. A este objetivo "pedagógico" se ordenan las materias de la primera parte. A partir de aquí, ya en la segunda parte, se trataría de dirigir el entendimiento especulativo al obrar, descansando esta vez en la sola acción. Esto requiere conocer el fin de nuestras acciones y los medios idóneos para alcanzarlo. Atender al fin y a los medios, y sobre todo, hacerlo bajo la guía o "conforme a las reglas de la sana moral" y según convenga al sujeto y sus circunstancias, es necesario para la buena

consecución de toda obra u operación. Tal es el proverbio del autor: "cada cual es hijo de sus obras". Ante las dificultades que pueden surgir de esta tarea, Balmes propugna la necesidad de discernir y determinar con acierto tanto el fin que se pretende (entre todos los fines), como los medios, de manera que deberían tenerse en cuenta varios puntos, como que el fin es proporcional a los medios, o bien que se deben valorar los medios externos e internos, atajando de estos últimos la presunción y la pusilanimidad, junto con la pereza; e igualmente, cuidarse de no juzgar o deliberar sobre un objeto mientras se esté bajo el influjo de las pasiones relativas a tal objeto ya que, si bien constituyen una gran ayuda para inspirar al entendimiento y dar firmeza y energía a la voluntad (cuando están dirigidas por la razón y la moral), en sí son malas consejeras.

Tenemos por tanto entre nuestras manos una obra que merece la pena conocer o recordar tanto por la genialidad que muestra este autor, como gran "buscador de la verdad", en la claridad, exposición y profundidad de sus contenidos, como en su sorprendente actualidad. Produce gran satisfacción disponer de la edición nueva de una obra de filosofía tan valiosa y magnífica. F. Prieto

Beorlegui, Carlos, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización.* Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2011, Serie Filosofía, volumen 38, 541 p. ISBN 978-84-9830-286-8.

En estos últimos años crece el interés por la reflexión filosófica sobre la condición humana. Tal vez, uno de los primeros libros en castellano con una visión moderna es el estudio de Cassirer, publicado en 1945. En 1976 se publicó la traducción de Gevaert; y las de Coreth y la de Gehlen, en 1980. Pero hasta el final del siglo XX no tuvimos una reflexión filosófica sobre el ser humano basada en los datos de las antropologías positivas (Zubiri, 1986, Lorite, 1992; Carlos París, 1994; Masiá, 1997; Laín Entralgo, 1999 y otros más. Y ya en el siglo XXI, Jonas, 2000; Choza, 2002; Masiá, 2005; Amengual, 2007; Lydia Feito (edit.), 2007; Castro Nogueira, 2008; Prieto López, 2008; San Martín, 2009; Manuel Soler, 2009; Adela Cortina, 2009; Damasio, 2010; Gazzaniga, 2010, Sequeiros, 2011 y otros más).

En 1999, el profesor Carlos Beorlegui, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Deusto y profesor invitado de la Universidad Centroamericana de San Salvador, publicó en esta misma colección su *Antropología Filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (la tercera edición es de 2009). Llega ahora lo que él mismo considera la segunda parte de la anterior: *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización.*

Gran parte de las reflexiones que los científicos hacen sobre la condición humana tienen, en nuestra opinión, un sesgo excesivo hacia posiciones reduccionistas. La llamada antropología científica, siguiendo los dictados de Darwin y sus seguidores, pretenden mostrar que la autorreflexión sobre el ser humano se agota dentro del marco de las ciencias de la vida. La pregunta que se suelen hacer es: ¿en qué nos parecemos a los animales? El desarrollo de la etología y de la neurología ha ahondado en las respuestas biologicistas como han mostrado muchos antropólogos. Sin embargo, la moderna antropología filosófica ha trocado la pregunta por la siguiente: "¿En qué nos diferenciamos de los animales?" La pregunta por la "diferencia" remite inmediatamente a la búsqueda de los elementos que marcan la singularidad humana. Lo "humano irreductible" de que habla Imanol Zubero. Recuperamos el viejo debate de la antropología cultural sobre el etnocentrismo y el relativismo cultural y las posibilidades de una alternativa a ambas posturas.

Como afirma Beorlegui en el prólogo del libro que comentamos (página 21): "Estas pretensiones biologistas y reduccionistas representaban un desafío demasiado fuerte como para que no se pudiera pasar por alto. Se ponía en cuestión no solo la legitimidad de la dimensión trascendente de nuestra especie, sino también cualquier tesis antropocéntrica que exigiera de forma inevitable la pertinencia del enfoque filosófico en el estudio del hombre. Se nos planteaban como consecuencia una serie de cuestiones fundamentales por resolver. ¿Son suficientes las aportaciones de las diferentes ciencias de lo humano para dar cuenta total de su peculiaridad y su especificidad? ¿No parece que de ese modo sólo nos quedamos con un amplio abanico de datos sobre las diversas dimensiones que conforman su enorme riqueza de perspectivas? ¿No parece que la propia naturaleza de la pregunta que más nos interesa, el ser y el sentido de lo humano, como mirada unitaria y totalizante que supera lo meramente fáctico, escapa a las pretensiones y posibilidades de lo científico?".

Desde esta perspectiva epistemológica, un programa completo de Antropología filosófica debiera –en opinión de Beorlegui– comprender tres partes fundamentales. "Una primera, dedicada a labores de fundamentación teórica y encargada de delimitar lo que se suele denominar el *estatuto epistemológico* de la materia en cuestión; una segunda, de tipo histórico, encaminada a presentar el surgimiento de esta disciplina en su etapa moderna, de la mano de quien se suele considerar el iniciador de la moderna Antropología filosófica, Max Scheler, junto con otros autores de su misma línea, como Plessner y Gehlen, empeñados todos ellos en estudiar de un modo renovado la singularidad y especificidad de lo humano, distinguiendo entre el modo de hablar del ser humano propio, por un lado, de la filosofía del hombre y de las antropologías científicas, y el de la Antropología filosófica, por otro; y la tercera parte se tendría que centrar en el estudio de las múltiples dimensiones existenciales de la realidad humana. Las dos primeras partes de este amplio programa estaban ya presentadas en mi libro *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable.* Quedaba pendiente, por tanto, para un segundo volumen todo el desarrollo de la tercera parte" (página 22).

La tarea que Beorlegui tiene por delante, ante este panorama, es la presentación de una Antropología filosófica (en la línea que le corresponde a una reflexión radical sobre lo específico de lo humano) que no puede ser otra que acoger y examinar las diferentes aportaciones que las múltiples ciencias (naturales y humanas) nos van ofreciendo sobre la condición humana, para después reflexionar sobre ellas desde un enfoque filosófico crítico.

El autor desea delimitar desde un principio los ámbitos científicos, filosóficos e ideológicos de esta tarea. "Uno de los errores más extendidos en muchas publicaciones sobre estos temas consiste precisamente en no hacer una buena distinción entre el nivel científico y el filosófico, e intentar sacar conclusiones incorrectas y radicales tanto de la teoría de la selección natural en su conjunto, como de determinadas aportaciones parciales a una ciencia determinada. Pero tan ilegítimo es, como tendremos ocasión de ver, el *cientifismo naturalista*, que niega la pertinencia de la filosofía en beneficio exclusivo de la ciencia, sin advertir que esas mismas afirmaciones son filosóficas y no científicas, como el *fundamentalismo religioso*, incapaz también de distinguir entre ciencia y filosofía/teología, descartando dogmáticamente cualquier afirmación de la ciencia cuando no concuerdan con una verdad religiosa deducida de una lectura acrítica de su libro sagrado" (páginas 24-25)

A lo largo de nueve extensos capítulos, Beorlegui va desarrollando los grandes temas de la Antropología filosófica. El capítulo noveno y último ("Continuidad y ruptura: la especie singular", páginas 493-510) se presenta como un resumen conclusivo. En él se exponen las conclusiones que se deducen del conjunto de las reflexiones filosóficas del estudio. Con modestia, el autor concluye que los rasgos biológicos y de comportamiento que las ciencias nos aportan sobre la especie humana, suministran apoyo suficiente para defender la singularidad del ser humano dentro del proceso evolutivo.

"Frente a quienes concluyen que las tesis darvinianas habrían demostrado que las tesis humanistas y antropocéntricas han quedado obsoletas, entendemos que los datos científicos, si se interpretan adecuadamente, constituyen un apoyo necesario y suficiente para seguir manteniendo la diferencia cualitativa del ser humano frente al resto de las especies vivas" (página 28).

El mismo autor reconoce que este estudio tan ambicioso no puede aspirar a ser ni totalmente original, ni contener hasta el último dato de cada una de las disciplinas antropológicas sobre las que reflexiona. "Hemos tratado únicamente de aportar los elementos fundamentales para realizar una síntesis suficiente sustentadora de la tesis filosófica que estamos defendiendo sobre la específica y singular constitución esencial de la especie humana" (página 29).

¿Qué es el ser humano?, se preguntaba Inmanuel Kant a finales del siglo XVIII. La pregunta sigue abierta: ¿en qué nos diferenciamos de los animales? ¿Cómo hemos llegado a ser humanos? Son muchos los modelos explicativos vigentes en la actualidad. El autor está abierto a cuantas matizaciones sean necesarias y a dar razón de sus conclusiones. El talante de estas páginas es un ejemplo de apertura al diálogo y a tender puentes con cualquier postura razonable sobre el ser humano.

Una extensa y actualizada bibliografía (40 páginas, y unas 1.200 entradas) cierra estas páginas. En ella los lectores pueden encontrar referencias muy diversas (sobre todo en castellano) para seguir reflexionando sobre el misterio insondable de quiénes somos nosotros, los humanos. Los únicos animales capaces de preguntarnos por nosotros mismos. Leandro Sequeiros

BÜHLER, PIERRE-FREY, DANIEL (dir.), *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible*, Ginebra, Labor et Fides, 2011, 254 p. ISBN 978-2-8309-1431-3.

La cuestión de Dios, en cuanto filosofía, no debe mezclarse con textos religiosos. La religión no debe verse como una respuesta a las preguntas filosóficas. Sin embargo, tampoco hay que obviar la reflexión filosófica que choca con los límites de la filosofía, como la religión. Éste es el tema central del Coloquio tenido en la Universidad de Estrasburgo en el 2009, cuyas ponencias se presentan en este volumen, con una breve introducción de los editores. En una primera parte, Continuación filosófica de las fuentes no filosóficas, Ch. Pisteur (La razón y sus confines) se plantea el paralelismo entre Kant y Ricoeur, la regeneración de la libertad y el esquema filosófico de la esperanza en paralelo al del sentido en la razón práctica kantiana. J. Porée (Justificar filosóficamente la esperanza), muestra la pertinencia de la esperanza desde una fenomenología del sufrimiento. Daniel Frey, (Al margen de la ontoteología) estudia la postura de Ricoeur sobre la ontoteología de Ex 3,14. Concluye esta primera parte con un estudio de K. Messner (El entrecruzamiento de la hermenéutica filosófica y bíblica) y otro de P. Bühler (Leer, actuar y sentir), en las que analizan las ten-

siones entre la dialéctica de la equivalencia y la lógica de la sobreabundancia, entre el amor y la justicia, desde las que desarrollan una antropología del homo capax y una ontología del actuar.

La segunda parte, Metáfora y parábola de la hermenéutica de Ricoeur, contiene un estudio de N. Charbonnel (Papel negativo de la hermenéutica bíblica sobre la teoría ricoeuriana de la metáfora), el trabajo de E. Cuvillier (simbólica del mal y lenguaje parabólico, centrado en la parábola del trigo y la cizaña) y de Hans C. Askani (Paul Ricoeur como interprete de las parábolas de Jesús). Esta parte de hermenéutica bíblica se completa con la tercera, Comprender el texto y comprenderse ante el texto, que desarrolla la comprensión del texto y del lector sobre sí. Contiene un estudio de J. L. Petit, sobre el giro diltheyano de la fenomenología, que Ricoeur contrapone a la de Heidegger, otro de R. Heyer (La inocencia y la iniciativa), que estudia los capítulos segundo y tercero del Génesis, y el de G. Vincent (Hermenéutica y pragmática) sobre la pluralidad de la comprensión de sí y el dialogismo de Ricoeur. Finaliza el volumen con un apéndice que presenta el trabajo de Paul Ricoeur sobre "La filosofía y la especifidad del lenguaje religioso". El estudio es muy desigual, dada la variedad de autores y ponencias, siendo la primera parte la más conseguida con una buena exposición sobre la problemática de la esperanza y la superación de la religión en los límites de la razón. Falta una selección bibliográfica complementaria, con trabajos que podrían iluminar las temáticas estudiadas. Juan A. Estrada

BULTMANN, RUDOLF – HEIDEGGER, MARTIN. *Correspondencia 1925-1975*. Editada por ANDREAS GROSSMANN y CHRISTOF LANDEMESSER, Herder, Barcelona 2011, 398 p. ISBN 978-84-254-2651-3.

«La correpondencia entre Heudegger y Bultmann abarca un período de medio siglo. Comienza en 1925 con una postal de Heidegger desde Meßkich, su patria chica, y termina en 1975 con unas líneas del anciano Bultmann», nos dicen los editores en el prólogo. Son 120 documentos, cartas, tarjetones, fotos y postales, los que integran esta correspondencia epistolar: 47 son de Bultmann y 73 los envía Heidegger. En un índice previo se indica al autor, fecha, tipo de escrito, lugar, y la pagina en que consta cada documento.

Nos advierte el prólogo que «en la correspondencia hay también mucho cotilleo académico y todo tipo de otras cosas manifiestamente secundarias», y que «no faltan en las cartas duros juicios acerca de coetáneos, sin duda importantes, por ejemplo, Erich Przywara y Karl Barth», y sobre los propios discípulos. Concluye que «ambos amigos, aún a una avanzada edad, siguen aspirando a lo mismo que los unió años atrás: pensamiento apasionado, pero autóctono en la filosofía, y pensamiento apasionado, pero a su vez autóctono en la teología».

Como apéndices se aportan seis documentos: La ponencia de Heidegger sobre Lutero (de 1924), El artículo de Bultmann sobre Martín Heidegger en la segunda edición del diccionario *Religion in Geschichte und Gegenwart* (de 1928), Documento enviado por Heidegger en Navidades de 1931, La declaración de Bultmann del 2 de mayo de 1933, Heidegger sobre Lutero en el seminario de Gerhard Ebeling (en 1961), y Las «Reflexiones sobre el camino del pensamiento de Martin Heidegger según la exposición de Otto Poggeler», de Bultmann, 1963.

En la bibliografía, 30 páginas, están traducidos los títulos de los libros en alemán no traducidos al español. Intercaladas en el texto encontramos nueve páginas facsímiles de cartas o fotos.

CAMPS, VICTORIA, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona 2011, 333 p. ISBN 978-84-254-2744-2.

Nos dice la autora que «la andadura de este libro empezó en una serie de cursos de postgrado que dediqué a estudiar el lugar de las emociones en la ética». En otros cursos y conferencias fue desarrollando más los temas hasta dar la forma definitiva al libro.

En la introducción indica que se propone desarrollar la vinculación estrecha entre razón y emoción, y que lo hará de mano de los tres filósofos que han entendido y explicado mejor, a su juicio, tal vinculación: Aristóteles, Spinoza y Hume, aunque a lo largo de todo el libro muestra un profundo conocimiento de la literatura moderna sobre el tema..

En un primer capítulo, *¿Qué son las emociones?,* analiza el concepto de la emoción, las de carácter positivo o negativo y su influencia en la vulnerabilidad del ser humano. En los tres siguientes expone el pensamiento de esos tres autores que ha indicado. En el segundo capítulo, *Aristóteles. La construcción del carácter*, estudia su pensamiento en su "Ética a Nicómaco" y la Retórica", donde expone que la virtud es un modo de ser, no es un conocimiento, que la prudencia regula las emociones y la retórica las produce; reflexiona luego la autora sobre la retórica en nuestra era audiovisual. El tercer capítulo, *Spinoza. La fuerza de los afectos*, trata de los afectos alegres y tristes, del afecto común y de los que brotan de la razón. En el capítulo cuarto, *Hume. El sentido moral*, presenta la razón como esclava de las pasiones, el sentimiento moral, y la simpatía y el interés común.

Los siguientes capítulos tratan variados aspectos de las emociones. El quinto, con el título *Sin vergüenza*, presenta la construcción social de la vergüenza, su relación con la anormalidad, las razones para sentirla, y los motivos por los que habría que sentirla. El sexto capítulo, *La compasión frente a la justicia*, se pregunta sobre su mutua compatibilidad, y si es algo superfluo y cómo es razonable. El séptimo capítulo, *La indignación y el compromiso*, reflexiona sobre su ceguedad, y los remedios contra la ira. El capítulo octavo considera *Las razones del miedo*, su relación con la política, el miedo a la muerte, el control del miedo, su manipulación. El noveno capítulo, *La falta de confianza,* pondera la desconfianza posmoderna, y la contrasta con la autonomía. El décimo capítulo, *La construcción social de la autoestima*, expone sus condiciones sociales, el orgullo masculino y la humildad femenina, y la influencia del reconocimiento que obtenga. El capítulo once, *¿Tristes o enfermos?*, trata del carácter neurótico y se pregunta si la tristeza es una enfermedad. El capítulo doce, *La educación sentimental*, expone la influencia en ella de la ética y particularmente de la ética pública. El capítulo trece, *Los afectos políticos*, expone los marcos conceptuales de la derecha y de la izquierda, las concesiones que se hacen a lo emocional, el vínculo emotivo con la ley, la emoción y los jueces, y el sentimiento patriótico. El último capítulo, *La fuerza emotiva de la ficción*, estudia su atractivo y la relación entre la ética y la estética.

Se lee con interés creciente la descripción de las emociones y sentimientos que se reconocen como los propios.

FINK, EUGEN, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Herder, 2011, 454 p. ISBN 978-84-254-2607-0.

"Ir a las cosas mismas" es el planteamiento básico de la fenomenología de Husserl. Aquí la cosa misma es la Fenomenología del espíritu, poniendo

entre paréntesis la distancia cronológica y contextual que separa a la obra y el lector, para proceder a una interpretación global de la Fenomenología, que no sólo lleve a captar el texto sino a penetrar y actualizar el intento que perseguía el mismo Hegel. Primeramente, Fink aclara lo que entiende por interpretación fenomenológica, los conceptos fundamentales de Hegel en la Fenomenología y el significado de su enfoque cosmo-ontológico. A partir de ahí, comienza su análisis de la obra, desde la Introducción, que en sí misma es una síntesis del conjunto de la fenomenología, a las distintas partes: la conciencia (estudiando la certeza sensible, la percepción en cuanto primera representación del ser, y la relación entre fuerza y entendimiento, entre fenómeno y mundo sensible). A continuación, se estudia la autoconciencia, analizando la verdad de la certeza de sí mismo y el concepto clave de conciencia desventurada o infeliz, preparando así el tránsito hacia la razón, sacrificando la conciencia finita. Finalmente, se centra en la razón, en su verdad y certeza, que permite establecer paralelismos entre Kant y Hegel y enjuiciar el idealismo. Es el marco en el que evalúa la naturaleza inorgánica y la orgánica, la relación entre lo interno y lo externo, las leyes del pensamiento y la corporeidad. La realización de la autoconciencia racional por sí misma le lleva a profundizar en la relación entre espíritu del pueblo e individualidad, el placer y la necesidad, el orden universal del mundo y la individualidad, concluyendo con la comprensión unitaria de lo universal y lo singular que constituyen el eje básico del monismo hegeliano.

El estudio concluye con un postfacio del editor alemán (Jann Holl) que explica la intencionalidad y logros del estudio de Fink y los procedimientos y problemas que ha planteado la edición de estas lecciones de filosofía, con un texto que refleja el estilo oral y el carácter inconcluso de la interpretación que se ofreció en las clases. El estudio se queda a mitad de camino, en cuanto que sólo estudia los cuatro primeros capítulos de la obra de Hegel, dejando al margen los capítulos conclusivos de la obra, concretamente el espíritu, la religión y el saber absoluto, que son fundamentales. El estudio de Fink es descriptivo, marcado por la fidelidad al texto, a costa de una evaluación crítica que podría enriquecer la obra con las aportaciones que ha suscitado y las indicaciones que han hecho otros autores. pero también aquí està su valor, el de ofrecernos la cosa misma, la creación de Hegel, aunque vista siempre desde la perspectiva fenomenológica de Fink, que es una interpretación de la fenomenología y no ésta misma. Por lo demás, es un estudio claro, sistemático y bien elaborado que asegura un conocimiento logrado de la Fenomenología. Juan A. Estrada

FISCHER, NORBERT – VON HERRMANN, F.W (eds.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011, 239 p. ISBN 978-3-7873-2191-9.

La pregunta por Dios forma parte del legado de Martin Heidegger y es el objeto de reflexión de este volumen. N. Fischer inicia el estudio enmarcando el planteamiento de Heidegger en el contexto de la tradición filosófica, critica su mala interpretación de Kant (p.13), que también rechaza la ontoteología, y resalta la importancia de la pregunta por Dios, desde Platón hasta nuestros días. Von Herrmann plantea las tres etapas de Heidegger en la cuestión de Dios, desde la inicial reflexión sobre la facticidad de la vida y la vigencia de la filosofía cristiana (1916-1921), a la siguiente etapa en la que hay una "epojé" teológica, que impide que Ser y tiempo se abra a la pregunta por Dios, defendiendo un filosofar ateo y la necesidad de corregir ontológicamente a la óntica

teológica (1921-1931). Finalmente, la tercera etapa es la del ser como evento que se muestra a la existencia humana y que se abre a la posibilidad del último Dios, alejado del cristiano (1932-1976), y a un lenguaje filosófico cercano a la poesía de Hölderlin y de Rilke, que es la otra cara de su crítica a la metafísica y a la ontoteología. Este estudio enmarca toda la trayectoria de Heidegger y sirve de trasfondo para las restantes aportaciones. C. Esposito estudia el paso de la facticidad de la religión a la facticidad de la religión, que ilumina su posición respecto del Dios cristiano y el doble influjo de San Pablo y de San Agustín en su concepción de la temporalidad y la historia. G. Pöltner evalúa la corrección filosófica de la teología y la oposición entre existencia cristiana y filosófica.

P. L. Coriando se centra en el último Dios de Heidegger, tras su crítica al ente supremo de la metafísica y la relevancia de Dios desde la perspectiva de la necesidad del ser. El Dios totalmente otro responde al giro heideggeriano y se echa de menos una profundización en la problemática que plantea una ontología total de la alteridad. J. Brachtendorf estudia la crítica a la metafísica que implica el planteamiento nietzscheano sobre la muerte de Dios, la verdad del ser y la doctrina heideggeriana de los trascendentales. La pregunta por el ser del ente y el nihilismo, encuadra a Nietzsche bajo la metafísica que quería superar. Finalmente, K. Düsing compara la mitología del último Hölderlin y la historia del ser de Heidegger, mientras que N. Fischer prefiere estudiar el influjo de Rilke en el planteamiento de Heidegger. R. Thurnher plantea el distanciamiento heideggeriano de la concepción de Dios, propia de la metafísica y de la teología, subrayando que su hermenéutica de un Dios distante no equivale a una toma de posición a favor del ateísmo.. El volumen finaliza con la aportación de A. Raffelt sobre la recepción católica y protestante de Heidegger sobre la teología, especialmente de K. Rahner, B. Welte y K. Lehmann. Un índice de nombres y una síntesis bibliográfica final completan los trabajos presentados. La variedad de temáticas y autores dificultan una valoración de conjunto. Echo de menos, sobre todo en el estudio de Von Herrmann y en el de Düssing, un análisis del mito del ser y una elucidación de la criptoteología subyacente a sus reflexiones sobre el ser y el evento, que muestran la perdurabilidad de las categorías teológicas de los inicios en un pensamiento supuestamente emancipado de toda teología. En general, los estudios son más descriptivos y expositivos, que evaluativos y críticos del mismo Heidegger. Juan A. Estrada

Flew, Anthony, *Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea*, La Bussola, Alfa & Omega, Caltanissetta 2010, 206 p. ISBN 978-88-88747-91-0

En diciembre del 2004 la agencia Associated Press anunciaba que a los 81 años de edad el ateo Antony Flew se había convencido de la existencia de Dios. Pronto dio cuenta él mismo de su conversión y publicó en 2007 el libro que presentamos.

Esta presentación la podemos hacer con palabras del mismo Flew en diversos párrafos introductorios que intercala en su libro. En las páginas 30 y 31 dice: «Puesto que este libro habla de cómo he cambiado de idea respecto a la existencia de Dios, es obvia la pregunta sobre qué creía antes del "cambio" y por qué. Los tres primeros capítulos procuran responder a esta pregunta y los siete últimos describen mi descubrimiento de lo divino». «El libro tiene dos apéndices. El primero es un análisis del llamado nuevo ateísmo de Richard Dawkins y otros, escrito por Roy Abraham Varghese. El segundo es un diálogo

abierto [...]; el especialista del Nuevo Testamento, N. T. Wright, actual obispo de Durham, ofrece gentilmente su valoración del hecho histórico que esta en la base de la fe en Cristo de los teistas, de los cristianos».

El primer capítulo *La creación de un ateo* expone ampliamente su recorrido hasta el ateísmo; en la página 51 nos indica que «en los dos capítulos siguientes procuro describir la tesis que durante años construí contra la existencia de Dios. Profundizo primero la argumentación ateística que reuní y desarrollé durante medio siglo, y después, en el capítulo tercero comienzo a trazar los diversos cambios de dirección que tomó mi filosofía».

Los capítulos cuarto a décimo, segunda parte, exponen *Mi descubrimiento del divino*. Para ellos ha escogido estos títulos: Una peregrinación de la razón; ¿Quién escribió las leyes de la naturaleza?; ¿Sabía el universo nuestra llegada?; ¿Cómo se ha iniciado la vida?; ¿Ha nacido alguna vez algo de la nada?; Abrir espacio a Dios; Abrirse a la omnipotencia. Son capítulos que informan de sus discusiones con ateístas del pasado y contemporáneos, y de los diálogos que ha tenido con no pocos de ellos; a veces, con originales metáforas va proponiendo sus reflexiones y pensamientos.

HISAMATSU, SHINICHI, *Los cinco rangos del maestro Zen Tosan*, Herder, Barcelona 2011, 103 p. ISBN 988-4-254-2796-1.

El autor (1889-1980) fue profesor de filosofía en la universidad de Kyoto, y es conocido en Japón como reformador del budismo zen tradicional. Con esta finalidad creó en 1994 la Comunidad de práctica para el aprendizaje del camino (Gakudo-Dojo), que actualmente es el instituto zen F.A.S.

La presente obra surgió de unas conferencias en ese Instituto en 1960 en Kyoto, y comenta los «Cinco Rangos», estados o grados, del maestro Tosan. El primer rango se llama Sho chu He (en lo derecho la inclinación); el segundo rango es Hen chu Sho (en la inclinación lo derecho); el tercero, Sho chu rai (salir de lo derecho), el cuarto, Ken chu shi (venir a la consistencia), y el quinto rango, Ken chu to (llegado a casa, a la con-sistencia). El autor explica cada uno de estos estados tras un capítulo introductorio sobre "Los cinco rangos y su origen en el rango sin rango".

La edición española ha corrido a cargo de Dª Ana María Schlüter Rodés, especialista ecuménica. En un prólogo presenta algunos datos biográficos de Hisamatsu, y luego resalta tres aspectos importantes de este libro en un momento en que se encuentran cristianismo y zen incluso a nivel de práctica espiritual. En primer lugar su sabio y lúcido análisis estructural del verdadero despertar y el dar a conocer el auténtico budismo zen en que unidad y dualidad se viven en unidad; en segundo lugar la relación que establece entre el verdadero despertar y la acción; y en tercer lugar la crítica de una religión heterónoma, que olvida que el reino de Dios está en el propio corazón.

Concluye el prólogo mostrando la esperanza de que la lectura del libro haga mucho bien a quienes se decidan a dejarse guiar por Hisamatsu a través de los Cinco Rangos del maestro zen Tosan. Y añade que «la lectura nada fácil se verá recompensada por el descubrimiento de un gran tesoro».

JONAS, HANS, *Problemi di libertà,* Turín, N. Aragno Editore, 2010, 466 p.

Hans Jonas tiene un papel relevante en el estudio de la gnosis clásica y en las controversias acerca de la libertad y de la gracia, en el contexto de San

Agustín. El presente volumen recoge la problemática agustiniana en torno a la libertad desde la posición de S. Pablo, en el Nuevo Testamento, y de su irradiación en la patrística hasta S. Agustín, cuya evolución está marcada por la problemática del pecado original, y que evoluciona a lo largo de sus escritos. El tratado sobre el libre arbitrio es central en el análisis de Jonas de la controversia con los pelagianos y sobre el significado de la voluntad para el conocimiento. Los dos frentes en los que se mueve S. Agustín, contra la gnosis y también contra los pelagianos, marcan su canalización del estoicismo, que ha dejado huellas en su distanciamiento del mundo y en la disciplinización del sujeto. De ahí la importancia de la controversia pelagiana, que Jonas analiza detenidamente, en la que hay que encontrar un equilibrio entre el supranaturalismo, a causa de la preponderancia de la gracia, y al hombre como agente de la historia, que es también uno de los elementos claves en su evaluación del pecado original. Jonas encuadra toda esta problemática en un contexto amplio, en el que parte de la concepción platónica y aristotélica de la libertad, que completa con la sistematización de los estóicos, para pasar luego a la temática cristiana, encabezada por San Pablo y sistematizada por San Agustín, primero en la fase pre-pelagiana y posteriormente en la radicalización de su antipelagianismo. Jonas presenta también una visión de conjunto del movimiento pelagiano, en el que concede especial relevancia a uno de los seguidores de Pelagio, Juliano.

El presente texto contiene la versión inglesa y la traducción italiana de los estudios, con un prefacio de 1966 que falta en la edición de 1970, que encuadra sucintamente los trabajos. Emidio Spinelli enmarca la figura y el pensamiento de Hans Jonas, como lector del mundo de la Antigüedad y presenta de forma sucinta la posición que adopta en el libro sobre el concepto cristiano de libertad. Las veinticuatro lecciones en que desarrolla su pensamiento van acompañadas por un apéndice de Jonas sobre el curso ("Problemas de la libertad humana en filosofía y religión"), que recoge la bibliografía que seleccionó para acompañarlo, así como una nota bibliográfica posterior mucho más amplia, que contiene también noticia de las obras más importantes de Hans Jonas. En definitiva, un excelente estudio, presentado en una edición muy cuidada, que constituye una importante contribución a la reflexión clásica sobre la libertad humana.

Juan A. Estrada

Las personas del verbo (filosófico), MANUEL CRUZ (ed.), Colección Pensamiento Herder, Barcelona 2011, 204 p. ISBN 978.84.2545-2785-5

Dice el autor que la costumbre de resumir en las introducciones de los volúmenes colectivos el contenido de las diversas aportaciones cumple la función de disuadir al lector de proseguir con la lectura. Pero, además, en este caso es difícil hacer ese resumen; por ello solamente recogeremos algunas frases primeras de los siete artículos del volumen.

Los pronombres personales no son meros pronombres, sino «el cobijo de diferentes miradas sobre el mundo»; los seis pronombres son diferentes perspectivas sobre la realidad, el mundo común, el mundo compartido, el mundo de todos, desde cada uno de esos lugares.

En la actualidad el *YO* se está rehabilitando, pues de nuevo en terrenos diversos se parte de la certeza, de la indubitabilidad con la que se presentan las vivencias subjetivas como fundamento. Lo que el pensamiento del *TÚ* aporta al pensamiento contemporáneo es la preeminencia de la ética sobre la ontología. En la enunciación en tercera persona, *ÉL*, acontece la comparecencia de

una subjetividad impersonal, esa voz por la cual nadie habla y que sin embargo existe. El *NOSOTROS* ha perdido parte de su valor colectivo –*nosotros* los revolucionarios–, y ha acrecentado el de separación, de agregación defensiva, de confrontación -*nosotros* los demócratas–. El *VOSOTROS* afronta la dificultad de su sustitución por el ustedes en muchas regiones de habla hispana, y su indistinción en inglés con el *tú*, pero en principio se puede concebir la emergencia del "vosotros" como el resultado de una escición en el seno de la pluralidad constitutiva de la existencia en común. *Ellos* resultan diferidos por el hecho de no ser parte implicada en la conversación o el discurso, ya sea que se refiera a un antecedente concreto, ya denote un antecedente expreso, no concreto. Y en el *Epílogo*, no menos filosófico, leemos que «el análisis filosófico confirma nuestra sospecha: las personas del verbo no son más que pronombres».

Es un volumen de la colección Filosofía Herder, dirigida por Manuel Cruz, que había publicado ya quince volúmenes.

LOSADA PALENZUELA, JOSÉ LUIS, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación,* Serie: Literatura 79, Universidad de Valladolid, 2011, 296 p. ISBN 978-84-8448-608-4.

La obra de Baltasar Gracián despertó en Arthur Schopenhauer un gran interés, hasta el punto que llegó a traducirlo del español, a citarlo con frecuencia y a referirse a él con admiración. Tradujo el *Oráculo Manual y arte de prudencia* y algunos párrafos de *El Criticón*. El presente trabajo, que entiende esta relación como diálogo, tiene en cuenta los temas que trata y el marco en que se desarrolla, e indica los puntos en que Schopenhauer considera estar de acuerdo con el pensamiento de Gracián y cómo reconoce aspectos descriptivos del hombre aplicables por su universalidad a todos los individuos, independientemente de la situación temporal y del sentido histórico de Gracián.

En sucesivos capítulos reflexiona el autor sobre el diálogo y la interpretación, expone la presencia de Gracián en Alemania, el pensamiento de Schopenhauer y su relación con la literatura española. Adentrándose más en el tema, el autor trata del concepto de *Bildung* en Schopenhauer, y analiza su diálogo con el *Oráculo Manual y arte de la prudencia*, y su traducción.

La bibliografía aporta solamente las obras citadas en el libro. En un primer apéndice encontramos *Notas y cartas de Arthur Schopenhauer a los editores sobre la traducción del Oráculo Manual*, y *Marcas y notas manuscritas de Schopenhauer.*

MERINO, JOSÉ ANTONIO, *El silencio de Dios y la rebelión del hombre. Filosofía, ciencia y religión*, Estudios y ensayos, BAC, Filosofía y ciencias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 103 p. ISBN 978-84-220-1531-4.

Ante la actitud de ciertas formas de actual ateísmo abiertamente agresivas, el autor afronta este fenómeno desde sus raíces histórica y filosóficas, de modo que se pueda ver si es algo nuevo o más bien reproduce formas ya expresadas con ropaje de la época vigente. Para ello, en la Introducción ofrece el autor un panorama de la situación actual del ateísmo y de sus incidencias en nuestra sociedad. En el primer capítulo presenta a los autores de los últimos siglos que más decididamente han ofrecido los motivos y las razones de la increencia, Voltaire, Rousseau, Proudhon, Hegel, Strauss y Bauer, Stirner, Feuerbach y Marx. En el segundo hace un análisis del pensamiento de Dostoievski en los persona-

jes de sus novelas, en donde el tema religioso es muy importante e inspirador de no pocos autores posteriores. Pasa luego a exponer en el capítulo tercero el mensaje y actitud personal de Nietzsche frente a la religión, su furor anticristiano y su mito del superhombre. En el capítulo cuarto, trata del nihilismo en Nietzsche y otros, y su incidencia religiosa. El quinto capítulo expone el Dios de los científicos actuales y en los clásicos, y analiza la relación entre ciencia y religión. Concluye con una visión antropológica y psicológica de la religión, Dios cuestión del hombre y Dios en el inconsciente. En todas estas reflexiones hay que tener muy en cuenta que Dios infinito crea la materia, el espacio y el tiempo, no como un comienzo que se desarrollará, sino en su plenitud.

MONTIU DE NUIX, JOSÉ MARÍA, *Manuel García Morente. Vida y pensamiento*, Monografías: Filosofía 33, EDICEP, Valencia 2010. 428 p. ISBN 978-84-9925-036-6.

Afirma el autor que el objetivo de su estudio «ha sido exponer el pensamiento metafísico-ético de Morente, conectando el de antes con el de después de su conversión y relacionándolo con su trayectoria intelectual, mostrando así la unidad fundamental entre ambas filosofías, bien entendido que ha pasado de una filosofía laica a una filosofía cristiana».

Ha estructurado su investigación en once capítulos siguiendo el orden cronológico de la vida de Morente. Los cinco primeros dibujan su fisonomía espiritual y la sitúan dentro del panorama cultural español. El primer capítulo muestra cómo se va modelando su mente filosófica y su personalidad, destacando su formación universitaria e institucionista. El segundo lo estudia como catedrático, traductor y ensayista (1912-1930); expone sus dos primeras fases filosóficas: la influencia de Kant y de Bergson, y la de los fenomenólogos. El tercer capítulo trata su etapa de decano (1930-1936) en la que es Ortega y Gasset quien más influye. El cuarto expone su entorno ideológico en esos años. El capítulo quinto trata de Morente como profesor en Buenos Aires y su proyecto metafísico-ético y su noción clave, la idea de una vida biográfica.

Los dos capítulos siguientes se centran en su proceso de conversión, como clave de la novedad de su vida y pensamiento. El sexto está dedicado al relato de *El hecho extraordinario*, y expone esa experiencia de tipo místico, su conversión y sus consecuencias; es algo capital en orden a entender su posterior pensamiento, que abrirá a la teología y a la mística. El séptimo muestra que hubo una continuidad desde la situación existencial de desesperación y crisis espiritual hasta le fe cristiana, ya que antes de su conversión quería ya abrazar a Cristo y a la divinidad.

Los tres capítulos siguientes exponen su nuevo pensamiento. El octavo analiza su pensamiento en Tucumán, *Lecciones preliminares de filosofía*, en cuanto parte de un camino intelectual evolutivo. El noveno presenta el entorno ideológico cristiano que encontró en España en 1938 y su pensamiento en esos años, con atención a sus estudios eclesiásticos, a su incorporación a la cátedra de ética y su encuentro con el pensamiento de Santo Tomás, como una de las claves que lo llevan a la formulación de su nuevo pensamiento. El décimo capítulo ofrece una panorámica de su nuevo pensamiento ético-metafísico, señalando su continuidad con su anterior filosofía y con su apertura a la teología y a la mística. El capítulo final analiza las objeciones de José Luis Abellán y de Julián Marías, que dudaron de la autenticidad del tomismo de Morente, y

reafirma la honestidad de la postura tomista, en sentido amplio, de Morente. Como anexo primero se publica el texto original del relato *El hecho extraordinario*, del que sólo se había publicado el borrador. Es muy iluminadora su lectura antes de adentrarse en la investigación del autor.

OBST, THORSTEN, *Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle,* Echter Verlag, Würzburg 2010, 285 p. ISBN 978-3-429-033163-3.

El pensamiento de Klaus Hemmerle debe ser comprendido bajo la influencia recibida de la escuela de Friburgo, por tanto de Husserl y Heidegger, a la hora de analizar su teología, centrada en la realidad ontológica de la Trinidad, y que hasta el momento no había sido relacionada con la tradición filosófica de la escuela mencionada. El autor de este estudio deja abiertas todavía cuestiones sobre el conjunto de la filosofía de la religión, así como de la teología de Hemmerle. Pero concluye que la fenomenología de lo sagrado no se puede separar de la ontología trinitaria que desarrolla, ya que está presente en ella de modo constitutivo. Hemmerle contempla a la filosofía como disciplina independiente de la teología pero, al mismo tiempo, cree que la teología necesita de la filosofía. Indudablemente esto nos lleva a una cuestión fundamental que versa sobre si es posible que la filosofía siga siendo filosofía cuando parte de premisas proporcionadas por la Revelación. Para evitar el malentendido metafísico, en la primera parte de este estudio, a través de un cambio de perspectiva, se analiza la fenomenología de lo sagrado como filosofía de la religión, al menos mostrando la posibilidad de que pueda darse el a priori teológico, que Dios mismo podría compartir. Por esto para Hemmerle resulta evidente que la filosofía sigue siendo filosofía en el ámbito de la teología y es un elemento constitutivo de la misma, lo que lo lleva a las conclusiones consiguientes, entre las cuales considera él fundamental la relación entre ambas, sin confusión ni separación entre ellas. La teología mantiene la memoria del Dios que se revela; la filosofía se mueve libremente al impulso de los pensamientos. La fenomenología de lo sagrado proporciona la posibilidad de abrirse a la teología, sin perder por ello la peculiaridad propia de la filosofía. Ya no será determinante solamente el ser en la fenomenología de lo sagrado, sino el misterio sagrado. Hemmerle profundiza este cambio de fundamento en un discurso en que utiliza modos de pensar idealistas. En el sistema idealista alemán el pensamiento humano es una parte del ser divino. Aquí no se va a considerar el pensamiento humano como algo diferente a lo divino, sino como su mediación respecto al ser. De todos modos la plenitud de Dios nunca se recoge completa en el ser creado. Esta diferencia entre Dios y la creación se incluye en la fenomenología de Hemmerle, aunque el propio Hemmerle no lo mencione. Al hombre le conviene mantenerse en comunión con Jesucristo por ser el punto de apertura de Dios hacia su creación. El Uno solamente puede mantener su apertura a la diversidad de los seres si se enajena a sí mismo insertándose en un momento concreto de la diversidad. Puesto que esta nueva unidad de Dios y el hombre no se extiende a otras estructuras, sino que aparece en el interior de una estructura de conexión libre, puede además aparecer libremente en otras estructuras. Una de las consecuencias de este estudio será que hay que tener en cuenta el enfoque de Hemmerle en su totalidad. Su pensamiento religioso-filosófico no hay que separarlo de su pensamiento teológico, aunque haya que distinguirlo sin duda de este último. Hemmerle debe ser considerado como el pensador de la escuela de Friburgo que ha mediado entre el pensamiento de dicha escuela y las exigencias que tiene la revelación en la fe cristiana. T. Parra

Orlando, Luigi, *Il Gesú reale. Una ricerca cristologica,* Analecta Nicolaiana 11, Bari 2011, 247 p. ISBN 978-88-88758-59-6.

Pretende al autor introducir al lector en el debate cultural sobre Jesús, mostrarle el mundo ambiental en el que vivió, y el proceso evolutivo de la reflexión cristológica.

En el primer capítulo trata de "Los rostros de Cristo", el modo cómo la literatura, el arte y la teología se han expresado sobre la identidad de Jesús, y otorga una especial atención al diálogo judío-cristiano.

En el segundo capítulo afronta la triple investigación sobre el Jesús histórico; cómo surgió el problema y su recorrido hasta nuestros días; hace un síntesis de esas investigaciones y una nueva propuesta en la dirección del "Jesús real". Siguen cinco excursus, fundamentalmente bibliográficos, sobre los apócrifos, el "Jesus seminar", el problema de las fuentes, Qumran, y la arqueología bíblica.

En el tercer capítulo investiga ampliamente la expresión "Hijo del hombre" a la luz del Antiguo Testamento, de la literatura intertestamentaria y del Nuevo Testamento; le sigue un excursus sobre el "Hijo del hombre" en el salmo 8 y sus diversas lecturas.

En el capítulo cuarto analiza las tres teologías, la relacional –Jesús Hijo de Dios–, la kyriológica –Jesús Señor–, y la teológica –diversos textos discutidos–, que convergen en la inserción de Jesús en la única identidad de Dios.

En el quinto capítulo, "Jesuología cristológica", presenta los motivos que condujeron a Jesús a la crucifixión, y cómo Jesús forma parte del proyecto salvífico de Dios, como Hijo de Dios.

En el sexto capítulo estudia los criterios de autenticidad del Jesús real y la importancia del testimonio e interpretación de la iglesia de los orígenes que generó una extraordinaria memoria narrativa y artística.

En el capítulo séptimo unos ejemplos explican la selección de los criterios de autenticidad, esto es, la dificultad de aceptación del texto por la Iglesia, el testimonio múltiple, la interpretación de la primitiva iglesia, la memoria histórica

Además de la bibliografía que aportan los excursus del capítulo segundo, la bibliografía final aduce unos quinientos títulos.

Pérez-Soba, Juan José, *El amor: introducción a un misterio*, Estudios y Ensayos, BAC, Teología 125, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, 423 p. ISBN 978-84-220-1524-6.

Como fruto de una amplia experiencia docente universitaria el autor investiga profundamente en el que llama "misterio del amor". Para introducirnos en él escribe este libro que consta de dos partes; en la primera mira la estructura básica del amor, en la segunda analiza las cuestiones que nos despierta el amor como misterio.

En la parte primera, bajo el título, El amor, una luz y una mirada, estudia en dos capítulos la perspectiva del amor desde la razón aislada y desorientada del utilitarismo teleologista y de la propuesta kantiana, y desde la propuesta de la tradición; analiza luego la estructura dinámica del amor, la luz del afecto y el amor moral.

En la segunda parte, Las cuestiones del amor, en el tercer capítulo atiende a la espiritualidad del amor, el modo como el hombre reconoce su propio espíritu, y la relación entre el amor a Dios y al prójimo. En el cuarto capítulo analiza los diversos tipos de amores, el filial, el esponsal, el nupcial. el extático, el

leguaje simbólico amoroso, el amor de amistad. En el capítulo quinto propone una nueva medida para el amor, eros y ágape, el amor de Cristo como nuestro amor, el amor sobrenatural. En el capítulo sexto trata del amor puro y la verdad del amor, su desinterés y reciprocidad.

A lo largo de sus profundas reflexiones encontramos no pocas interesantes notas histórico-filológicas, como es la aparición y significados de los diversos términos con los que se ha expresado la realidad del amor, la controversia sobre el amor puro en la edad moderna, o el estudio sobre la contemplación para alcanzar amor de los ejercicios de San Ignacio de Loyola, que en una mentalidad más actual destacaría más cómo Dios, que es Amor, mantiene en la existencia para toda la eternidad a todas sus criaturas, pretendiendo con la relación entre ellas la felicidad de cada una según los bienes que son capaces mutuamente de aportar y recibir.

Psicología y psiquiatría. Textos del magisterio pontificio, PABLO VERDIER MAZZARA (ed), BAC 698, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 372 p. ISBN 978-84-220-1520-8.

«Si bien no resulta difícil encontrar textos de ética y documentos del Magisterio en relación con diversos temas médicos, en relación con la psicología y psiquiatría creímos que había un gran vacío que llenar»; eso es lo que ha pretendido y logrado el editor de esta copilación de textos del Magisterio pontificio.

Son cincuenta y dos los textos pontificios seleccionados, desde Pío XII, 1941, a Benedicto XVI, 2009. Están dirigidos a los más variados grupos, unos muy vinculados a la Iglesia católica como el tribunal de la Rota Romana o la Academia Pontificia para la Ciencia, pero otros tienen como destinatarios entidades civiles, como congresos de psiquiatría, psicología, neurología, pedagogía, etc., y personas vinculadas al trabajo contra los males del alcoholismo y la drogadicción.

Se incluyen luego en un apéndice temático cuarenta textos complementarios, seleccionados de escritos y alocuciones pontificias sobre la libertad humana, la fe, la antropología cristiana, la conciencia psicológica y la conciencia moral, aspectos psicológicos y morales de la culpa, miscelánea psicoanalítica, los instintos humanos, sueño e hipnosis, ejemplos de transgresión moral y sus consecuencias psicológicas. Entre los índices encontramos uno cronológico de documentos anotado con conceptos clave. Como leemos en el prólogo, «la mera lectura de estos documentos constituye un valioso enriquecimiento personal para los que se dedican a trabajar en temas vinculados a la salud mental».

ROSMINI, ANTONIO, *Introducción a la filosofía*, Traducción, introducción y notas JUAN F. FRANCK, BAC 700, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 461 p. ISBN 978-84-220-1529-1

Antonio Rosmini pensó escribir una *Introducción a la filosofía*, como primer volumen de todas sus obras, publicadas y futuras. En este volumen de la BAC en una primera sección se publican las dos obras iniciales, *Sobre los estudios del autor* y *La idea de la sabiduría*. En la primera ofrece Rosmini una especie de biografía intelectual, cuál es la intención última de su filosofía y cómo la ha llevado a cabo en sus años de escritor. La segunda es una extensa meditación sobre la sabiduría que busca el filósofo, que abarca el conocimiento racional y el que se puede obtener de lo sobrenatural, gracias a la revelación cristiana.

La segunda sección, *El carácter de la filosofía*, ofrece los prefacios que Rosmini antepuso a dos volúmenes de *Opúsculos filosóficos* en 1827 y 1828. La sección tercera, reproduce su *Sistema filosófico*, de 1844, escrito para la *Historia universal*, dirigida por César Cantú; es una muestra preciosa de su síntesis en la que presenta las ciencias de intuición, de percepción, y de razonamiento.

A excepción de la sección quinta que reproduce el breve escrito, *El estudio de la filosofía,* las otras secciones, cuarta, sexta, séptima y octava reproducen cartas de Rosmini de carácter filosófico. La cuarta sección, *Sobre la esencia del conocimiento*, es una carta a Benedetto Monti; la sexta sección aporta tres cartas *Sobre la clasificación de los sistemas filosóficos y sobre las proposiciones necesarias para encontrar la verdad*; la séptima sección reproduce cinco cartas que tratan *Sobre el lenguaje filosófico y sobre algunas objeciones hechas a la filosofía del autor*; la octava sección es una carta *Sobre el eclecticismo francés.*

En la presentación que en este volumen BAC 700 se hace de estas obras de Rosmini se ofrece al lector la biografía, en la que se informa también sobre la aversión que suscitó algún escrito suyo y ocasionó la condena póstuma por León XIII de 40 proposiciones suyas. Los recientes Papas reivindicaron su ortodoxia; fue beatificado el 17 de noviembre de 2007.

SAFATLE, V., *La passon du négatif: Lacan et la dialectique*, Gerog Olms Verlag, Hildesheim-Zurich-New York 2010, 334 p. ISBN 978-3-487-14468-9.

La obra de Jacques Lacan ha abierto un debate, a veces en exceso apasionado, en los ámbitos psicoanalíticos. Figura polémica a la que gustaba provocar e, incluso, como él mismo llegó a afirmar en un momento, se complacía también en "no hacerse entender". Pero, al margen de provocaciones y dificultades de lectrura, no cabe duda de que J. Lacan constituye un referente obligado en la teorización y práctica del psicoanálisis actual. Por una parte, con su consigna de "volver a Freud", devolviéndole todo el radicalismo que el concepto de inconsciente implica, supo recuperar las fuente originales más validas del psicoanálisis. Por otra parte, más allá de un retorno papanata, en tanto mera repetición de "la palabra del padre" (como fue al uso de la "ortodoxia freudiana"), Lacan renovó el marco teórico psicoanalítico encuadrándolo en un modelo muy diferente al que Freud utilizó. Si el fundador del psicoanálisis encontró en las ciencias naturales (particularmente en la física) el modelo para traducir sus nuevos descubrimientos, Lacan considera, con razón, que es el campo de la lingüística el que mejor se acomoda en la categorización de lo psíquico.

Pero este trasvase del campo de las ciencias naturales al de la lingüística supone un adentrarse en el área del pensamiento filosófico. Ello trajo consigo, no sólo una especial configuración de la teoría y práctica psicoanalítica (muy cuestionada en determinados ámbitos anglosajones), sino también un situar a Lacan como una figura, por lo demás relevante, en el campo del pensamiento.

Ese encuadramiento en el campo filosófico venía preparado desde antiguo. Muy joven Lacan lee a Spinoza (que le dejará una marca para siempre) y a Nietzsche. Más tarde la lectura de Henri Delacroix (*Le langage et la pensée*) le orienta a Ferdinad de Saussure. La lectura de Heidegger y de Hegel seguirán en esta progresiva exploración de la filosofía. En 1936 Lacan sustituye el "Yo pienso" de Descartes por el "Yo deseo" de Hegel.

Pero esta influencia de Hegel en Lacan ha sido objeto de un debate en el que el mismo Lacan tomó partido beligerante. Y es aquí donde se centra lo

más importante de esta obra que comentamos. Aunque Lacan renegara (atribuyéndolo a la mala fe de algunos) de la idea de que él haya sido el promotor de un hegelianismo dentro del psicoanálisis, V. Safatle defiende que leer un texto o interrogar una práctica exige desplazar esos textos y práctica de sus espacios originales para conducirlos a "otra escena" en la que se desvelan nuevas cuestiones. Es decir un pensamiento dialéctico al modo hegeliano. Por tanto –tal es el planteamiento de nuestro autor– aunque algunos vean en la última obra de Lacan un anti-hegelianismo militante (sobre todo en el empeño de borrar el concepto de sujeto), se puede rastrear en la experiencia intelectual lacaniana un auténtico desarrollo de la tradición dialéctica del pensador alemán.

La presente obra fue objeto de una tesis doctoral defendida en la Universidad de Paris VIII en 2002 del que luego sería profesor en la Universidad de Sao Paulo. En ella se analizan cuestiones centrales de la teoría lacaniana tales como deseo, Ley, intersubjetividad, perversión o fantasma, siempre con la perspectiva de encontrar en ellos la dinámica de la dialéctica hegeliana, matriz imposible de eliminar en la comprensión de Lacan.

Obra rigurosa y de una excelente organización interna que aligera la inherente dificultad que posee la comprensión tanto el pensamiento de Hegel como de la teoría lacaniana. C. Domínguez

SHKLAR, JUDITH, *Los rostros de la injusticia*, Pensamiento Herder, Editorial Herder, Barcelona 2010, 200 p. ISBN 978-84-254-2729-9.

El logrado prólogo de Fernando Vallespín nos propone los datos biográficos de Judith Shklar, su ambiente familiar e intelectual, su docencia hablada y escrita, y el pensamiento que desarrolla en este libro.

Por su parte, declara la autora que su deseo es considerar de un modo distinto la injusticia, con mayor profundidad y detalle de lo que se suele hacer, iluminando de ese modo una condición común, la de víctima, y especialmente el sentido de la injusticia que inspira en quienes la experimentan. Se pregunta: ¿Qué implica realmente la idea de injusticia? ¿Por que no hablar de la injusticia de un modo más amplio, que no se limite simplemente a constatar la ausencia de lo debido, de lo justo?

Sus reflexiones las funda aportando y analizando textos de Platón, Aristóteles, Cicerón, Agustín, Montesquieu, Nietzsche y autores contemporáneos americanos. Funda dudas acerca de la justicia en el imperio de la injusticia, se pregunta si son los injustos o son sus presas las víctimas de la injusticia, y destaca la injusticia pasiva del mal ciudadano que da la espalda a víctimas reales o potenciales.

Considera luego el caso en que la desventura se convierte en injusticia, las responsabilidades de quienes pudieron evitar o aminorar las catástrofes naturales, bélicas, etc., y también la que fue desventura de ser mujer. Se detiene también en las políticas de la necesidad que estudian otros autores modernos.

Reflexiona, finalmente, sobre el sentido de la injusticia: su sentido democrático, la voz de las víctimas que claman venganza, los descontentos que acompañan a la justicia pública y se pregunta sobre las posibilidades de la justicia primaria, distributiva.

Dos imágenes de Giotto, de la injusticia y de la justicia, le dan ocasión para ver representadas en sus detalles las características de una y otra actitud. Las reflexiones sobre la realidad de la injusticia en los tiempos recientes las centra

en lo sucedido o sucede en los Estados Unidos. Y concluye que en la lucha contra la injusticia «cualesquiera decisiones que tomemos serán injustas a menos que consideremos a plena luz las perspectivas de las víctimas y otorguemos a sus voces su debido peso».

Vergote, A., *La psychanalyse devant la schizophénie*, Ed. Du Cerf, Paris 2011, 134 pp. ISBN 978-2-204-09304-0.

Un autor de prestigio y un tema debatido y apasionante. Tales serían los dos elementos a destacar en esta pequeña publicación de la editorial Du Cerf. El autor es, sin duda, una de las figuras más relevantes en el campo de la psicología de la religión y uno de los máximo exponentes del psicoanálisis en Bélgica. Discípulo de J. Lacan, ha mantenido una actitud rigurosamente crítica e independiente dentro del campo psicoanalítico, a la que ha contribuido de modo importante su amplia formación filosófica y teológica.

Sus numerosas publicaciones se han centrado esencialmente en el campo de las relaciones entre psicoanálisis y religión, con aportaciones importante también en la teoría psicoanalítica como en su obra *La psychanalyse à l´´epreuve de la sublimation* (Du Cerf 1997). Pero no han sido tan frecuentes sus textos sobre cuestiones esencialmente clínicas como lo es en esta ocasión.

Recae, además, el texto sobre uno de los grandes temas debatidos en la psiquiatría y la psicología clínica desde hace muchas décadas: la esquizofrenia. Una psicosis que viene a representar la enfermedad mental por antonomasia y que constituye uno de los grandes retos de la psiquiatría y la psicología clínica.

En el debate permanente sobre el origen orgánico o psíquico de la esquizofrenia, el autor se pronuncia de modo taxativo sobre la condición esencialmente psíquica de esta enfermedad, enfrentando así toda una corriente organicista de la psiquiatría que gana terreno hoy día. Las teorías organicistas sobre la esquizofrenia –afirma el autor– son por el momento construcciones hipotéticas sin suficiente apoyo en la observación, útiles tan sólo en la medida en la que a falta de otros tratamientos específicos, reducen farmacológicamente la sintomatología y el sufrimiento del enfermo. Para A. Vergote, la esquizofrenia, siguiendo esencialmente a Freud, Melanie Klein y Winnicott, es el resultado de una serie de accidentes que tienen lugar en los momentos primeros y constitutivos del psiquismo, particularmente en las relaciones materno filiales. De ahí se deriva una división profunda en el enfermo entre la persona que se ha introducido en el lenguaje y la cultura y otra parte de él que queda escindida como una tentativa de sobrevivir a un rechazo hostil imaginado. Al esquizofrénico se le ha roto el Yo en sus estadios más precoces.

A partir de la exposición de un caso tratado psicoanalíticamente por el autor, se defiende la posibilidad de una cura y no de una mera reducción de los síntomas clínicos. Todo ello se lleva a cabo a través de un proceso apropiado en el que el lenguaje, la toma de la palabra, se constituye en el elemento central para posibilitar el advenimiento del Yo, donde los conflictos precoces lo impidieron. De ese modo, se podrá ir abriendo paso la relación con la temporalidad, consigo mismo en los límites de la corporalidad y con los otros en la posibilidad de establecer unas vinculaciones afectivas.

Es de destacar, junto con la profundidad de los análisis, el carácter hasta cierto punto divulgativo que tiene la obra, que puede ser leída con provecho por personas ajenas profesionalmente al ámbito psicoanalítico. Carlos Domínguez

9. Historia

BARDON, MAURICE, *El Quijote en Francia en los siglos XVII y XVIII*, Estudio introductorio de FRANÇOISE ÉTIENVRE, Traducción de JAIME LORENZO MIRALLES Universidad de Alicante, 2010, 1025 p. ISBN 978-84-7917-090-1.

En este volumen se publica la traducción del francés de la tesis que presentó en la Sorbona Maurice Bardon en mayo de 1931; al mes siguiente apareció publicada por la editorial Honoré Champion, en la colección de la Bibliothèque de la Revue de Littérature comparée; eran dos volúmenes, y un total de 932 páginas.

El texto de la tesis, 807 páginas en el original, está dividido en seis partes. La primera, *Los comienzos (1608-1628)*, trata del estudio del español en Francia en esos años, de los primeros escritores que se interesaron por *El Quijote*, de César Oudin y François de Rosset, traductores de las dos partes, y de la repercusión en otros autores. La segunda parte, *La época de Luis XIII (1628-1660)*, expone valoraciones que recibía *El Quijote*, su relación con el preciocismo y realismo burlesco, y especialmente con los novelistas Charles y Jacques Sorel, y con el teatro francés. Bajo el título, *Clasicismo (1660-1700)*, la parte tercera analiza el influjo de *El Quijote* en los grandes autores clásicos franceses y otros menores de esos años, y cómo lo valoraban; finalmente su influencia en Port-Royal. La parte cuarta, *Finales del XVII y comienzos del XVIII (1700-1730)*, informa sobre lectores y críticos de *El Quijote* en sos años, la traducción de Lesage, relatos breves, novelas y obras de teatro en él inspiradas. La quinta parte, *La época de Voltaire (1730-1780)*, expone la repercusión de *El Quijote* en los filósofos, novelistas y dramaturgos y en otros escritores de esos años. La parte sexta, *Últimos años del siglo XVIII (1780-1815)*, trata de *El Quijote* de Florian, opiniones sobre el libro de Cervantes en la época de la Revolución y en las vísperas del romanticismo.

Merece especial atención y elogio el estudio introductorio de Françoise Étienvre, que gracias a su esfuerzo ha conseguido reunir los datos biográficos de Bardon, ha captado los rasgos muy humanos de su personalidad, y presenta acertadamente el libro original, tesis principal, y sus apéndices y complementos. Pero su estudio se extiende también a la tesis complementaria de Bardon, a los juicios que ha recibido su obra, a su labor editorial y a otros escritos de Bardon, y lo concluye con una bibliografía de las ediciones de obras de Cervantes en las que él toma una parte principal.

La felicitación debe llegar también a la Universidad de Alicante por la edición de una obra tan valiosa.

DI LEONE LEONE, ARON, *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559),* Storia dell' ebraismo in Italia, Studi e testi XXVI, Firenze, Leo S. Olschki, 2011, Tomo I y II, 1308 p. ISBN 978-88-222-6005-5.

La prestigiosa editorial florentina Leo S.Olschki acrecienta sus méritos con la publicación en dos tomos, con excelente presentación tipográfica y encuadernación, de la profunda y bien fundamentada investigación del reconocido especialista en los temas de historia del pueblo hebreo en los tiempos de su dispersión por Europa.

En los primeros capítulos el autor estudia el desarrollo institucional de las relaciones entre los hebreos ibéricos y la Casa del Este y reconstruye el con-

texto local italo-ashkenita en el que se inserta el núcleo sefardí; propone una historia de la presencia hebrea en Ferrara hasta la muerte de Ercole II, dedicando luego el capítulo XVII a otros componentes del hebraísmo local, el italiano y el alemán en esos años. Atiende también a las múltiples relaciones con otros asentamientos sefardíes de Europa e Italia en la primera mitad del quinientos, capítulo IX, y a los aspectos más salientes de la actividad y de la vida privada de los núcleos más importantes de familias hebreas, los Mendes-Benveniste-de Luna-Naci o los Abrevanel, capítulos X a XV.

Es amplio y profundo el tratamiento que hace, capitulo XVI, de la expresión cultural más destacada de la presencia hebraico-ibérica en Ferrara: la editorial "marrana", que funcionó entre 1552 y 1555, célebre en todo el mundo por la edición de la *Biblia española* en 1553; fue una empresa tipográfica, cuya actividad el autor analiza, ofreciendo incluso algunos rasgos inéditos.

Investiga también otro centro de la diáspora marrana en Italia, Acona; dedica dos densos capítulos, el IX y el XVIII, a las múltiples y complejas relaciones entre los portugueses de Ferrara y los de Ancona hasta su destrucción en 1556; el capítulo XIX examina las consecuencias de la tragedia de Ancona sobre el medio hebraico de Ferrara. El capítulo final, *Los últimos años de Ercole II y el patrimonio de Ferrara* está dedicado a este príncipe que aseguró una protección sustancial a los hebreos, a pesar de las reiteradas presiones de la Iglesia Católica.

Integran el tomo segundo mil quinientos sesenta y cinco documentos, años 1370 a 1567, que llevan la indicación de su fuente y a veces también alguna nota histórica explicativa; siguen setenta paginas de un índice de nombres –muchos de ellos incluyen datos sobre los personajes indicados–; finalmente encontramos otro índice de lugares.

Documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval, NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA (ed.). Colección DUCTUS 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2010, 431 p., 8 láminas. ISBN 978-84-00-09285-6.

Fruto de dos proyectos de investigación y de un coloquio internacional se reúnen en este volumen dieciséis trabajos, distribuidos en tres áreas principales.

La primera, *Cancillerías*, consta de seis trabajos, los de Bruna Soravia, Fréderic Bauden, Pascal Buresi, Benoit Grévin, Serge Gubert y María Jesús Viguera, cuyos análisis se centran en diversas dimensiones de la producción oficial de documentos. Se estudia la entidad de la secretaría de Estado o kitâbat al-insâ, la elaboración y significación del discurso político documental, la representación política y diplomática del intercambio documental entre diversos poderes y la relación que puede existir entre dos estructuras estatales, a veces concomitantes, como son las crónicas y la correspondencia y actas oficiales.

En la segunda área, seis *Documentos*, Camilo Álvarez Morales trata de la geografía documental árabigogranadina, Emilio Molina López y Mª Carmen Jiménez Mata presentan la relación de documentos árabes y el patrimonio real nazarí, Esther Cruces bajo el lema de "La pervivencia y el valor de lo escrito", estudia documentos árabes de la provincia de Málaga en los siglos XIII y XIV, Juan Ignacio Pérez Alcalde aporta una notas sobre documentos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid, Élise Voguet presenta como un documento de

la práctica jurídica magrebí la reproducción de un proceso verbal en la Nawâzil Mâzûna, y Samia Chemli, aporta un documento tunecino sobre las mujeres en la cofradía Tiyaniyya (1334-1916).

Son cuatro los estudios recogidos en la tercera área, *Manuscritos*. El de François Déroche, que pregunta ¿Andalusí o magrebí ibérico?, María Filomena Lopes de Barros que estudia unas firmas árabes en documentos medievales portugueses, Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, que analiza los manuscritos árabes de Fray Juan de Sousa, y el estudio, escrito en árabe, de Hayat Qara.

Una cuarta área son las reproducciones de láminas sobre las que han versado algunos de los estudios que se publican en el libro.

El Centro de Estudios Históricos (1910) y sus vinculaciones aragonesas (con un homenaje a Rafael Lapesa), JOSÉ CARLOS MAINER (ed.), Institución Fernando el Católico (CSIC). Excma. Diputación de Zaragoza, 2010, 317 p. ISBN 978-84-9911-055-4.

Indica el editor en una nota preliminar que el libro responde al contenido de tres sesiones de un curso de formación de la Institución «Fernando el Católico», febrero 2008, un seminario que llevó el mismo título que ostenta el libro.

Para tener una imagen sintética de lo que fue el Centro de Estudios Históricos José María López Sánchez nos da abundantes datos sobre la historia del Centro, su organigrama y proyecto científico; María-Dolores Albiac Blanco presenta como antecedente histórico del Centro a la revista Cultura española, 1906-19109, sus diversas secciones, su ficha técnica, y su precedente Revista de Aragón.

Sobre Ramón Menéndez Pidal escriben Jon Juaristi, Noción e historia en el pensamiento de Ramón Menéndez Pidal en base al pensamiento de Bosch Guimpera, y Francisco Abad Nebot , la escuela filológica de Ramón Menéndez Pidal en su relación con el Centro de Estudios Históricos.

Acerca de la actuación de aragoneses en el Centro de Estudios Históricos Juan José Gil Cremades informa sobre los detractores aragoneses del institucionismo, especialmente el libro *Una poderosa fuerza secreta: la institución libre de enseñanza, 1940*; Ignacio Peiró Martín informa sobre los aragoneses en el Centro de Estudios Históricos, como historia de una amistad, de una escuela, de una profesión, Alberto Montaner Frutos trata de los estudios de filología aragonesa en el Centro de Estudios Históricos, con especial referencia al misterioso caso del volumen XXIV de la Revista de Filología, y José Mª Enguita Utrilla y Mª Luisa Arnal Purroy analizan el dominio lingüístico aragonés en la obra del Centro.

El editor, José Carlos Mainer es autor del homenaje a Rafael Lapesa estudiando su cordial estilística, y como apéndice documental transcribe un manojo de cartas del epistolario de Rafael Lapesa a Amado Alonso. Otro apéndice documental es el de Luis G. Martínez del Campo que presenta a los aragoneses en el Centro y en sus diversas secciones, sus fichas biográficas y sus actividades literarias.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. JAVIER, *Iberia e Hispania. Recursos para el estudio de la historia de España antigua*, Textos universitarios, Humanidades, Universidad de Alcalá de Henares 2011, 307 p. ISBN 978-84-8138-916-6.

El autor ha seleccionado textos literarios y epigráficos, distribuidos temáticamente, que permiten a los alumnos obtener un panorama crítico acerca de

las fuentes principales de información sobre la historia antigua de la península ibérica. Ha escogido dos tipos de temas, la visión geográfica y etnográfica de la península en el imaginario grecorromano, y casos concretos de la romanización, como Sagunto, guerras de Viriato, Numancia y Sertorio.

Cada uno de estos temas va provisto de una introducción que contextualiza los textos que siguen y proporciona al alumno la información sobre el tema y los problemas principales a los que debe enfrentarse. Los textos van numerados para facilitar las referencias cruzadas en los seminarios y ejercicios personales. Cierra cada capítulo una breve y asequible guía bibliográfica ilustrativa que permite al alumno completar la información, profundizar en ella, y comprobar las diferentes interpretaciones que se han dado en ese tema, El volumen se cierra con una bibliografía más general en la que se mencionan los principales manuales disponibles sobre la materia y los instrumentos de consulta y trabajo que pueden ser más útiles al alumno. Por ello no se dan referencia de páginas web, ya que muchas de ellas han dejado de estar activas o están ya desactualizadas. Las últimas páginas reproducen mapas ilustrativos de los temas tratados.

González Reyero, Susana – Rueda Galán, Carmen, *Imágenes de los iberos. Comunicar sin palabras en las sociedades de la antigua Iberia,* Colección Divulgación, CSIC, Madrid 2010, 158 p. ISBN 978-84-00-09032-6.

«La historia de los pueblos ibéricos, sus territorios, sus formas de vida y sus imágenes constituyen el hilo vertebral» de este libro, nos dicen sus autoras.

Una primera parte explica las pretensiones del libro. El texto está ilustrado con 91 figuras que hablan sin palabras. Son dieciséis los capítulos que estructuran el libro; en la sucesión de ellos encontramos una definición de la imagen ibérica, la historia del linaje narrada en piedra, las divinidades que explican lo sobrehumano, el enfrentamiento mítico de los héroes, el comercio, la explicación de la muerte, animales y plantas, las edades, los grupos sociales, la familia, los cultos, el recuerdo del pasado, el diálogo con el mundo púnico, con el pueblo romano, el nuevo pasaje urbano que surge, y una valoración global de la sociedad en la época ibérica. Una parte conclusiva reflexiona sobre la imagen ibérica dos mil cuatrocientos años después.

Las autoras, con estilo ágil y ameno, consiguen hacer revivir de las estatuas y piedras todas estas vivencias e historia del pueblo ibérico.

Elegante y sobria, apaisada y a dos columnas y variados contornos de color sepia, es la presentación de libro; lo cierra una bibliografía reciente sobre los iberos.

Hernández Sánchez, Alfredo, *La opinión pública en el tardofranquismo,* Universidad de Valladolid, Valladolid 2011, 145 p. ISBN 978-84-8448-619-0.

Esta investigación ha contado con materiales objetivos para ser analizados, con lo que no ha sido especialmente difícil realizarla, aunque su resultado es muy interesante para seguir completando la idea que pudiera tener el lector sobre la opinión pública en el tardofranquismo. Por tanto este estudio enriquece la historia de uno de los cambios políticos más importantes en la historia contemporánea de España. Durante la transición del franquismo a la democracia se dio un viraje en la dictadura de Franco en el sentido de ir permitiendo, de manera controlada y progresiva, los sondeos de la opinión pública. Las actitudes de los españoles en las postrimerías del franquismo se reflejan en las encuestas y en los sondeos

de la opinión pública, sobre todo a partir de la década de los sesenta. Prácticamente la mitad del libro se dedica a la opinión pública en las postrimerías del franquismo. El siguiente capítulo trata de esa misma opinión durante el desmantelamiento del franquismo y el camino hacia la democracia. Otros temas de gran interés que se abordan son: la opinión pública y la ley electoral, la legalización del partido comunista, la monarquía a principios de 1977, las elecciones generales de 1977, para acabar con la opinión pública española entre 1977 y 1979. Se subraya que todo lo que sucede durante la transición política tiene mucho que ver con el cambio social que se produjo en España a partir del inicio de los sesenta. Precisamente se llegó a una transición, en lugar de a un derrocamiento del franquismo, porque éste se encontraba apoyado sociológicamente por una gran parte de la opinión pública. Entre las cosas que estaban claras estaba la aspiración a desembocar en una democracia. También flotaba en el ambiente que este camino hacia la democracia debería esperar hasta después del fallecimiento de Franco. Mientras tanto se había avanzado mucho en la modernización social y en la secularización del país. Esta evolución permitió que la transición pudiera hacerse de una manera ordenada y pacífica. La transición política acabó viéndose como algo normal porque, previamente, se habían producido otras transiciones que prepararon la definitiva: la secularización en relación con la Iglesia, la transición económica, la cultural, la social. En el momento decisivo la opinión pública ayudó a los españoles en su esfuerzo por renovar el panorama político. En 1975 ya existían condiciones objetivas para la implantación de un régimen democrático que ponía a España en una situación semejante a la de las democracias de la Europa occidental. Uno de los elementos más descollantes de esta transición consiste en constatar que en España solamente había inmovilismo político. En todo lo demás España era un país dinámico, lanzado hacia el futuro sin rupturas ni tensiones innecesarias. A. Navas

HOZ, JAVIER DE, *Historia lingüística de la península ibérica en la antigüedad*- I. *Preliminares y mundo meridional prerromano*, Manuales y Anejos de «Emérita» L. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2010, 735 p. ISBN 978-84-00-09260-3.

Este tomo es la primera parte de una obra mayor que cubre la totalidad de la historia lingüística paleo-hispánica, ocupándose de lenguas, escrituras y etnias en sus mutuas relaciones e incluyendo también el sur de Francia. El plan de la obra se prevé en cuatro volúmenes. Este primer volumen se ocupa de cuestiones generales y teóricas y del sur de la península hasta la llegada de los romanos, dado que es en la Baja Andalucía, donde se sientan las bases para el desarrollo de la escritura en el resto de la Hispania antigua y la que ha ejercido una mayor influencia cultural hasta, por lo menos, mediados del siglo V a.C. El segundo tomo estará dedicado al mundo ibérico, el tercero a los celtíberos y el cuarto a las zonas periféricas y a la historia de la disciplina.

Una parte primera, *Preliminares*, expone la historia lingüística, el panorama general, la península ibérica y el sur de Francia a comienzos del primer milenio a. C., y las fuentes antiguas en general.

La parte segunda, dedicada a *El mundo meridional*; presenta las correspondientes fuentes antiguas, expone la formación del mundo tartesio, el mundo social y material de los pueblos del sur, los problemas geográficos y etnológicos, los datos epigráficos, la escritura y la lengua en el suroeste, la escritura meridional y la escritura y lengua de los pueblos colonizadores en el sur de la

península ibérica, datos onomásticos sobre la lengua tartesia, y concluye con un ensayo de interpretación histórica.

La tercera parte, *El origen de la escrituras paleohispánicas*, propone el problema que representan, estudia el signario de Espanca y el origen fenicio de las escrituras paleohispánicas, intenta identificar la escritura tartesia como la paleohispánica más antigua e indica algunas cuestiones paleográficas.

La bibliografía citada y abreviaturas bibliográficas ocupan más de cincuenta páginas; siguen quince mapas, siete cuadros, y 12 figuras, y casi cien páginas de índices de autores y fuentes, de lugares y pueblos, de personas reales o ficticias, lingüístico de palabras y morfemas, de materias, y de textos paleohispánicos.

El libro expone el estado de la cuestión y una visión personal del mismo; por su nivel se dirige a un público especializado, pero tiene carácter interdisciplinar, que lo acerca al punto de vista de un lector culto, aunque no dedicado profesionalmente a esta especialidad.

IGLESIAS ZOIDO, JUAN CARLOS, *El libro en Grecia y Roma. Soportes y formatos*, Universidad de Extremadura, Cáceres 2010, 146 p. ISBN 978-84-4423-922-2.

El autor ofrece un estudio breve, claro y accesible en el que analiza los aspectos materiales más importantes del libro en Grecia y en Roma; lo estructura en tres apartados.

En el primero estudia los materiales más importantes de escritura utilizados, tablillas de cera, papiro y pergamino, y también hojas de palmeras, diafragmas, etc., y los instrumentos empleados sobre cada uno de ellos; describe sus características, y analiza su empleo y evolución. En el segundo apartado estudia los dos formatos principales, el rollo de papiro y el códice de pergamino, y la evolución del uno al otro. En el tercer apartado trata de aspectos históricos del libro antiguo, la función de los copistas, al análisis etimológico de sus "instrumenta", la confección material del libro, el proceso de lectura, el papel que desempeñaron las bibliotecas, y el soporte textual que fue el epigrama.

Veintiuna imágenes ilustran el texto; en cada uno de los doce capítulos se indica una bibliografía; en las páginas finales encontramos la bibliografía general de unos doscientos títulos, y una selección amplia de enlaces de internet que pueden informar sobre cada una de las materias estudiadas.

Un primer apéndice es una selección de textos de la literatura grecorromana, de Catulo, Marcial o Luciano, que informan sobre la morfología del libro antiguo, y cómo se usaban las tablillas, rollos de papiro o códices de pergamino. El segundo apéndice es un glosario que explica los términos codicológicos más comunes del libro antiguo, usados en este estudio.

El libro es, pues, un instrumento útil para universitarios, y para toda persona interesada en la cultura del libro antiguo.

ISLA, AMANCIO, *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*, Colección Defensa y Sociedad, Ministerio de Defensa-CSIC, Madrid 2010, 245 p. ISBN 978-84-9781-574-1/978-84-00-09197-2

Con esta publicación inician el Ministerio de Defensa y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas una colección que reunirá trabajos que incluyan algún tema relacionado con las fuerzas armadas, realizados desde un enfoque científico.

El actual estudio se inicia en las postrimerías del reino visigodo, período del que se conservan fuentes variadas, leyes, cánones, relatos hagiográficos, crónicas y otras noticias dispersas. No sucede lo mismo con el período posterior, pues el autor confiesa que solamente dispone de unas pocas noticias de crónicas y otras de una escasa documentación.

En el primer período indicado destacan la *Historia Wambae* del obispo Julián de Toledo y la rebelión de Paulo y los que lo apoyaron; en ese contexto analiza los contingentes militares que participaron en sus contiendas. En sucesivos capítulos trata de las leyes militares y sus diversas propuestas, de los ejércitos personales, de la relación del clero y la fiscalidad con el ejército. Los datos históricos de los siglos primeros de la reconquista le dan oportunidad para estudiar las diversas formaciones castrenses, la organización militar, en el contexto de un amplio análisis de las transformaciones sociales y económicas de esos siglos de transición, de continuidad y evolución, entre el mundo visigótico tardío y la alta edad media.

Una amplia reflexión final resume la gran cantidad de datos históricos sobre el ejército que ha obtenido en su investigación. La amplia bibliografía indica las fuentes narrativas y documentales investigadas, y más de doscientos títulos de libros y artículos que tratan del tema estudiado.

LEPPIN, H. – SCHNEIDMÜLLER – WEINFURTER, S. (Hrsg.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wisenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung «Otto der Groβe und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter»,* Verlag Schell+Steiner, Regensburg 2012, 424 p. ISBN 978-3-7954-2509-8.

El plan seguido en este libro se centra específicamente en la formación del Imperio, desde los indicios primeros del nuevo orden que se estaba gestando hasta la restauración del Imperio Romano Occidental; desde la base primera establecida por Carlomagno hasta su fundación definitiva a cargo de Otón el Grande en el año 962. Interesan particularmente los elementos previos a dicha fundación, lo que podríamos considerar como una especie de arqueología del Imperio. El tema principal serán, por tanto, los prolegómenos o arqueología del Imperio, como corresponde al plan del proyecto concebido en estas páginas. Esto supone un cambio en las prioridades, en las líneas tradicionales y en los enfoques temáticos. Con coordinación de todas las aportaciones de los diferentes colegas sobre historia antigua, arqueología, historia bizantina, historia del arte, historia de la edad media, historia de oriente, historia del derecho y sinología. El aspecto en el que se concentran de modo particular las aportaciones de este volumen es el de considerar el Imperio como estructura organizativa. Esto sólo se podrá conseguir reduciendo en modo riguroso la complejidad de los temas tratados en el libro, cada uno de cuyos capítulos proporcionarían materia para un grueso volumen. La renuncia a aportar gran cantidad de ejemplos (disponibles en cualquiera de los temas con abundancia) propicia el que se puedan tener nuevas oportunidades: dar a conocer los patrones que se utilizan, descubrir tanto las estructuras transfronterizas como las individuales, sacar a la luz tanto las características comunes como las diferenciadoras en un conjunto global, comprobar la aparición de lo desigual de un modo simultáneo. Los autores intentan aclarar la diferencia cualitativa y cuantitativa entre Imperio y Reino, la unidad del Imperio frente a la diversidad de los Reinos, los aspectos religiosos del Imperio como realidad abierta a la trascendencia, cómo se relacionan

entre sí la teoría imperial con el pragmatismo exigido por las circunstancias, el Imperio como potencia mundial, así como la relación entre el Imperio y los territorios colindantes. Tenemos como resultado un libro que se apoya en excelentes investigaciones históricas, pero que no renuncia a las consideraciones filosóficas, religiosas o políticas relacionadas con el Imperio. A. Navas

Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades, PALOMA DÍAZ-MAS y MARÍA SÁNCHEZ PÉREZ (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2010, 370 p. ISBN 978-84-00-09257-3.

En el presente volumen se publican veintiséis artículos escritos expresamente para este libro. Se estructuran en cinco apartados. Las editoras presentan el libro y sus circunstancias bajo el título, *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo.*

En el primer apartado, *Lengua e identidad cultural*, Aldina Quintana ofrece una innovadora visión sobre la lengua sefardí en su propio entorno, su desarrollo independiente del español, y la evolución de la actitud de los sefardíes hacia su propia lengua; Elena Romero, expone el debate sobre la lengua sefardí en la prensa judeo-española aljamiada; Amor Ayala y Aitor García Moreno tratan de la influencia del hebreo y lenguas occidentales sobre el judeoespañol tardío; Rosa Sánchez expone el afrancesamiento en el teatro costumbrista sefardí; Beatriz Schmidt y Marie-Christine Bornes-Varol analizan la rehispanización de la lengua; y Susy Gruss presenta la obra literaria de Yehudá Haim Prahiá como un caso de la fidelidad lingüística al judeoespañol.

El segundo apartado, *La prensa periódica como reflejo del discurso identitario y del cambio de mentalidades*, ofrece algunos artículos sobre periódicos y publicaciones concretas. Son los de Rachel Saba-Wolfe, de Katja Šmid, de Ivette Bürky, de Cristina Martínez Gávez, de Sandra Schlumpf, y de María Sánchez Pérez.

El tercero, *Memoria, tradición oral e identidad*, subraya la importancia de la transmisión oral para la preservación del patrimonio cultural sefardí. Eliezer Papo estudia un género satírico, que mantuvo la memoria de conflictos armados; Susana Weich-Shahak presenta canciones de transmisión oral que reflejan los cambios sociales de los sefardíes; Christian Liebl y Rivka Havassy tratan de la preservación de ese patrimonio cultural por parte de dos filólogos occidentales, y de dos mujeres sefardíes.

En el apartado cuarto, *El nuevo papel de las mujeres*, en la sociedad sefardí de la transición entre el siglo XIX y el XX, Jelena Filipović e Ivana Vučina tratan de las actitudes lingüísticas de las mujeres sefardíes y el papel de la lengua como recurso social y de género; Michael Alpert presenta un tratado de urbanidad publicado en 1871 por una mujer sefardí; Nela Kovačević analiza la evolución de la mujer sefardí en Bosnia, 1878-1920, en el ensayo de Laura Papo, y María del Carmen Valentín estudia la visión de los sefardíes ante el cambio del papel de la mujeres a través de los personajes femeninos en el teatro costumbrista judeoespañol.

El quinto apartado, *Occidentalización y transnacionalismo,* ofrece los artículos de Krinka Vidaković que analiza algunos aspectos de la identidad sefardí en la obra del serbio Haim S. Davicho; de Michael Studemund-Halévy que destaca la importancia de Viena y del impresor Šem Tob Semo en la cultura sefardí; de Elia Hernández, Carsten Sinner y Encarnación Tabares sobre un

manual de conversación judeoespañol-alemán; y de Shmuel Refael sobre las cartas de Michael Molho, sefardí de Salónica, exiliado en Buenos Aires. Además del Indice onomástico se ofrece otro Índice de títulos de obras y primeros versos.

SUÁREZ CORTINA, MANUEL, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada,* Universitat Jaume I, Col.lecció América 25, Castellón de la Plana 2010, 234 p. ISBN 978-84-8021-782-8.

Nos informa el autor en el primer capítulo, *Introducción,* que «el conjunto de ensayos que se recogen aquí han sido elaborados en los tres últimos años y son el producto de trabajos presentados en diversos foros académicos»; propone también en esta *Introducción* unas reflexiones sobre España, México y la historia comparada de ambos países, del influjo de la Constitución de Cádiz de 1812 y del catolicismo en esa historia.

El capítulo segundo, *El liberalismo revolucionarios en la crisis de la Monarquía católica*, traza un panorama del origen del liberalismo español, de las relaciones que tuvo con la cultura ilustrada y los elementos distintivos de aquel "doceañismo". El tercer capítulo, *Libertad, federación y república en el siglo XIX*, aborda la manera distinta en que México y España construyeron su régimen tras la quiebra de la Monarquía católica. El capítulo cuarto, *Catolicismo e identidad nacional,* muestra cómo el catolicismo ilustró la experiencia mexicana en esa época y qué catolicismo debía ser considerado como referente nacional, mientras que en España el catolicismo se dividió en tres corrientes ante la cristalización del Estado liberal. El quinto capítulo, *Novela histórica, socialismo utópico y República. Una mirada a través de Nicolás Pizarro y Wenceslao Ayguals de Izco*, confronta la experiencia de dos escritores e ideólogos del republicanismo que apostaron cada uno en su país por lograr el triunfo de la república representativa. El capítulo sexto, *El republicanismo conservador de Emilio Castelar y Justo Sierra*, compara los republicanismos conservadores mexicano y español tras la república restaurada y el fracaso de la primera república española. Y el último capítulo, *República, Monarquía y democracia liberal en la España de la restauración*, estudia las peculiaridades de los proyectos democráticos en España entre las dos repúblicas, 1876-1931, y las interpretaciones muy distintas que hacen las diversas familias democráticas.

Veinticinco páginas finales nos ofrecen una muy amplia bibliografía.

VILLAR MOVELLÁN, ALBERTO, *Arquitectura del Regionalismo en Sevilla (1900-1935)*, 2ª edición revisada, Diputación de Sevilla, 2010, 585 p. ISBN 978-84-7798-292-0.

En diez capítulos desarrolla el autor un panorama suficientemente completo del fenómeno del regionalismo arquitectónico sevillano, que surge a fines del siglo XIX.

El primer capítulo estudia sus precedentes, el trasfondo social y mental, el desarrollo urbano, las cuestiones técnicas, la historia y análisis de las obras. Analiza luego las obras de arquitectura más importantes y las bases teóricas de ese movimiento; menciona también las artes menores, como la cerámica, que decora las casas según una arraigada tradición sevillana.

El segundo capítulo trata de la Sevilla del regionalismo: la ciudad de la gracia y de la desgracia y el regionalismo político y cultural. El tercero aborda las

reformas urbanas, del casco antiguo y ensanches con nuevos barrios, y los proyectos generales de reforma, destacando dos, el de Sánchez-Dalp y el de Juan Talavera, que aportaron más a la ciudad que la construcción de casas. El cuarto trata del modernismo sevillano en la primera década del siglo, 1900-1910, y la aparición del regionalismo, cuyos principales creadores fueron Aníbal González y Simón Barris.

En el capítulo quinto expone los postulados teóricos de la arquitectura regionalista, su planteamiento intelectual y su proceso mecánico y estético. En los capítulos siguientes presenta los diversos períodos de su historia. En el sexto expone el triunfo del regionalismo, 1910-1917, en los proyectos y realizaciones de la Exposición Ibero-americana y fachadas de casas de estilo sevillano, y el concurso para el hotel Alfonso XIII. El capítulo séptimo estudia el período intermedio, 1917-1923, de consolidación y búsqueda de nuevos caminos, como el barroco ciudadano de Juan Talavera y sus destacadas obras, entre otras los jardines de Murillo y de Catalina de Ribera con el monumento a Colón; es un estilo que continuaron sus seguidores. El octavo capítulo presenta la madurez de la arquitectura regionalista, 1923-1930, y sus maestros. El capítulo noveno está dedicado a la exposición Ibero-americana, 1922-1929, la actuación de la ciudad oficial, la construcción de la Plaza de España, los pabellones oficiales, regionales, extranjeros y comerciales. El décimo y último capítulo recoge los resultados del regionalismo estudiado, 1930-1935, la liquidación de la exposición Ibero-americana y la nueva arquitectura y arquitectos.

Es muy útil la relación de obras y proyectos, en la que el autor distingue las de arquitectos residentes y las de no residentes en Sevilla, y los maestros de obras, e indica la adscripción de tales obras al regionalismo, al movimiento moderno, o a otro tipo de arquitectura. Las fuentes y bibliografía incluyen las fuentes testimoniales y las documentales. Las 420 fotografías de la anterior edición se reproducen también en ésta.

Es un libro que abrió camino en 1979 para la investigación de la arquitectura en Sevilla, y sigue siendo un medio de grata información, satisfacción y orgullo para todos los lectores sevillanos.

10. Varia

ALEJOS MORÁN, ASUNCIÓN, *Del simbolo al amor puro. Itinerario de la comunión interpersonal de Simone Weil*, Series Diálogo XVI, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2010, 86 p. ISBN 978-84-95269-40-9.

El presente libro es fruto del trabajo realizado como tesis de licenciatura en el InstitutoPontificio Juan Pablo II de Valencia, sección española de la Pontificia Universidad Lateranense.

Tras una presentación de los rasgos más característicos de la biografía humana y espiritual de Simone Weil, la autora estudia en cuatro capítulos la evolución de su pensamiento. En el primero, Un lenguaje simbólico sobre Dios, muestra cómo desde el agnosticismo se fue abriendo al misterio hasta ver en la naturaleza símbolos de Dios. En el segundo capítulo, Concepto del amor, expone su pensamiento sobre el sujeto y el objeto del amor, los símbolos que de él descubre, y diez caracteres que en él señala. El tercer capítulo, Comunión interpersonal con Dios, trata diversos aspectos de esa comunión, por la mediación de Cristo, que descubre la amistad divina y lleva a la comunión universal con los otros. Y este es el tema que desarrolla el cuarto capítulo, Dimensión

universal del amor: los otros, que implica, como implicó en Simone Weil, la preocupación social y opción por los marginados, una comunión universal sin fisuras, un amor universal, que tiene su expresión máxima en la caridad. Concluye la autora que «Simone Weil no es una teóloga en el sentido que se da en la ortodoxia católica, pero hay que considerar que las "intuiciones cristianas" de su ávido pensamiento [...] exige de nosotros una gran honestidad para dejarnos impresionar por los rasgos de una criatura sedienta de Absoluto, a la que Dios se reveló como el Amor y la Verdad, y cuya vida de inmolación por los otros fue el sello de autenticidad».

ALIGHIERI, DANTE, *La divina comedia. El manga*, Herder Barcelona 2011, 197 p. ISBN 978-84-254-2859-3.

La editorial Herder de Barcelona publica la traducción castellana de este «manga», editado en japonés, una serie que incorpora a la magia del cómic grandes obras de la literatura universal. En este libro de pequeño formato se presenta en dibujos cómic la Divina Comedia de Dante Alighieri. Es indudable el éxito que tiene este tipo de publicación entre los lectores jóvenes y niños. Para el lanzamiento de este libro Herder ha preparado la campaña "Salva tu alma", dirigida a los lectores para animarlos a profundizar en la obra maestra de Dante. En ella a las figuras literarias de la Sagrada Escritura se añaden muchas más, producto de la fantasía y del quehacer literario, resaltadas por la viveza de los dibujos; a algunos puede parecer excesivo el conjunto imaginativo y conducente a confusión entre las verdades cristianas y la ficción literaria.

ALLEN, JOHN L. JR., *The future Church. How ten Trends are revolutionizing the Catholic Church,* New York, Doubleday, 2009, 470 p.

John L. Allen, Jr., es periodista: es esencial tenerlo en cuenta para comprender lo que se puede encontrar en este libro. Ejerce como corresponsal en el Vaticano de *National Catholic Reporter*. Es desde esa atalaya, y con ayuda de sus visitas a más de 40 países en función de su cargo, desde donde ha ido concibiendo, madurando y escribiendo este libro.

Su pretensión no es teológica ni normativa, sino claramente descriptiva. Parte de una convicción fruto de su experiencia: la Iglesia está sufriendo un cambio que supone el final del contexto que nació para ella con el Vaticano II. Para describir este cambio el autor recurre al concepto de "tendencia" (*trend*) en el sentido que lo usara Arnold Toynbee en su obra *La civilización puesta a prueba* (edición original inglesa de 1948): aquello que subyace al devenir de los acontecimientos de cada día tal como estos se van manifestando, los movimientos más lentos y casi impalpables que constituyen de hecho el meollo más profundo del devenir histórico.

Con este concepto instrumental Allen identifica diez de esas tendencias: la dimensión planetaria de la Iglesia, el catolicismo evangélico, el islam, la nueva demografía, las funciones en expansión de los laicos, la revolución biotecnológica, la globalización, la ecología, el multipolarismo, el pentecostalismo. Como se ve, estamos ante una lista no solo variada, sino heterogénea, ya que incluye fenómenos de muy distinta naturaleza. Pero eso es una fuente de riqueza. Es más, el autor no quiere que interpretemos el orden en que aparecen desde criterios de prioridad o importancia: confiesa que van en ese orden porque en ese orden fue redactando los capítulos.

Aparte de su estilo ágil y periodístico, hay que destacar en la obra el uso de un método común en el tratamiento de las diez tendencias. El autor comienza deteniéndose siempre en la descripción de lo que ocurre ("What's happening"), aportando elementos diferentes que ilustran la tendencia en estudio. A continuación se intenta una interpretación ("What it means"), que se hace indagando cuáles pueden ser o están siendo las consecuencias de esa tendencia: las que ya se ven, las probables, las posibles, las que se adivinan a más largo plazo.

Aunque el propósito del autor es descriptivo, detrás de la presentación de estas diez tendencias hay una invitación a que la Iglesia afronte con responsabilidad y con creatividad lo que todo esto supone para su futuro: que no se niegue a reconocer el cambio, que se apreste con decisión a construir la Iglesia del futuro.

Ildefonso Camacho

Álvarez, Jesús, OAR – Hornácková, Edita, phd. – Martínez, José Antonio, op., *Diccionario Abreviado del Cristianismo*, Edibesa, Madrid 2011, 494 p. ISBN 978-84-8407-977-4.

La colección "Grandes firmas de Edibesa" nos presenta esta vez un práctico Diccionario del Cristianismo de cuya característica principal se hace eco ya en el título por la "brevedad" de sus explicaciones en cada una de las voces que incluye (más de tres mil), salvo excepciones. Tal es el fin principal que se busca: "dar una breve explicación" de los conceptos de aquellas materias que conciernen a "las cosas de la Iglesia" y al Cristianismo, es decir, en temas de teología cristiana, leyes morales, ritos de la liturgia, nombres célebres de la Iglesia y costumbres religiosas de todos los tiempos. Y hacerlo de forma breve pero clara y precisa, dejando para las personas especializadas en la materia, las explicaciones sistemáticas de verdades cristianas. Si bien podría decirse que también se recogen voces que pudieran estar más allá de dichas materias, estrictamente hablando (pudiendo por ello sorprender), aquí parecen incluirse por encontrarlas cercanas al ámbito eclesial-cristiano o en relación con él.

Dadas las características básicas de esta obra ya comentadas, no es de extrañar que las personas destinatarias de la misma sean todo el pueblo cristiano, creyentes pero también no creyentes de nuestro tiempo, de cultura media, que busquen un instrumento eficaz para aumentar sus conocimientos en lo que al Cristianismo y a la Iglesia se refiere. Los autores intentan responder de esta manera a una carencia observada sobre todo en los medios de comunicación en cuanto a la ignorancia y cúmulo de inexactitudes que se producen al abordar estos temas. Carencia que no es sino reflejo de lo que se vive actualmente en la sociedad en general. "Hacer más inteligible el Cristianismo a todos los lectores amantes de la fe y de la cultura" (y personas curiosas, añadiría), sobre todo en el ámbito occidental, sería por tanto el objetivo final propuesto por sus autores.

A las características ya citadas se añade la novedad que supone incluir por primera vez en un diccionario del Cristianismo, seis nuevas entradas referidas éstas a Movimientos y nuevas comunidades eclesiales, y a cinco entidades más significativas (Camino Neocatecumenal, Comunidad de San Egidio, Comunión y Liberación, Focolares y Renovación Carismática). Vienen a ser la excepción a la brevedad instaurada en toda la obra, ya justificada desde su prólogo por sus autores, por la actualidad que aquéllas representan.

Aun echando en falta alguna referencia bibliográfica a los múltiples e iluminadores documentos del Concilio Vaticano II, nos encontramos por tanto, con una obra práctica, sencilla y clara que puede ser de gran utilidad a lectores

y lectoras medios que requieran una consulta rápida para cubrir las necesidades percibidas en el ámbito que nos ocupa. F. Prieto

BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, JOSÉ ANTONIO MERINO (ed.), BAC Selecciones 8, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, 394 p. ISBN 978-84-220-530-7.

El presente libro es la actualización del volumen BAC Normal 193 publicado en 1960 bajo el título *Obras del sutil Juan Duns Escoto: Dios uno y trino*, con texto bilingüe, castellano y latín, que ofrece el texto auténtico de los dos primeros volúmenes de la edición crítica de la Comisión Escotista de Roma, y el *Tratado del Primer Principio.* La traducción castellana de esos textos es la que publica la Biblioteca de Autores Cristianos en este volumen 8 de la colección *Selecciones* bajo un título que expresa mejor su contenido. A tenor de las características de la nueva colección se ha suprimido el texto latino, la amplia introducción, la extensa bibliografía y referencias bibliográficas que han sido superadas en ese medio siglo; pero se han conservado sus divisiones clásicas de títulos, partes, distinciones, etc., a fin de que los lectores puedan recurrir al texto latino con facilidad. Precede al texto una conveniente introducción sobre los temas que exponen estas obras de Escoto y una noticia sobre la edición crítica de las obras de Escoto.

BLANCO ÁLVAREZ, GILBERTO, *«Cancionero del bendito Cristo de Santa Marina de Coyanza» y otros poemas*, Colección Almo Reposo 17, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2011, 390 p. ISBN 978-84-92645-18-3

Este libro es continuación del volumen 4 de la misma colección y autor *Cancionero de la Consolación y otras poesías,* editado en 1998 por Luis Estrada González, editor también, aunque póstumo, de éste. En su recuerdo inician el libro cuatro evocaciones de Luis Estrada, cariñoso homenaje de sus autores. Sigue un *Ensayo sobre la obra poética del Padre Gilberto Blanco*, escrito por José Luis Puerto que expone algunas claves sobre Gilberto Blanco y la tradición mariana y destaca cinco claves significativas de su poesía religiosa.

El *Cancionero* reproduce diecisiete poemas a Jesucristo, integrantes del *Cancionero*, siete poesías bajo el título *Justicia de Dios o el Cristo de la pelota (leyenda calahorrana)*, veinte poemas dedicados a San Agustín (entre ellos cuatro himnos), el *Romance del Paso honroso*, otros cuatro poemas de tema leonés, y otros seis poemas.

Estas poesías de Gilberto Blanco sirven «para asomarse a la creación y los sentimientos de un agustino leonés -el poeta de Coyanza- que supo traducir en cantares de amor o de guerra esa alma del pueblo que es poesía, es oración y es paisaje».

BORGHESE, ANNALISA, *Las mujeres de Wojtyła. De su madre Emilia a la madre Teresa*, San Pablo, Madrid 2011, 125 p. ISBN 978-84-285-3719-3.

Tres partes conforman este amplio reportaje de la autora, periodista que en la introducción cuenta sus emotivos encuentros con Juan Pablo II. En la primera parte, *Presencias femeninas*, va exponiendo las ocasiones de trato cercano y amistades con mujeres que tuvo Juan Pablo II a lo largo de su vida: su madre Emilia, sus compañeras de teatro y posteriormente otras mujeres hasta las her-

manas del Vaticano, en los tiempos duros de la guerra, en sus años de pastor y teólogo, obispo y profesor, y como papa del nuevo milenio; añade algunos casos concretos que muestran su estima por la mujer.

En la parte segunda, *La señal de la mujer*, en un primer capítulo *Totus tuus*, expone pruebas elocuentes de su devoción a la Virgen, en su salud y en sus enfermedades. En otro capítulo presenta a mujeres que por sus virtudes han sido distinguidas por Juan Pablo II: Tekakwitha, Bakhita, Kowalska, Aniela Salawa, Edith Stein, Jadwiga (Eduvigis), Gianna Beretta Molla, Teresa de Calcuta.

La tercera parte, *Femenino plural,* tiene dos capítulos diversos; el primero reproduce textos de los escritos de Juan Pablo II que realzan la figura de la mujer en la Iglesia y en la sociedad; el segundo es una selección de sus poesías a lo largo de su vida.

La bibliografía informa de las obras biográficas, de sus escritos y de los documentos de su pontificado. No cita su documento del 25 de julio de 1996 en el que instituye para las mujeres títulos honoríficos, paralelos a los que reciben los varones, para recompensar sus trabajos en favor de la Iglesia y de la sociedad y para animarlas a cultivar las virtudes; no fundamenta esta decisión en algún texto de los evangelios.

CARREIRA, MANUEL, SJ, *El origen y la evolución de la vida*, CEU Ediciones, Madrid 2011, 70 p. ISBN 978-84-92989-22-5.

El 20 de abril de 2010 pronunció Manuel Carreira una conferencia en el Colegio CEU San Pablo, Madrid, que se publica como tal en este pequeño libro. Tras unas primeras páginas en que completa una anterior conferencia suya sobre el origen del universo, desarrolla el tema de la presente sobre el origen y la evolución de la vida. Es una conferencia y por tanto no tiene la precisión de un texto docente, pero el texto impreso va acompañado con unas ilustraciones a todo color que reproducen, al parecer, las ilustraciones que fue presentando el conferenciante a lo largo de su exposición. Al final responde a una petición de que dijese algo también sobre el Principio Antrópico.

CHILLÓN, ALBERT, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Herder, Barcelona 2011, 304 p. ISBN 978-84-254-2737-4.

El autor publica quince entrevistas con Lluís Duch, monje de Monserrat, de amplia formación en universidades de Inglaterra y Alemania, a quien el autor llama *«Meister*, un reconocimiento excepcional, sólo reservado a personas insignes de veras».

Las conversaciones tuvieron lugar en quince sesiones durante el primer semestre de 2010. Las tres primeras conversaciones presentan el pensamiento de Duch; en ellas pregunta sobre su antropología filosófica, la importancia que otorga a la teatralidad como parte de esa antropología, y sobre el retorno de la imaginación.

En los doce capítulos siguientes se alterna ese pensamiento con la evocación del pasado. Tratan de los primeros años de la vida de Duch, la relación entre religión y política, la repercusión que tuvo en él la temprana muerte de su madre y su vocación monástica, la pulsión del poder desde el punto de vista antropológico, su vida en el monasterio, la íntima relación del poder con el conflicto, su contacto con la antropología británica en sus cuatro meses de estancia en el Reino Unido, sus ideas sobre la tecnología, tecnofilia, tecnocracia

y tecnolatría, sus experiencias en las universidades alemanas en las que cursó estudios durante los años setenta; le pregunta sobre la presencia y función que asigna a la narración, le ruega valore su vida desde la atalaya que procura la edad, y manifieste su opinión sobre el presente.

Son conversaciones libres, inspiradas de entrada en un guión metódico, pero abiertas a la improvisación, que dan ocasión para informar y reflexionar sobre la filosofía de tiempos recientes y de nuestros días. Cierra el libro un elenco bibliográfico de sus obras más significativas, seleccionadas «entre la cincuentena de libros y varios centenarios de artículos, capítulos, conferencias, prólogos y apostillas».

COMELLA, BEATRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel de Madrid (1931-1945)*, Rialp, Madrid 2010, 398 p. ISBN 978-84-321-3827-0.

La autora presenta su investigación en cinco capítulos. El primero es una introducción que sitúa al lector en el ambiente de Santa Isabel; expone la naturaleza jurídica de los Patronatos reales, su número, denominación y localización geográfica, y la fundación eclesiástica unida a ellos por voluntad regia. Indica también qué tipo de clérigos han atendido a este Patronato en su dilatada historia.

El capítulo segundo recoge una breve historia del Real Monasterio de Santa Isabel; su azarosa fundación, traslados, cambio de obediencia de las monjas al Patriarca de las Indias Occidentales en vez de a los agustinos. También las penurias económicas, los vaivenes del anticlericalismo en el siglo XIX y la prueba de la guerra civil.

El tercer capítulo expone lo acaecido en el colegio entre la fundación por Felipe II para huérfanas en 1572 y la llegada de la congregación de la Asunción en 1876; su organización y actuación desde esta fecha como centro docente. Se describe con detalle lo acaecido durante la segunda república, la guerra civil y posguerra.

El capítulo cuatro se refiere ya a la capellanía de Josemaría Escrivá; su situación personal y familiar en 1931, y de los motivos que lo llevaron a dejar la capellanía de las Damas Apostólicas y trasladarse a Santa Isabel. Expone su relación con las agustinas recoletas y su labor pastoral en el colegio y en el confesonario.

El quinto capítulo aborda el rectorado de Josemaría Escrivá; su nombramiento por el presidente de la república, la concesión de la vivienda y la licencia eclesiástica, las dificultades durante la guerra civil y las negociaciones que llevó a cabo en la posguerra.

Sigue en el libro una detallada cronología y unas conclusiones que resumen el contenido del libro. Más adelante, la documentación citada, la bibliografía, y en las últimas cien páginas la transcripción de textos relacionados con José María Escrivá y con el Patronato de Santa Isabel.

DAL CAMPO, LUCHINO, *Viaggio del marchese Nicolò d'Este al Santo Sepolcro (1413). Edizione e commento di* CATERINA BRANDOLI, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2011, 326 p. ISBN 978-88-222-6061-1.

La editora, en más de un centenar de páginas de los dos primeros capítulos de Introducción, nos informa en el primero sobre la biografía del viajero Nicolás III de Este, las tradiciones de peregrinaciones en los siglos XIV y XV,

el itinerario de la peregrinación a Tierra Santa (1413), la estructura y contenido del texto del viaje que publica, y la posible fuente de este escrito, cuatro *Peregrinationes totius Terrae Sanctae*; y en el segundo capítulo presenta tres manuscritos y un libro impreso de tradición directa del viaje, dos testimonios indirectos del viaje y una detallada comparación entre estos testimonios; expone luego los criterios de su edición y el aparato crítico.

El texto del viaje, 441 párrafos, lo ilustran el aparato crítico con referencia a todos los testimonios antes indicados y notas eruditas sobre los datos que aparecen en el texto. Como apéndices tenemos un cuadro sinóptico de la descripción de la tempestad del 12 de junio en tres de los testimonios, el texto de uno de los testimonios indirectos del viaje, y once fotograbados del manuscrito de Módena. Muy abundante es la bibliografía, fuentes y estudios. Cierran el volumen los índices toponímicos y de nombres.

Como indica la Introducción, la autora se inscribe con pleno derecho en el benemérito grupo de investigadores sobre los viajes y peregrinaciones a Tierra Santa.

DE FIORES, STEFANO, *La Madonna in Michelangelo*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, 239 p. ISBN 978-88-209-8401-4.

Pretende el autor subrayar la preferencia de Miguel Ángel Buonarroti por la figura de María, que va desde la *Madonna della Scala* y otras obras juveniles a la *Pietà* en San Pedro y hasta la última *Pietá*, con la que termina la producción y aun la vida del artista.

En un capítulo inicial el autor sitúa la actividad creadora de Miguel Ángel en su contexto cultural y estudia la figura de María en el humanismo y en el arte del renacimiento. Analiza luego en sendos capítulos dos paradigmas preferidos suyos: *La Madonna con il Bambino*, siete representaciones, y la *Pietà*, cinco imágenes. Estudia luego otras representaciones marianas en el capítulo cuarto. Contempla en el capítulo quinto la bóveda de la Capilla Sixtina donde estudia las figuras femeninas del Antiguo Testamento; y en el capítulo final la Madonna en el *Juicio universal* y la evolución que se advierte en esa representación mariana.

Son ochenta y cinco las reproducciones de obras de arte estudiadas que nos ofrece el volumen. Juzga el autor que las representaciones "miguelangelescas" de la Virgen María no son solamente ilustraciones estéticas, sino también expresiones de fe y símbolos culturales de su época.

Debate en torno a la religiosidad protohistórica, TRINIDAD TORTOSA – SEBASTIÁN CELESTINO (eds.) – REBECA CAZORLA (coord.), Anejos de Archivo Español de Arqueología LV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2010, 297 p. ISBN 978-84-00-09177-4.

Con el mismo título del libro se celebró en Mérida una Reunión Científica, organizada por el Instituto de Arqueología de Mérida con la colaboración del CSIC y otras entidades. Prestó especial atención a la II Edad del Hierro, menos estudiada que la precedente I Edad. Se presentaron los estudios siguientes:

Carmen Gómez Lara y Rafael Salmoral, *El yacimiento arqueológico "El Convento", término municipal de Montemayor (Córdoba)*, monumento quizás simbólico; Julián Vélez y J. J. Pérez Avilés, *El oppidum ibérico del Cerro de las Cabezas. Estructuras de culto (Valdepeñas, Ciudad Real)*, de arquitectura monumental defensiva y urbanismo desarrollado; Carmen Rueda y Ricardo Olmos, *Un exvoto ibérico con los atributos de Heracles: la memoria heroica de los santuarios*, porta la clava

y la piel de león; Ricardo Olmos, *La ninfa Ilike*, la ninfa-árbol que da el nombre a la colonia; Arturo Ruiz, Carmen Rueda, Manuel Molinos, *Santuarios y territorios iberos en el alto Guadalquivir (siglo IV a.n.e- siglo I d.n.e)*, que fueron esenciales en la construcción de modelos político-territoriales; Sebastián Celestino y Rebeca Cazorla, *Un paisaje sagrado en la comarca de La Serena (Extremadura)*, concepto de sagrado que proponen se aplique a esa comarca; Ignacio Gran, *Paisajes sagrados del área central de la Contestania ibérica*, en el área centro-meridional valenciana; Francisco Brotón y Sebastiá Ramallo, *Ornamento y símbolo: las ofrendas de oro y plata en el santuario ibérico del Cerro de la Ermita de la Encarnación de Caravaca*, conjunto de 96 pequeños objetos de oro y plata de dicho santuario; Irene Seco, *Santuarios betílicos en la protohistoria peninsular. El caso de San Miguel de Liria*, como el más destacado de ellos; Helena Bonet: *Ritos y lugares de culto de ámbito doméstico*, mayoritariamente en las áreas catalana y valenciana; María del Mar Gabaldón, *La dedicación de armas en los lugares de culto de la Edad de Hierro*, hecho destacado en algunas culturas de la época; Mª Cruz Marín, *Santuarios prerromanos de la costa atlántica andaluza*, es decir, La Algaida, Gorham y la ciudad de Gadir; Lourdes Prados*, Tesorillos y depósitos votivos. Algunas reflexiones sobre su iconografía y significado*, representaciones humanas y de animales; Luis Berrocal, *Creencias y ritualidad en la Céltica del Suroeste*, visión integral sobre la religiosidad de esos pueblos; y Conectta Masseria, *Forme di devozione privata nel mondo indigeno della Lucania*, en la Italia meridional y Sicilia.

Los trabajos concluyen con una escogida bibliografía. Han conseguido los autores su intento de recuperar esa memoria religiosa que representa puntos de encuentro entre la naturaleza y la cultura.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, JESÚS, *Saturnino López Novoa. Antología de textos de orientación cristiana,* Palabra y vida 26, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2011, 261 p. ISBN 978-84-9264511-4.

Hace dos años publicó la Editorial Agustiniana 614 cartas del fundador de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados editadas por el mismo autor que ahora en el volumen que presentamos de la misma Editorial Agustiniana publica una antología de 363 textos extraídos de dieciocho de sus escritos, incluso no publicados, que van identificados mediante la correspondiente sigla.

Agrupa los textos en torno a cinco temas espirituales: unión vital con Dios, seguimiento incondicional a Jesucristo, pretendiendo a toda costa la más gozosa santidad de vida, orientando un carisma de amor a los demás, y observaciones para vivir con perfección el amor a Dios y al prójimo; estas observaciones incluyen unas exhortaciones particulares a las Hermanitas. Los textos 350 a 363 son algunas poesías con mensaje, clasificados como apéndice.

Como indica el autor, esta antología «es un florilegio de mensajes selectos de su espiritualidad, un muestrario de sus propias vivencias espirituales y de la forma de vivir que aconseja a los demás».

Educación y postmodernidad: un estudio crítico, BEATRIZ BULLÓN, VANESSA EUGENIA GIL (Coord.), CEU Ediciones, Madrid 2010, 230 p. ISBN 978-84-92989-20-1.

Se recoge en este libro el fruto del trabajo llevado a cabo en el seminario "Educación en libertad" durante el curso 2008-2009 en el Instituto de la Familia de la Universidad CEU de San Pablo, y también algún trabajo posterior ligado a su contenido.

En una parte primera se publican cuatro trabajos sobre Planteamientos previos. José J. Escandell, *Educación para la virtud frente a educación para la autonomía*, diserta sobre la promoción del hombre en la educación y el secularismo; Armando Zerolo, *El Estado pedagogo. Génesis histórica e ideológica*, llega a la conclusión de que el problema actual es la pretensión de imponer como fin del hombre no la trascendencia sino el Estado; Alonso Muñoz, *Aclaraciones sintéticas respecto a Educación para la Ciudadanía y la resistencia al poder injusto*, muestra con un luminoso ejemplo la ilegitimidad de esa educación y la importancia de resistir al maestro totalitario; y Carmen Sánchez Maillo, *La "ideología de género" en libros de texto de la asignatura de Educación para la Ciudadanía*, analiza los conceptos claves de esa ideología y señala como su meta final "deconstruir" la familia, la sociedad, la religión, y construir un hombre nuevo.

En la segunda parte se estudian Aspectos jurídicos en siete artículos: Rafael Navarro Vals, estudia *La objeción de conciencia* y su cobertura jurídica en el derecho español; Patricia Santos, *Educación en libertad. Análisis de contenido, competencias básicas, objetivos y métodos de evaluación propuestos*, expone una razonada crítica sobre la legislación actual en España; Beatriz Bullón, *Educación en la moral cívica estatal* en España, y la critica porque conduce a una identificación entre derecho y moral, entre democracia y moral, y entre moral y negociación; Vanessa Eugenia Gil, *El amparo jurídico que asiste a los padres frente a la asignatura Educación para la Ciudadanía*, especifica el amparo que dan los derechos fundamentales, las leyes y la jurisprudencia; Concha García Prous, *Educación para la Ciudadanía. Respeto a los valores de la ética cristiana,* propone que el escrito de la objeción de conciencia se dirija contra el contenido, y alegue los acuerdos con la Iglesia católica y los convenios internacionales; Iván Milans del Bosch, Cristina Fuentes y José Luis Azofra, *Cuestiones de derecho internacional*, aportan datos valiosos sobre el derecho a la educación en el Consejo de Europa y en el Tribunal Europeo de los Derechos Humanos; Andrés Gutiérrez, Mª Carmen Escribano, Marta García Cañete, Mar Gabaldón y Javier León, *Análisis del contenido de las materias de secundaria,* esto es, de las matemáticas, lengua y literatura, latín, ciencias sociales, geografía e historia, ciencias de la naturaleza, educación física, historia y cultura de las religiones; indica las deficiencias pedagógicas e ideológicas del contenido de esas asignaturas.

En un Anexo Lucia Tostón expone comparativamente el derecho sobre esta materia en las legislaciones italiana y francesa. Sin duda, publicaciones como esta ayudarán a las familias y a sus asociaciones en la defensa de sus derechos ante la vigente legislación española.

EBELING, KLAUS (Hrsg.), *Orientierung Weltreligionen*. Zweite durchgesehene Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011, IX + 213 p. ISBN 978-3-17-021851-2.

Este libro es toda una sorpresa agradable porque se trata de un estudio encargado por el ejército alemán para uso de sus fuerzas armadas, de manera que contribuya a la integración de los miembros del ejército por encima de sus diferencias confesionales. Como puede comprobarse al final del libro han solicitado la colaboración de un grupo de expertos, los cuales han resumido los elementos básicos de las religiones examinadas con competencia, claridad y objetividad. Las religiones observadas han sido por este orden: judaísmo, cristianismo según el enfoque católico, cristianismo según el enfoque protestante,

islam, hinduismo y budismo. En cada caso se han examinado los siguientes puntos fundamentales: conocimiento básico, perfil ético, orientaciones éticas, perspectivas interreligiosas, referencias (que incluyen tanto textos como direcciones de interés). En el epílogo se abordan cuestiones de síntesis, de gran importancia para comprobar el grado de asimilación del lector a propósito de lo que se le ha ofrecido: la importancia de la pregunta sobre la naturaleza de la religión; los límites dentro de los cuales debe permanecer la religión para no perjudicar los derechos de la persona; el contenido de cualquier planteamiento religioso razonable; límites y utilidad de las diversas religiones; concepto religioso y ciencia religiosa; el campo conceptual de la religión. El volumen se completa con un apéndice en que se analiza el panorama actual de las religiones en el mundo, por fechas, por continentes y ya en concreto dentro de Alemania. El esfuerzo llevado a cabo ha valido realmente la pena. El resultado combina exactitud, con datos contrastados y pedagogía al alcance de cualquier tipo de lector, dando como resultado un libro de gran valía a la hora de buscar el entendimiento interreligioso. A. Navas

EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE, OAR, *Regresa al corazón. Ejercicios espirituales agustinianos*, Espiritualidad Agustiniana 4, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 184 p. ISBN 978-84-92645-09-1.

Nos dice el autor que las charlas que propone en este libro «son únicamente directrices, exhortaciones que os ayuden a meditar, a escuchar al Maestro interior, y sobre todo a encontrar o más bien que os dejéis encontrar por el Señor, por ese *Deus quaerens*, ese Dios buscador, enamorado del hombre». Subraya que «el motivo básico por el que san Agustín busca a Dios es el amor, el profundo convencimiento de que Dios le ama y que le ama a pesar de sus pecados y de sus caídas. Un amor incondicional que debe animarnos a cada uno de nosotros desde el pórtico de estos ejercicios, [...] un Dios amoroso que siempre aguarda el regreso de sus hijos para llenarlos con sus dones y concederles su gracia».

En este marco ambiental el autor agrupa su reflexiones y citas agustinianas en torno a los temas de la conversión, la oración, la eucaristía, y recoge en un *Decálogo agustiniano para hoy* diez características de la espiritualidad agustiniana. Son reflexiones breves, de una o dos páginas, apoyadas siempre por una o más citas de las obras de san Agustín. Son en su conjunto muy aptas para quienes en medio de sus actividades cotidianas deseen buscar un momento de reflexión y de oración.

Enseñanzas del Papa en la JMJ 2011 Madrid. Todo lo que dijo Benedicto XVI y otros personajes en la Jornada Mundial de la Juventud. Vía Crucis, Colección Magisterio de la Iglesia, Edibesa, Madrid 2011, 141 p. ISBN 978-84-8407-6.

Veinticinco discursos y alocuciones de esas Jornadas se ofrecen en esta publicación, clasificados en dos secciones. En la primera se recogen 14 discursos y homilías del Papa y en la segunda parte 11 discursos, saludos y palabras de personajes y jóvenes ante Benedicto XVI. En una tercera parte se transcriben las oraciones y circunstancias de cada una de las estaciones del Vía Crucis que presidió el Papa en Cibeles.

En cada documento se indica la ocasión en que se tuvo la intervención correspondiente y su relación con un documento de los recogidos en la otra

sección. Están traducidos al español los párrafos de las alocuciones del Papa en otras cinco lenguas.

Aunque por causa del vendaval el Papa no pudo contestar directamente a las preguntas que le hicieron cinco jóvenes de diversas naciones en la vigilia de oración, las palabras del Papa que precedieron a las preguntas son una respuesta general a ellas (documento 10, página 53s): «Sí, queridos amigos, Dios nos ama. Ésta es la gran verdad de nuestra vida y que da sentido a todo lo demás. No somos fruto de la casualidad o de la irracionalidad, sino que en el origen de nuestra existencia hay un proyecto de amor de Dios».

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Santo Rosario*, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez (Director), Constantino Ánchel y Javier Sesé, Madrid, Rialp, 2010, XXXIX, 370 p. ISBN 978-84-321-3818-8.

Ocho años después de la monumental edición crítica de *Camino* (2002) nos ofrece Pedro Rodríguez la edición crítico-histórica de *Santo Rosario*, la segunda obra más popular de San Josemaría Escrivá de Balaguer, cuya primera edición, realizada modestamente a velógrafo, apareció el mismo año (1932) que las *Consideraciones espirituales*, que fueron el embrión de su obra más famosa, *Camino*. El rosario es la devoción por excelencia, pues, siendo una devoción mariana, es esencialmente cristológica. Los misterios que se han de contemplar son de Cristo, las oraciones son de María, el *Avemaría*, en cuyo centro está el nombre de Jesús. Es una oración contemplativa y vocal, en la que María nos lleva de la mano hacia su Hijo. Es la oración que se reza en común de millones de familias en todo el mundo. El Papa Benedicto XVI nos dice que en su familia se rezaba el rosario a diario y de rodillas. Este pequeño libro lo escribió de un tirón San Josemaría durante la novena de la Inmaculada de 1931, como prolongación de la acción de gracias de la Santa Misa. El estilo es el habitual de su autor: directo, exhortativo, conversacional, vivo, que es lo que hace efectivas sus obras. Sobre todo en los misterios gozosos, que están impregnados de un fuerte tono de filiación divina e infancia espiritual, que era la principal vivencia espiritual que experimentaba en aquellos años su autor. La presencia de San José en los comentarios de tres de estos misterios resulta muy atractiva, sobre todo en el segundo misterio de la Visitación de la Virgen María a Santa Isabel, en la que se supone que San José acompañó en el viaje a Nuestra Señora, suposición que concuerda con algunos autores espirituales, desde San Efrén en el siglo IV, y que ha quedado reflejada en la obra de distintos artistas.

La edición crítica no deja nada que desear. Trata con especial minuciosidad el origen y la historia del texto de Escrivá así como la teología y la espiritualidad presente en su comentario a los misterios, encuadrándolo en el momento espiritual de su autor durante su composición. También traza una historia detallada del rosario desde sus orígenes. Una de las partes más interesantes es la historia de sus ilustraciones, especialmente de las realizadas por el ingeniero, artista y literato Luis Borobio Navarro (1924-2005), que se convirtieron en el acompañamiento clásico del libro, sin que ello impidiera que otras ediciones contaran con otros grabados de muy diversos orígenes. Pero la parte principal de la obra está en la edición crítica del texto mismo, con la reproducción de todas sus páginas acompañadas de extensos comentarios previos y notas a pie de página. Los textos tomados de los apuntes espirituales del mismo San Josemaría constituyen la mejor exégesis de la obra. La edición tipográfica es excelente y está ilustrada con profusión. Varios apéndices, como el de todas las

ediciones que han existido hasta 2010, cierran esta edición. ¿Alguna sugerencia al editor? Precisamente una que trata de la segunda edición de la obra. La primera edición numerada es la cuarta. Pero no hay datos fehacientes para fijar las anteriores, en concreto la segunda. En las pp. 20, 131 y 344 se dan explicaciones distintas sobre cuál sería esa segunda edición. Tras sopesar todas las posibilidades, se debería dar una misma explicación en los tres sitios, aunque sea para concluir que no se puede determinar. Digamos, para finalizar, que las cerca de 200 ediciones que ha tenido hasta ahora *Santo Rosario* en multitud de países y de lenguas, mexicanas, eslovacas, japonesas, en tagalo, en ruso, en estoniano, en alemán, en chino, etc., son una señal de su éxito y, sobre todo, de su fruto espiritual. G. M. Verd

FICINO, MARSILIO, *Lettere*, II, *Epistolarum familiarium liber II*, A cura di SEBASTIANO GENTILE, Leo S. Olschki, Firenze MMX, LXXXIX + 186 p. ISBN 978-88-222-5675-1.

En el prólogo de este libro II de sus cartas indica Ficino que ha reunido en él las cartas que trataban de la teología platónica, temas divinos, separándolas de las que trataban asuntos humanos. Son más bien ocho tratados filosófico-teológicos, a los que añade con el número 8 otro breve documento *Qualis est amor, talis amicitia*, publicado en la edición impresa princeps de estas cartas. La amplísima introducción expone la historia del texto, los manuscritos de la colección y la edición princeps, las correcciones en este primer texto editado, las cuestiones de cronología, las ediciones y traducciones.

Unos títulos indican el tema concreto que tratan los grandes párrafos en que se han dividido los textos; muy detallados son el aparato crítico y abundan las notas a pie de página. Los índices finales son múltiples: índicede los títulos, de los íncipit, de las fuentes y lugares paralelos, de los manuscritos y ejemplares raros, de los manuscritos y ediciones impresas, y de nombres.

Fonti Francescane. Terza edizione rivista e aggiornata. Editrici Francescane. Padova 2011. 2365 p. ISBN 978-88-8135-024-7.

Estructuradas en cinco secciones estas *Fuentes franciscanas* nos ofrecen en la primera sección los escritos de Francisco de Asís, sus reglas y exhortaciones, sus cartas y sus alabanzas y plegarias. En una parte primera de la sección segunda son catorce los textos biográficos de San Francisco que se publican, y en la segunda parte otros textos entre la historia y la teología de la historia referentes al santo. En la sección tercera, primera parte, se transcriben crónicas y otros testimonios franciscanos y no franciscanos, contemporáneos y posteriores a la muerte y canonización del santo, y documentos de la Curia romana. Los escritos y fuentes biográficas de Clara de Asís, y documentos papales referentes a ella constituyen la sección cuarta del libro. La sección quinta reproduce los textos normativos de los hermanos y de las hermanas de la penitencia, la regla antigua, la aprobada por Nicolás IV, y las recientes de León XIII y de Pablo VI.

En esta tercera edición se ha utilizado en la primera sección el texto de los *Escritos* de San Francisco, aparecido en la nueva edición crítica, Fratri Editori di Quaracchi, Grottaferrata-Roma, 2009, y también es novedad la introducción a la *Leyenda de Santa Clara virgen* de Tomás de Celano.

La numeración continua de los párrafos, 3439, facilita la búsqueda de los textos. Como apéndices encontramos unas tablas sinópticas de los textos bio-

gráficos de San Francisco, y cinco índices, de lugares bíblicos, nombres de personas, de lugares, temático y general. Cada nueva edición, pues, aporta interesantes y útiles novedades.

FOXÁ, AGUSTÍN DE, *Nostalgia, intimidad y aristocracia*, Introducción y selección de JORDI AMAT, Fundación Banco Santander, Madrid 2010, LXVIII-348 p. ISBN 978-84-91543-17-5.

Como indica el autor de esta antología, Jordi Amat, en este libro ofrece una mirada nueva, sin prejuicios, más allá de lo consabido, sobre la literatura menos popular de Foxá, y sobre su inserción en la compleja cultura de su tiempo, demasiado turbulenta. Ha escogido textos casi desconocidos, ya que la mayoría de ellos no han sido reeditados., y por otra parte, todos tienen una calidad notable o una destacada significación histórica.

Esta antología está organizada en tres secciones: teatro, prosa autobiográfica, y prosa publicada en prensa; dentro de cada sección los materiales siguen el orden cronológico en que fueron escritos. Como pieza teatral ha escogido un drama de ensueño, *Cui-Ping-Sing*. Como prosa autobiográfica ha seleccionado cinco bloques, con los títulos: Sobrevivir en Madrid (1936), Cuadernos de la guerra civil (1936-1938), Cartas de la victoria (1939), Muerte de Alfonso XIII en Roma (1941), y Diplomacia y guerra fría (1949-1951). En la sección de otras prosas reproduce tres bloques: En la calle del Turco, mataron a Prim (1934), Viaje al frente del Ladoga (1942), y América hispana (1947-1948).

En la amplia introducción, bajo el título, *Medio siglo de otro tiempo. Vida y obra de Agustín de Foxá*, encontramos una detallada biografía, en la que ocupan buen espacio las circunstancias de su producción literaria. Con esta publicación Agustín de Foxá ya es menos desconocido.

GAMERO PÉREZ, SILVIA, *Traducción alemán-español. Aprendizaje activo de destrezas básicas*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2010, 321 p. ISBN 978-84-8021-504-6.

Este libro es fruto del trabajo de la autora en el Departamento de Traducción y Comunicación de la Universidad Jaume I durante diez años. Consta de cinco partes; las dos primeras contienen tareas y ejercicios; las otras tres partes están destinadas a consultas.

La parte 1ª, *Unidades didácticas sobre aspectos metodológicos y textuales*, está formada por trece unidades didácticas. Las seis primeras tratan sobre cuestiones fundamentales de la metodología traductora: importancia de las fases de comprensión y de reexpresión, desarrollo del espíritu crítico frente a la traducción, manejo de obras de obras de consulta, naturaleza dinámica de la equivalencia traductora, manejo de Internet como herramienta de ayuda y traducción de referencias culturales. Las otra siete unidades versan sobre aspectos textuales: la traducción de textos narrativos, descriptivos, argumentativos y exhortativos, y la traducción del modo, tono y campo textual

La parte 2ª, *Ejercicios sobre aspectos contrastivos,* ofrece la posibilidad de practicar las soluciones a los problemas contrastivos que suelen aparecer con mayor frecuencia en la traducción del alemán al español. En la parte 3ª, *Guía de consulta sobre aspectos contrastivos*, se ofrece información adicional sobre muchos de los aspectos tratados en los ejercicios de la parte 2ª y sobre algunas otras cuestiones de contraste que aparecen en la parte 1ª.

La parte 4ª, *Catálogo de obras de consulta*, es una amplia recopilación de diccionarios, enciclopedias y gramáticas útiles para traducir del alemán al español. Se incluyen también obras sobre soporte informático y en línea. La parte 5ª, *Selección de recursos de la WWW sobre lengua alemana*, ofrece una recopilación comentada de direcciones útiles, que pueden ayudar a mejorar sobre todo la comprensión lectora de la lengua alemana y los conocimientos sobre aspectos culturales.

También ha publicado la autora un tomo que contiene las soluciones e información útil sobre metodología didáctica; lleva el mismo título, con la añadidura de *Guía didáctica*.

GEROSA, LIBERO, *¿Es inconciliable la identidad laica de los ciudadanos europeos con el monismo islámico? Implicaciones jurídico-institucionales del diálogo interreligioso*, Lo eterno y el tiempo 45, EDICEP, Valencia 2010, 134 p. ISBN 978-84-9925-021-2.

Recoge el autor en estas páginas los resultados más importantes del trabajo desarrollado en congresos internacionales de derecho comparado de las religiones, con atención especial a la doctrina expuesta por Benedicto XVI en su discurso de Ratisbona, 2006, y en el de París, 2006, y en el mensaje del mismo año dirigido a los participantes en el primer seminario del foro católico-musulmán.

En el capítulo primero analiza los nuevos problemas planteados por las religiones a la sociedad civil y al estado, y subraya la necesidad de reelaborar los instrumentos jurídicos del derecho eclesiástico tradicional.

En el segundo capítulo propone el autor la clave hermenéutica de los binomios fe-razón y religión-amor en la construcción de la paz, propuestos por Benedicto XVI en tres discursos posteriores al pronunciado en Ratisbona y que son la clave de su interpretación.

En el capítulo tercero expone las repercusiones jurídico-institucionales de la enseñanza del concilio Vaticano II sobre las relaciones Iglesia-mundo, sobre el derecho natural y el eclesiástico, y sobre el bien común en la perspectiva de la libertad religiosa.

El capítulo cuarto trata de la identidad cívica múltiple en Europa, reflexiona sobre la libre pertenencia religiosa de origen cristiano y su difícil aplicabilidad a los musulmanes, insiste en la laicidad positiva como principio institucional regulador del pluralismo religioso en la sociedad civil, propone los fundamentos de un nuevo derecho internacional al servicio de la paz, y subraya el papel del derecho natural en la universalización de los derechos humanos.

En el último capítulo presenta otros instrumentos jurídicos para la construcción del bien común y de la paz religiosa en Europa; pondera el papel de las conferencias episcopales en la puesta en práctica del concilio Vaticano II sobre la relaciones Iglesia-Estado, expone las virtudes y límites del estatuto de «corporación de derecho público» conferido a las comunidades religiosas en algunos estados, como en Suiza, analiza la libre salida de la corporación pública de una comunidad confesional como expresión simultánea de libertad religiosa y de la laicidad positiva, y concretamente el instituto jurídico de la «Kirchenaustritt» a la luz de los nuevos datos estadísticos y de las sentencias más recientes, y las consecuencias de la simple «declaración de salida» de la corporación de derecho público correspondiente a una comunidad religiosa, y más en concreto, respecto a la pertenencia a la Iglesia católica en cuanto confesión religiosa.

Como indica el epílogo de Franceso d'Agostino, al jurista corresponde mostrar qué instituciones y prácticas sociales hacen posible una coexistencia sincera entre hombres de religiones diversas y de diferente procedencia ética, pero capaces de reconocerse como iguales en cuanto ciudadanos europeos.

Hahn, Scott – Wiker, Benjamin. *Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo,* RIALP, Madrid 2011, 190 p. ISBN 978-84-321-3837-0.

Leemos en la introducción que «un bastión de descreídos militantes que se hacen llamar Los Cuatro Jinetes (Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens y Daniel Dennet) ha tomado el mando de un creciente movimiento anglo-americano, lanzando oleadas de best-sellers y DVDs contra la cultura cristiana». Los dos autores del libro que presentamos decidieron que en este libro «teniendo en cuenta que Dawkins es el más influyente y que los argumentos de todos los ateos (incluido Dawkins) son bastante repetitivos, nos centraremos en *El Espejismo de Dios* (con algún suplemento de sus otros libros)».

Ya en la introducción enjuician muy negativamente el valor científico y estilo de Dawking, su tono cáustico y su tendencia a caer en falacias lógicas y errores de bulto, y también en la *petitio principii*, ya que continuamente da por supuesto el hecho que debe ser demostrado.

En el capítulo primero, *El dios de Dawkins: el Azar*, muestran la enormemente mínima posibilidad de algunas sencillas circunstancias y la imposibilidad de otras, como que una baraja, lanzada a un huracán forme al caer una casa de cuatro pisos, formado por cada uno de los palos de esa baraja. En el capítulo siguiente, *Orgullo y Prejuicio*, aplica esa imposibilidad a la formación por azar de una proteína, que sería de una entre la cifra 12 seguida de 123 ceros, y añade otros ejemplos de ese tipo de improbabilidad a otras atribuciones que confía Dawkins al azar.

El capítulo tercero comienza con una descalificación de *La Falaz Filosofía de Dawkins*: «El filósofo Alvin Plantinga, en su comentario a *El Espejismo de Dios*, ironizaba diciendo que algunas de las incursiones de Dawkins en el campo de la filosofía son, como mucho, propias de un alumno de segundo curso de universidad, aunque eso no sería justo con los alumnos». Con ese juicio inicial examina los razonamientos de Dawkins sobre las pruebas de la no-existencia de Dios. Precisamente la discusión sobre su existencia es el tema del capítulo cuarto, *¿Se puede demostrar la existencia de Dios?*, en donde aportan pruebas, como la inteligibilidad y la belleza, que no podrá rechazar Dawkins.

Una segunda sección reflexiona sobre la moral. En el capítulo quinto, *El problema de la Moralidad*, reflexionan ampliamente sobre los principios morales de Darwin y su relación con los que propone Dawkins. Sobre *La moralidad de Dawkins* trata el capítulo sexto que expone las críticas de Dawkins a las enseñanzas de la Biblia y el «espíritu moral de los tiempos» que él propone. Sus afirmaciones las rechazan plenamente los autores en el capítulo séptimo, *Dawkins desmantelado*. El último capítulo, *El Rey Ricardo*, bajo la ficción de lo que sucedería si Dawkins detentase la autoridad para imponer sus principios, que no respetan la diversidad de expresión, ni la tolerancia de la diversidad cultural, ni los derechos de los padres contra las intrusiones del Estado.

Son muy agresivas las palabras conclusivas del libro: «lo único que nos protege de una nueva forma de tiranía es que personas como [...] los Cuatro Jinetes del nuevo ateísmo no ostentan el poder político».

HAZAÑAS Y LA RÚA, JOAQUÍN, *La imprenta en Sevilla*, Colección Clásicos Sevillanos 37, Ayuntamiento y Diputación de Sevilla, 2010. ISBN 978-84-93417-40-7 / 7798-299-9.

Se reeditan en este volumen los dos tomos del libro de Joaquín Hazañas y la Rúa, obra póstuma, publicados en 1945 y 1949. Su título completo: *La Imprenta en Sevilla. Noticias inéditas de sus impresores desde la introducción del arte tipográfico en esta ciudad hasta el siglo XIX.* Otros escritores sevillanos estudiaron un tema semejante, pero no vieron publicados sus trabajos. Cristóbal Bermúdez Plata escribe los prólogos a los dos tomos; en el primero informa ampliamente sobre la biografía de Joaquín Hazañas y aporta datos sobre el texto original de esos tomos. Al final del tomo primero publica una «Relación inédita de las obras, artículos, discursos y conferencias de D. Joaquín Hazañas y la Rúa», un total de 327 títulos.

En el tomo primero estudia Hazañas la actividad de los impresores sevillanos desde 1477 a 1528, desde Antón Martínez a Juan Varela de Salamanca; en el segundo, 1529 a 1530, desde Juan Varela de nuevo hasta Juan Pérez; incluye numerosos documentos inéditos que encontró en archivos eclesiásticos, testamentos, etc.

En ambos tomos encontramos detallados índices de impresores, autores, personas, obras citadas y geográfico.

Como indica la introducción de Aurora Domínguez Guzmán, estos dos tomos aportan una amplia visión, desde muy diversos ángulos, de la Sevilla en el período tratado, figuras de personajes variopintos e importantes entonces, de alto linaje, de altos cargos eclesiásticos o civiles, e incluso de esclavos.

HNA. GEMMA DE LA TRINIDAD, OSA, *La fuerza que viene de Dios. Sor Agustina de San Vicente, mártir*, Historia viva 33, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 145 p. ISBN 978-84-92645-03-9.

No es una común biografía de la mártir Agustina González Ruiz de Herráiz-Alarcón, sor Agustina de San Vicente, la que nos ofrece la autora de este libro, en el que en forma de diálogos de los personajes relata no solamente la persecución y martirio de sor Agustina, sino también datos edificantes de sus familiares. En el primer capítulo presenta anécdotas de su arresto por parte de milicianos rojos, en el segundo expone datos no comunes de la corta vida de Tinín, Agustinita, la hermana menor de sor Agustina; en el tercero amplía el marco anecdótico dialogante a más miembros de la familia y a los asesinatos perpetrados por los rojos que tanto hicieron sufrir a la familia y en gran medida también a sor Agustina; en el cuarto el diálogo se extiende a la persecución religiosa en los pueblos de Ulldecona y de Rafelbuñol; en el capítulo quinto narra el fusilamiento de sor Agustina; el capítulo final recoge algunos datos posteriores sobre los personajes que han dialogado en el libro.

Son muchas las fotos de la familia que siguen a cada capítulo; y son muy apreciables las indicaciones al final del libro sobre las fuentes y la bibliografía utilizada.

HERRANZ, JULIÁN, *Dios y audacia. Mi juventud junto a San Josemaría,* Rialp, Madrid 2011, 197 p. ISBN 978-84-321-3824-9.

El autor describe a base de cuidadas anécdotas, en su mayoría personales, las cualidades humanas y espirituales del fundador del Opus Dei; muchas de

estas anécdotas concluyen con palabras suyas que le dan su auténtico sentido. La mayoría de los hechos que relata están tomados de notas que escribió el autor el mismo día en que sucedieron. Es un relato ameno, ágil, inédito, sugestivo, que refleja vivamente el carácter del fundador, sus luchas interiores, su modo de dirigir el Opus Dei, su concepción de la justicia y de la libertad, su actitud ante los poderes establecidos. No es una biografía, ni explica las dificultades jurídicas que encontró hasta que se halló la figura canónica apropiada para la Obra; no son los acontecimientos externos los que guían la narración, sino la descripción detallada de la figura humana y espiritualidad del fundador del Opus Dei; es éste el gran valor del libro.

IARIA RAFFAELE, *Per un mondo nuovo. Vita di padre Riccardo Lombardi,* Ancora, 2009, 160 p. ISBN 978-88-514-0608-0.

Indica el autor que pretende presentar una biografía «ligera» de este hombre «difícil» por su personalidad rica, compleja, poliédrica. Solamente quiere contar su vida que ha dado una activa contribución a la Iglesia. Lo ha conseguido.

En veinticuatro breves capítulos trata de sus primeros años, sus dudas sobre su futuro y su decisión de ser jesuita, su destino a la comunidad de "La Civiltá cattolica", y los comienzos de sus predicaciones y conferencias. Refiere luego su "Cruzada de la bondad"y el apoyo que recibió de Pío XII; Lombardi le escribió unas notas sobre la reforma de la Iglesia, que no gustaron en la curia vaticana y dieron origen a algunas cortapisas impuestas a su actividad. Vino luego la proclama de Pío XII por un "mundo mejor".que marcó la creciente actividad apostólica mundial de Lombardi y condujo a la formación del "Movimiento por un Mundo Mejor". Trata después de las relaciones de Lombardi con los tres papas Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, de su relación con el concilio vaticano en el que no tuvo participación, pero que apoyó con su libro "Por un postconcilio eficaz". Califica el autor de "noche oscura" las repercusiones que tuvieron en su ánimo las decisiones de la curia vaticana, que el Padre General, Pedro Arrupe, supo interpretar favorablemente. Narra finalmente los últimos años de su vida, su enfermedad, su testamento espiritual, hace un balance de su vida y recoge los ecos mundiales de su muerte.

El Grupo Promotor, actualmente Servicio de Animación Comunitaria del Movimiento por un Mundo Mejor, resume lo sucedido desde la muerte de Lombardi hasta el presente. Sigue una bibliografía de las principales publicaciones sobre su actividad y su obra. En apéndices tenemos algunos párrafos de la Proclama por un mundo mejor de Pío XII, y un testimonio de don Giorgio Marchetti sobre la mutua estima y sintonía entre Ricardo Lombardi y Chiara Lubich y sus focolaris.

Lettere di Achille Ratti alle sue figlie spirituali del Cenacolo (1884-1921), A cura di FRANCO CAJANI, Desio (MB) I Quaderni della Brianza 33 (2010) 5-176.

Cuando se establecieron en Milán en 1882 las Hermanas del Cenáculo pidieron al arzobispo les concediera un capellán; el elegido fue un joven sacerdote de 25 años, Achille Ratti. Poco después en 1884 inició el capellán Ratti una correspondencia epistolar con las superioras de la congregación, que prosiguió hasta 1921, cuando estuvo al frente de la Biblioteca Vaticana en Roma y fue nuncio en Polonia. Son 211 documentos que se conservan en el archivo de las

Hermanas del Cenáculo; escritos la mayoría en francés, pues iban dirigidos a las superioras generales de la congregación. Aunque aportan interesantes datos sobre las Hermanas y sobre la espiritualidad que en ellas fomenta el futuro Pío XI, advierte el autor que es una correspondencia "densa y llena de cuotidianidad"; es también muy variada, pues consta de cartas de diversa extensión, tarjetas, y notas.

LÉVÊQUE, DANIEL, *Diccionario del español de Centroamérica*, Universidad de Valladolid 2010, 326 p. ISBN 978-84-8448-527-8.

Basta echar una mirada "europea" a la lengua española de ultramar, de Centro-américa, para advertir las diferencias que fueron apareciendo entre las hablas de dos áreas culturales, geográficamente alejadas; es, pues, muy útil un repertorio de palabras y locuciones propias de esos países hispano-americanos.

Con este fin el autor ha examinado cien producciones literarias de los años 1920 a 1990 -novelas, composiciones poéticas, cuentos y leyendas, obras de teatro-, que escribieron unos setenta escritores oriundos de los diversos países del istmo centroamericano. Son americanismos, es decir palabras o locuciones que no pertenecen al español contemporáneo, o palabras y locuciones que tienen un valor semántico peculiar en América.

En este diccionario se indican las zonas de empleo de las palabras recogidas, las etimologías entre las que destacan las de los vocablos de origen indígena, los significados en forma de breve definición completada por la mención de equivalentes castellanos, citas literarias seleccionadas de textos en donde se encuentra esa palabra, y nexos diversos etimológicos y sinónimos de la palabra tratada.

Este diccionario pretende comunicar los recursos lingüísticos y realzar la gran creatividad popular; su objetivo ha sido reproducir cabalmente lo que se podría llamar la *koiné* centroamericana.

LÓPEZ KINDLER, AGUSTÍN, *Zeus vs. Deus. La resistencia de la cultura pagana al cristianismo,* Rialp, Madrid 2011, 214 p. ISBN 978-84-321-3914-7.

Este libro se abre con una frase de los Hechos de los Apóstoles, citada en latín, aunque el original es griego, en la que los judíos de Roma, cuando visitan a Pablo y le aseguran que no han recibido de Judea ningún escrito contra su persona, se interesan por el camino seguido por Pablo, dada la notoriedad que ha alcanzado la nueva fe, de la que dicen: «De esa secta sabemos que en todas partes se la contradice». Es una cita muy apropiada para lo que desarrolla después el autor a lo largo del libro. El estudio se centra en un período histórico limitado: desde los escritos paganos relacionados con el cristianismo a partir del siglo II, hasta la muerte de Justiniano (en el año 565 de nuestra era), momento en que desaparecen los últimos reductos de la educación pagana, pero también momento histórico en que el Imperio Bizantino va ya perdiendo su fuerza. En estas páginas interesa exclusivamente el enfrentamiento cristiano-pagano en el campo intelectual. En su mayor parte los escritos contrarios al cristianismo fueron obra de filósofos, que eran los portavoces de la ciencia y los exponentes de la cultura pagana de la época. Se deja de lado la historia de las persecuciones como tal, para centrarse en el enfrentamiento que se produjo en el terreno de las ideas. El autor tiene interés en subrayar que los argumentos de los autores paganos de aquellos siglos se siguen utilizando en la actualidad muy frecuen-

temente, a pesar de las enormes diferencias entre aquella sociedad y la nuestra. Para ello aporta elementos que considera coincidentes entre lo que se considera la antigüedad tardía y la época actual: generalización de bienes materiales y culturales a todos los niveles, pérdida generalizada de valores en ambos momentos históricos, así como los enfrentamientos de entonces que guardarían un cierto paralelismo con los existentes en nuestros días entre el occidente de tradición cristiana y el islam. Se renuncia a hacer un repaso sistemático de la literatura apologética que fue surgiendo en el seno de la Iglesia; más bien se presta atención a los adversarios del cristianismo, aprovechando especialmente las fuentes paganas y sus argumentaciones. Un gran inconveniente, como es sabido, consiste en que el texto original de esas obras de autores paganos se ha perdido, con lo que solamente se puede llegar a un conocimiento fragmentario del mismo y, en la mayoría de los casos la dificultad sube de punto al conservar su contenido solamente a través de sus oponentes cristianos. Aun con esas limitaciones, el autor está convencido de que han constituido la cantera constante en la que se han inspirado todos los autores posteriores que han atacado al cristianismo, en particular los escritores pertenecientes al racionalismo liberal o totalitario. Eso sí: estos autores más cercanos a nosotros han llegado a negar incluso la existencia histórica de Jesús de Nazaret, algo que no se les ocurrió a los autores antiguos. Sí coinciden, por el contrario, en que el cristianismo es inverosímil en sus milagros y perjudicial para la sociedad por su doctrina. Todo el desarrollo del libro presenta la religión cristiana solamente en función de la crítica a la que fue sometida insistentemente por sus detractores de los primeros tiempos. Aquí aparecen las antítesis irreconciliables entre las dos formas de entender la religión: monoteísmo-politeísmo, milagros-fuerzas naturales, eternidad-vida terrena, totalitarismo-relativismo, exclusividad-tolerancia. El autor opina que, así como los adversarios contemporáneos del cristianismo utilizan los mismos argumentos que sus predecesores de la antigüedad, los apologetas cristianos actuales deberían utilizar los mismos argumentos utilizados por los primeros intelectuales cristianos. Esto lo lleva a valorar especialmente la literatura patrística, como depósito de argumentos válidos en defensa de la fe. En este punto da la impresión de que el autor no tiene en cuenta la evolución filosófica de los últimos tres siglos, en los que el pensamiento filosófico toca teclas que nunca tocaron los filósofos de la antigüedad, y para cuyo pensamiento harían falta también argumentos proporcionados a las nuevas dificultades. No obstante, prescindiendo de esta última observación personal, creo que estamos ante un estudio muy interesante sobre las dificultades del cristianismo en el mundo intelectual durante los primeros siglos de su existencia. I. Jiménez

Martínez Camino, Juan Antonio, *Don Lázaro. Sacerdote y mártir de Cristo en Asturias (1872-1936)*, BAC biografías, Biblioteca de Autores Cristianos Madrid 2011, 116 p. ISBN 978-84-220-1542-0.

El mártir era primo del bisabuelo materno del autor de la biografía de este sacerdote secular, que es uno de los ciento treinta asesinados en la diócesis de Oviedo en los años treinta del pasado siglo y uno de los más de 4000 que en toda España derramaron su sangre por el mero hecho de ser sacerdotes

Esta biografía narra en primer lugar su asesinato y martirio el 18 de agosto de 1936 en la arena de la playa de Gijón; narra luego en cuatro capítulos su formación humana y cristiana en la familia, parroquia y seminario, su actuación pastoral en las parroquias de Santiago de Sierra (1896-1899), de San Julián de

Viñón (1899-1918) y Santa María de la O de Miyares (1918-1936). El sexto capítulo recoge once impresiones testimoniales acerca de Don Lázaro.

Al comienzo del libro el arzobispo de Oviedo escribe un emotivo prólogo, el autor una introducción sobre la familia del Don Lázaro y la época martirial en que vivió, siguen la indicación de las fuentes y de la bibliografía, la cronología de Don Lázaro, y su genealogía. Al final del libro el apéndice documental aporta seis documentos y cuarenta imágenes fotográficas estrechamente relacionadas con la figura de Don Lázaro. Como dice el autor "Don Lázaro tuvo la gracia de ser uno de los innumerables mártires cristianos del siglo XX".

MEYER, DAVID, *Croyances rebelles. Fackenheim, Rubenstein et Berkovits: théologies juives et survie du peuple juif au crépuscule de la Shoah*, Lessius, Bruselas 2011, 344 p. ISBN 978-2-87299-206-5.

En una parte primera, *Diálogos teológicos,* el autor presenta el pensamiento de tres teólogos judíos anglófonos del siglo XX, Fackenheim, Rubenstein et Berkovits, sobre la teología después de la Shoah y su implicación con la problemática de la supervivencia del pueblo judío. También presenta el pensamiento de Borowitz, que no se considera teólogo como los tres anteriores.

En la parte segunda, *Traducciones comentadas*, ofrece la traducción, la mayoría de las veces original, de páginas escogidas de los escritos de esos autores, ilustrando las problemáticas que suscitan y ofreciendo como comentario una perspectiva más profunda sobre la reflexión de cada uno. Presenta cada una de esas obras y el contexto de los trozos que ha escogido. Acompaña las traducciones una breve presentación bibliográfica y notas que explicitan en lo posible la lectura de los largos pasajes, las ideas y las nociones que encuentra el lector.

De Emil Fackenheim presenta la traducción de trozos de sus obras, *Pensar después de Auschwitz* (1970), *Enmendar el mundo* (1982), y *Judaísmo en el presente* (1986).

De Richard Rubenstein ofrece traducciones de páginas de *Después de Auschwitz* (1966;1992) y de *La perfidia de la Historia* (1975). De Eliezer Berkovitz selecciona y traduce páginas de su obra, *Fe después del Holocausto* (1973).

A modo de conclusión traduce y comenta el escrito de Fackenheim sobre Ezequiel 37, *El valle de los huesos disecados*, y el texto talmúdico, Sanhedrin 92b. Y como *Anexos* aporta traducidos seis trozos escogidos de los escritos de Eugenio Borowitz.

NEWMAN, JOHN H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Segunda edición, Traducción, introducción y notas de JOSÉ MORALES, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2011, 236 p. ISBN 978-84-313-2762-0.

Estos nueve discursos sobre el fin y naturaleza de la educación universitaria los compuso Newman en 1852 con ocasión de la fundación de la Universidad Católica de Irlanda. José Morales en la Introducción del libro expone con detalle la aceptación y críticas que ha suscitado este libro de Newman en los años siguientes hasta nuestros días.

Para Newman, como dice en su *Prólogo*, la Universidad es un lugar que enseña saber universal, y, por tanto, su objetivo es intelectual, no moral, y es extender el saber más bien que hacerlo progresar; sin embargo, en la práctica no es capaz de realizar adecuadamente su objetivo sin la ayuda de la Iglesia, es decir, la Iglesia es necesaria para que una Universidad esté completa.

En la *Introducción* Newman expone las razones que la mueven a emprender esta tarea de la creación de una Universidad. En el segundo discurso, *El Teología como rama del saber*, analiza si es compatible con la idea de la Universidad privar a la Teología de un lugar entre las ciencias que la Universidad abarca. El tercer discurso *Influencia de la Teología en las demás ramas del saber*, propugna que si la Teología es una rama del saber, de amplia recepción, estructura filosófica, indescriptible importancia e influjo máximo, retirar la Teología de la escuela pública equivale a perjudicar la perfección y a invalidar la fiabilidad de todo lo que se enseña en ese centro universitario. Esa doctrina la confirma en el discurso cuarto, *Influencia de las otras ramas del saber en la Teología*, probando que cualquier ciencia profana, cultivada con exclusivismo, puede llegar a ser peligro para la religión, porque se entromete en un campo que no es el suyo y en cuestiones para cuya solución carece de instrumentos.

Otra temática desarrolla en los discursos siguientes. En el quinto, *El saber como fin en sí mismo*, examina si la enseñanza universitaria incluye la nota de utilidad y en qué sentido la incluye. En el discurso sexto, *El saber considerado en relación a la cultura*, afirma que su misión no es la mejora moral, ni la producción de bienes útiles, ni ejercitar la mente en la actividades de la vida o en el deber, sino que es la cultura intelectual. El discurso séptimo, *El saber considerado en relación con la preparación técnica*, afirma que la enseñanza universitaria es el gran medio ordinario para un fin ordinario, porque apunta a elevar el tono intelectual de la sociedad, cultivar la mente pública, purificar el gusto nacional, facilitar principios verdaderos al entusiasmo popular y metas nobles a las aspiraciones ciudadanas, proporcionar amplitud y sobriedad a las ideas del momento, hacer más suave el ejercicio del poder y refinar el trato en la vida privada. Completa estas relaciones del saber analizando *El saber considerado en relación con la religión*, porque la mente educada puede decirse religiosa en un cierto sentido, y lo muestra con la historia de escuelas y academias, de la literatura y de la ciencia en general. Concluye en el noveno discurso sobre los *Deberes de la Iglesia hacia el saber*, que si la fe católica es verdadera, una universidad no puede existir del todo externamente al influjo de la Iglesia católica, porque no podría enseñar un saber universal si no enseña teología católica.

PACHO REYERO, FÉLIX, *Huellas agustinianas en el camino de Santiago (y otros temas jacobeos)*, Historia Viva 34, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 533 p. ISBN 978-84-92645-10-7.

El autor reúne en los doce capítulos de este libro doce escritos suyos relacionados de alguna manera con el Camino de Santiago, publicados en diferentes revistas. El primero, el más largo, más de cien páginas, da el título principal al conjunto: *Huellas agustinianas en el Camino de Santiago*; en él expone la huella agustiniana en la hospitalidad histórica de canónigos regulares de San Agustín y otras órdenes religiosas y militares de su inspiración en lugares del camino que describe detalladamente, e informa también de otros hitos agustinianos en la vía de peregrinación.

El capitulo segundo, *El Camino de Santiago y la vertebración de Europa*, lamenta el no reconocimiento en la constitución europea de las raíces cristianas de Europa, que manifiestan también las peregrinaciones jacobeas; el tercer capítulo, *En la Calle Mayor de Europa*, pondera la realidad de esa frase, atribuida a Carlos I; el capítulo cuarto, *Internacionalización y bibliografía de*

la ruta santiaguista, indica los mejores escritos sobre este tema; el quinto capítulo, *La gastronomía en la senda de peregrinación a Compostela*, informa de las raciones que se ofrecían a los peregrinos y alguna picaresca; el capítulo sexto, *Nicolás Flamel: un escribano francés, alquimista medieval camina a la tumba del Apóstol,* aporta muchos datos sobre la vida y las peregrinaciones de este alquimista francés en búsqueda de la interpretación de un libro judío; el séptimo capítulo, *Las peregrinaciones y la historia del arte en el tramo castellanoleonés del Camino de Santiago*, presenta las calzadas romanas, obras de arte mozárabe, románico, mudéjar, gótico, renacentista, plateresco, barroco, que contempla el peregrino jacobeo.

Más anecdóticos son los cinco capítulos restantes. El octavo, *El botafumeiro de Compostela*, cuenta la historia y describe esos incensarios que vuelan hacia la bóveda del templo; el noveno narra el caso de *Un monje peregrino, ordenado sacerdote en Rabanal del Camino*, y no pocas de anécdotas de ese acontecimiento; el décimo, *Sobre las motivaciones de la peregrinación jacobea*, analiza la diversidad de esa motivación, que podía ser voluntaria, religiosa o laica, y las motivaciones actuales; el undécimo, *Una villa en olor de santidad, historia, talento y leyenda*, expone la veracidad de esos atributos referidos a Sahagún; y el último capítulo, *Una peregrinación jacobea en París*, describe los recuerdos jacobeos que abundan en el centro antiguo de París.

Como leemos en el prólogo son «textos enjundiosos, escritura exigente y enjuta, pensamiento ascético a veces. Sin olvidar páginas sazonadas de anécdotas e historias mínimas que son el mejor bocado de los relatos».

PADILLA, IGNACIO, *Cervantes en los infiernos,* Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2011, 279 p. ISBN 978-84-96824-78-2.

El autor indica que «este ensayo es en buena parte la secuela de *El diablo y Cervantes*, publicado en 2005»; el estilo literario de "ensayo" del libro explica cierto desenfado en la exposición de la doctrina del Concilio de Trento y de teólogos sobre el purgatorio y el infierno, y al tratar el pensamiento de otros escritores.

En el proemio deduce que, si concedemos que el infierno es creación del hombre en respuesta a sus miedos, su iluminación atañe menos a teólogos y poetas que a mitólogos y antropólogos. Distingue tres tipos de infierno, como creación del hombre; el ultramundano que sirve de amenaza para mantener un orden moral, el simbólico que es escala necesaria para el renacimiento del espíritu, y el de *aquí y ahora*. Y de Cervantes se pregunta si creía en el infierno o en muchos de ellos; con esa perspectiva analiza todas las obras de Cervantes.

En un primer capítulo examina los infiernos que aparecen en las obras de Cervantes; en los dos capítulos siguientes, tras un común título de *Geografías*, trata de sus infiernos septentrionales y meridionales; en los tres siguientes, cuarta a sexto, *Orografías*, examina las oscuras cavernas del sentido, las selvas ásperas y oscuras, y las raudas aguas primordiales; el séptimo y octavo, *Laberintos*, describen el dédalo sevillano y los espacios de mixtificación, cierra el libro el noveno capítulo con el título de infiernos de la lengua.

En muy amplio y profundo el conocimiento y el análisis que hace el autor, no sólo de *El Quijote,* sino de todas las obras de Cervantes, y de las obras de otros muchos autores, que prestan atención a este tema del infierno, A este libro se le otorgó el premio Manuel Alvar de Estudios humanísticos 2011; se le alaba porque «diablo e infierno quedan en estas páginas como prueba incontestable

de que la imaginación literaria puede convertir nuestros deseos en temores, y que estos, reunidos en la odisea de la lectura, son la vía más eficaz con que contamos para descifrarlos».

PALMERO RAMOS, RAFAEL, *San José ayer y hoy*, 2ª edición, Monte Carmelo, Burgos 2011, 219 p. ISBN 978-84-8353-305-5.

Se ha editado en segunda reimpresión la segunda edición de este libro, publicado por vez primera el año anterior, en julio del 2010. Su autor, actual obispo de Orihuela-Alicante, confiesa su devoción a San José y las posibles explicaciones de ella; quiere expresar esa su devoción meditando sobre el San José del evangelio.

De los diez capítulos en que divide el libro los ocho primeros reflexionan sobre los textos de los evangelios de Mateo y de Lucas, que hablan de José: el nacimiento de Jesús, la ida a Belén, el nombre de Jesús, los pastores, la huida a Egipto, la búsqueda del Hijo perdido, la sujeción de Jesús a San José, el hijo del carpintero. El noveno capítulo describe el perfil interior del santo, una vida al ritmo de Dios, silenciosa, de servicio fiel y solícito; el capítulo último exalta el patronazgo de San José sobre la Iglesia. Como epílogo recoge algunas gavillas de flores josefinas.

Juzga el autor en su conclusión que la devoción a San José, como la de la Santísima Virgen, no es una devoción optativa, de segunda clase, o de adorno; son devociones básicas, esenciales, insustituibles dentro de la vida cristiana.

PERO-SANZ, JOSÉ MIGUEL, *Santa Isabel. Reina de Portugal*, Arcaduz 112, Palabra, Madrid 2011, 231 p. ISBN 978-84-9840-546-0.

En el contexto histórico. complicado y difícil en lo social y en lo familiar, la reina Doña Isabel proporciona un paradigma de reina santa; de todo ello informa ampliamente esta biografía de la santa.

En siete capítulos estructura el autor la amplísima historia que aborda; el pase de Isabel desde Aragón a Portugal y su boda complicada, los pasos con los que se forjó como reina, los graves problemas de los bastardos y del hermano del rey y las contiendas entre el rey y sus herederos, su actividad pacificadora entre los reinos peninsulares, y también su obras de misericordia y su años de su devota viudez. Un último capítulo trata de su beatificación y canonización, de su iconografía y oraciones en las novenas dedicadas a su intercesión.

En el epílogo encontramos información bibliográfica; también una tabla cronológica y árboles genealógicos de la familia de la santa reina. Sin duda, este libro «proporciona una precisa visión de un palpitante período histórico y describe la vida de una reina de la Edad Media que se esfuerza por ser coherente con su fe en un contexto personal e histórico tan complejo como apasionante y decisivo».

PICO, GIANFRANCO, *Compendio delle cose mirabili di Caterina da Racconigi*, A cura di LINDA PAGNOTTA, Studi Pichiani 15, Leo S. Olschki, Firenze 2010, CMIII-282 p. ISBN 978-88-222- 5976-9.

Nos advierte la introducción que el *Compendio* no refiere sino las pocas noticias biográficas necesarias para comprender los acontecimientos espirituales que hacen tan extraordinaria a esta "bruja de Dios". Resume luego el

contenido del *Compendio*: en los libros I y II describe los signos de la gracia divina otorgados a Catalina en su cuerpo desde la infancia, apariciones y viajes aéreos; los libros III y IV analizan su profetismo y visión penetrante, sus raptos y éxtasis; los libros V y VI enumeran sus virtudes, de la voluntad e inteligencia; los libros VII y VIII narran las disputas verbales y combates físicos con el demonio; y los dos últimos IX-X exponen los testimonios sobre apariciones y milagros de Catalina durante su vida terrenal.

La introducción en su tercera sección detalla más el contenido del libro; en la sección segunda aporta los datos biográficos de la "bruja de Dios", y en la primera estudia la fenomenología de lo sobrenatural según Pico de la Mirándola. En las primeras lineas leemos que Pico, tras haber escrito la *Vida de Savonarola*, emprendió la redacción de un librito con el fin de ilustrar las gestas de Catalina Matei, terciaria dominica, natural de Racconigi, a quien se había aparecido Savonarola, «acompañado de otros santos, glorioso y coronado de rayos fulgurantes».

Muy amplia es la exposición sobre la tradición del texto: describe siete manuscritos y la edición impresa, examina críticamente el texto latino y compara las traducciones italianas. Las notas al texto, situadas en las páginas que lo siguen, aportan juicios muy oportunos de teólogos e historiadores sobre los hechos narrados y casos similares. Como apéndices se ofrecen una historia del culto y tradición hagiográfica de Catalina y dos documentos: Muerte y aparición de Gianfrano Pico, y muerte de Catalina y milagros póstumos. Siguen la bibliografía, un índice general del *Compendio*, índice bíblico, e índice de nombres.

PISANI, EMILIO, *Maria Valtorta fotobiografia,* Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (FR) Italia 2011, 96 p. ISBN 978-88-7987-167-9.

En el cincuentenario, 12 octubre 1961-2011, de la muerte de María Valtorta se publica esta breve biografía; sus fuentes son la autobiografía para los años primeros de su vida hasta 1943, otros escritos suyos para los años siguientes y su testimonio directo para la fase final de su vida. El gran número de fotografías que acompañan al texto explica el título de "fotobiografía". Y puesto que se cumplen diez años de la muerte de Marta Diciotti, 5 febrero 2001, se añade un apéndice de la mujer que la asistió en su enfermedad y fue su confidente.

POŁTAWSKA, WANDA, *Diario de una amistad. La familia Połtawski y Karol Wojtyła,* San Pablo, Madrid 2011, 751 p. ISBN 978-84-285-3739-1.

Nos informa la nota biográfica final que la autora de este libro, Wanda Połtawska, para los amigos Dusia, destacó siempre por su liderazgo, incluso durante la ocupación nazi y los cuatro años en campos de concentración; terminó luego sus estudios y contrajo matrimonio con Andrzej Połtawki y tuvo cuatro hijos; trabajó como médico y psiquiatra, enseñó medicina pastoral, fundó el Instituto de Teología de la Familia de Cracovia, y es miembro de la Academia Pontificia Pro Vida y junto con su marido lo es del Consejo Pontificio para la Familia.

La autora nos dice que cumple un deseo que le expresó Juan Pablo II en 1993; escribió entonces los dos primeros capítulos. Los siguientes de la primera parte, *Maduración,* recogen sus pensamientos en orden cronológico y fueron revisados por el "Hermano", Juan Pablo II. Es muy iluminador el capítulo

primero en que detalla el trato humillante y cruel que sufrió en el campo de concentración y suscitó en ella una profunda crisis espiritual e intelectual; el segundo narra el encuentro con el sacerdote Karol Wojtyła que serenó su espíritu. En los seis capítulos siguientes describe excursiones, viajes, experiencias, y sus reflexiones espirituales, que comunicaba a su "Hermano", y a las que éste respondía con notas o cartas, dirigidas a ella, o también a Andrés, el marido.

La segunda parte, *Retorno*, son cartas suyas o notas escritas, cuando el "Hermano" se convirtió en Papa; son en su mayoría descripciones de la naturaleza, de lugares de las montañas, agrupadas según los meses del calendario. El Papa leyó todos estos textos y los aprobó; a excepción del epílogo para la familia y amigos, que ella escribió en 2006.

Cuando era inminente la muerte de Juan Pablo II le preguntó si debía quemar esas notas; su respuesta fue: «Sería una pena». Ella hubiera querido revelarlos después de su propia muerte, pero la convencieron de lo contrario; y ha cedido. El marido, Andrés, confiesa que «la dirección espiritual y la cercanía personal de este gran sacerdote permitieron a mi mujer conseguir la armonía y la paz, hicieron posible que pudiese conciliar el trabajo para los demás con la vida familiar, y continuamente a medida que transcurrieron los años profundizaron y estrecharon nuestra cercanía y nuestra armonía matrimonial».

PONCELET, YVES, *Pierre l'Ermite (1863-1959). Prêtre, journaliste à «La Croix» et romancier. Présence catholique à la culture de masse*, Histoire, Cerf, Paris 2011, 664 p. ISBN 978-2-204-09371-2.

Edmond Loutil, bajo el seudónimo Pierre l'Ermite, publicó tres mil crónicas en el periódico *La Croix*, de las que muchas fueron recogidas en otros periódicos, y en once recopilaciones entre 1894 y 1937, y redactó veintinueve libros cuya tirada global sobrepasó los tres millones ciento cincuenta mil ejemplares, como se detalla en el documento primero que cierra la introducción de este volumen.

Consta de cuatro partes esta biografía; en ella se incluyen 37 fotografías en negro y en color, largas citas de sus escritos y muchos documentos dentro del texto y al final de muchos de los capítulos.

En la primera parte, *Comienzos*, el primer capítulo aporta los datos de su familia e infancia, subraya su formación clerical, y primer destino clerical 1863-1891. El segundo capítulo informa de sus primeros pasos como periodista en el «periódico católico» *La Croix*, (1891-1893).

La segunda parte, *En el movimiento católico de la "belle époque"*, tres capítulos nos informan de su actitud como vicario en los tiempos de la primera acción católica, en las parroquias de Saint-Roch (1894-1904) y de Saint-Pierre-de-Chaillot (1904-1913), su colaboración en la *Revue du clergé français* y en los congresos diocesanos (1904-1914). Fue grande la actividad de periodista en esos años, en los que comenzó a escribir novelas; el autor analiza con detención estas facetas de la personalidad de Loutil.

La parte tercera, *El apogeo*, indica las nuevas responsabilidades que se le confiaron, y presenta su actitud respecto a la guerra europea, su nuevo destino en la parroquia de San Francisco de Sales; en esos años, (1921-1926) escribió sus más conocidas novelas, unas cincuenta crónicas en el periódico; nos informa también el autor sobre su actividad en favor de un cine católico, y sobre la buena relación de Pierre de l'Ermite con la buena prensa y sus compañeros los religiosos asuncionistas.

La parte cuarta, *Los años «Sainte-Odile»*, destaca algunos aspectos de la actividad de Loutil, su afición por el dibujo y la pintura, su cercanía a los artistas y su gusto por el arte vivo, y su actuación en el movimiento del arte religioso; expone luego su actividad constructora, especialmente en Saint-Odile; informa sobre su actividad literaria en los años treinta, novelas, crónicas en *La Croix*. El penúltimo capítulo trata de su actividad parroquial y de escritor durante los años 1938-1944, «entre la crisis y la liberación»; el capítulo final, «textos del crepúsculo», narra su vuelta a *La Croix*, las novelas que escribió en esos años, el artículo semanal en el periódico, los honores que recibió al término de su vida.

La bibliografía, además de mostrar las obras generales de consulta, ofrece las que se refieren más particularmente a los temas tratados en la biografía.

POULAT, ÉMILE, *France chétienne, France laique. Entretiens avec Daniéle Masson*, Desclée de Brouwer, Paris 2008, 279 p. ISBN 978-2-220-06012-5.

El autor cree que estas charlas son de algún modo su testamento intelectual y espiritual; Daniela Masson seleccionó los temas de las conversaciones, tomándolos de la obras de Poulat; son temas muy abiertos que de hecho incluyeron otros más o menos cercanos, al menos, en las obras de Poulat.

La primera conversación pretende presentar la figura del entrevistado; él termina creyendo ser «un barthiano católico, más espiritual que teólogo, más historiador que exegeta»; no le gusta el quehacer de los teólogos ni de los juristas. Las cinco conversaciones siguientes tratan de la modernidad y de las crisis modernistas, reflexionan sobre la libertad, la libertad religiosa y el liberalismo, sobre la agonía del cristianismo, que es lucha y no muerte, sobre el riesgo que para el cristianismo representa la laicidad y la ciencia; aquí encuentran espacio el evolucionismo, el santo sudario, etc.

Las tres conversaciones últimas tratan de la modernidad y de temas relacionados como el *Syllabus* y declaraciones pontificias, discuten sobre el catolicismo oculto y el visible, y de la esperanza del futuro de la religión; pero saltan abundantes temas «colaterales» como Teresa de Calcuta, la comunidad de San Egidio, el islamismo, etc.

Son múltiples las citas y alusiones a otros autores y acontecimientos contemporáneos, y, también, como advierte el mismo Poulat, la frecuente poca correspondencia entre las amplias y detalladas preguntas y las respuestas; por ello no es fácil la lectura, ni son claras las conclusiones que puede sacar el lector.

Las abundantes notas de las obras de Poulat y de otros se deben a Daniela. Al final encontramos una bibliografía de las obras del entrevistado y de la entrevistadora.

REINA GÓMEZ, ANTONIO, *El paisaje en la pintura sevillana del siglo XIX,* Diputación de Sevilla, 2010, 234 p. ISBN 978-84-7798-294-4.

El autor pretende profundizar en el conocimiento de la pintura sevillana de paisaje, sacar a luz los elementos que la caracterizan, y su evolución hasta culminar en el siglo XIX, cuando se produce la gran eclosión de la misma.

Divide su estudio en tres bloques; en el primero ofrece una introducción general del paisaje pictórico y su evolución; en el segundo analiza los precedentes históricos que han caracterizado este género pictórico en Sevilla: la

etapa hispano-flamenca, el renacimiento, el siglo XVII y el XVIII; en el tercer bloque, tras un estudio introductorio de ese siglo y un minucioso análisis político, económico y sociocultural de la época, distingue tres tercios en este siglo: neoclasicismo, romanticismo, historicismo y realismo. Del primer tercio sólo estudia la labor de un pintor, José María Arando; en el segundo son quince los pintores estudiados, y son veintidós los que estudia en el tercero, entre los que destaca la obra de Emilio Sánchez Perrier y de Manuel García y Rodríguez. Abre cada sección un grande fotograbado; en el texto están intercaladas otros treinta de tamaño menor.

Cierran el volumen veinte conclusiones, artísticas e históricas, que resumen las principales consecuencias de su estudio.

ROCA CORTÉS, NEUS – MASIP SERRA, JULIA (editoras), *Intervención grupal en violencia sexista. Experiencia, investigación y evaluación,* Herder, Barcelona 2011, 450 p. ISBN 978-84-254-2832-6.

Estas dos investigadoras están interesadas en buscar algún remedio realmente eficaz contra la violencia sexista, fruto de una cultura patriarcal en la que las mujeres viven en condiciones de manifiesta inferioridad. Este problema, que viene de lejos, en los últimos decenios ha entrado de lleno en el marco de la vida pública, exigiendo fórmulas que aborden con éxito la solución del problema, hasta erradicarlo por completo. Se presta atención a las víctimas, a los agresores y al contexto social porque suele favorecer la violencia sexista y se convierte también en protagonista de este universo de agresiones que pueden llegar hasta terminar con la vida de las mujeres que la sufren. Por esto las autoras subrayan la importancia del trabajo grupal por su eficacia a la hora de transformar los criterios sexistas que prevalecen todavía en la sociedad. Las dos son expertas psicólogas en intervención grupal, no sólo por sus conocimientos sino también por sus investigaciones sobre el tema. Por tanto el marco teórico que presentan está respaldado por la experiencia y por las intervenciones en las que se han visto implicadas. Presentan por tanto un cuadro de doctrina metodológica a partir de la experiencia propia, pero también de la acumulada durante años por los profesionales de los servicios de bienestar. Junto con todo lo anterior, se proporcionan herramientas útiles para la investigación, prevención, intervención y evaluación posterior. Todo lo que se contiene en los seis capítulos del libro, así como en las trece experiencias recogidas, está impregnado de la conciencia de las autoras sobre la violencia que sufren las mujeres. Se atiende a los aspectos preventivos para evitar que la violencia aparezca. Se facilita la detección rápida de esa violencia cuando se da. Se impiden futuras repeticiones después de que la violencia se haya producido. También se garantiza una atención y una protección integrales para las víctimas de la violencia, al mismo tiempo que se da un tratamiento especializado a quienes quieren abandonar su comportamiento violento. Es evidente, por tanto, que este libro será de una gran utilidad para los responsables de los servicios de bienestar. Ya en su misma redacción nos avisan de que van a utilizar alternativamente el género femenino y el masculino en los plurales que incluyan tanto a hombres como mujeres, para subrayar la dificultad que se experimenta en castellano para la expresión no sexista y para "evitar la invisibilidad de las mujeres". Con sus propuestas no pretenden solamente mover a la acción sino que intentan también promover la reflexión, de manera que pueda construirse un camino de sensibilización, prevención, detección y atención. T. Parra

RODRÍGUEZ, PEDRO, *Opus Dei: Estructura y Misión. Su realidad eclesiológica,* Cristiandad, Madrid 2011, 167 p. ISBN 9878-84-7057-570-9.

El Opus Dei ha tenido un complejo *iter institucional* hasta llegar a la constitución apostólica de Juan Pablo II, *Ut sit*, que lo erige como prelatura personal *ad peculiaria opera apostolica perficienda*. Por eso el autor juzgó necesario comenzar su exposición considerando en los dos primeros capítulos la estructura orgánica de la Iglesia y su desarrollo histórico, y en un tercer capítulo reflexionar sobre el trasfondo espiritual e histórico que vive el Opus Dei desde el 2 de octubre de 1928 en la misión de la Iglesia.

Expone el autor en el capítulo cuarto la forma institucional del Opus Dei, en concreto su naturaleza eclesiológica, una comunidad eclesial estructurada, con una socialidad determinada por la misión, integrada por sacerdotes y laicos, hombres y mujeres, cuya estructura interna es orgánica e indivisa y dotada de unidad de fin, de espíritu, de régimen y de formación espiritual. Expone luego más detenidamente la cooperación orgánica de sacerdotes y laicos en el Opus Dei, y la razón teológica de su forma institucional. Propone luego su referencia analógica a la Iglesia particular en cuanto a su forma organizativa, y el contenido y ámbito de esa analogía.

En el capítulo quinto subraya los rasgos de especial significación eclesiológica del Opus Dei: la incorporación a la prelatura, el prelado y su tarea pastoral, el significado de su estructuración como familia, y la participación de sacerdotes y laicos en el gobierno y dirección. Finalmente informa sobre la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz.

SAGÜÉS, JAVIER, SJ – CORTABARRÍA, FCO. JAVIER, SJ, *A solas con Dios. El mes de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en la vida diaria,* Mensajero, Bilbao 2011, 745 p. ISBN 978-84-271-3208-5.

Para cualquiera que conozca la experiencia espiritual conocida como Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, resultarán especialmente acertadas las observaciones de los autores en la «carta de presentación a un posible ejercitante». En ella se advierte al lector que no tiene en sus manos un libro de teología, ni de Biblia, ni siquiera de espiritualidad. Es un libro que pretende acompañar en la experiencia de encontrarse a solas con Dios, de dejarse seducir por Él, para descubrir lo que Él quiere de nosotros en orden a vivirlo el tiempo que nos dure la vida. Esta experiencia tiene suficientes encrucijadas y situaciones delicadas como para recomendar hacerlos en compañía de alguien avezado en esta experiencia, a fin de evitar los inconvenientes de caminar por una senda de la que no se conocen las complejidades que puede presentar. Una gran ventaja de este libro es que no supone nada de conocimiento previo en el lector. En una introducción amplia se presentan una serie de lecturas previas, una meditación para poner a tono el corazón, otra meditación como estación de partida y una serie de consejos para todos los días: las actitudes deseables, los pasos de la meditación, los pasos de la contemplación, el examen de la oración, el examen general del día. A partir de ese momento se empieza la primera semana de ejercicios, de las cuatro de que se compone la experiencia. Como colofón se ofrece el texto autógrafo de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, así como una bibliografía sucinta pero muy apropiada.

No se dejan de lado, ni las anotaciones, ni las adiciones, ni ninguno de los elementos que componen el texto mismo y que son importantes para la experiencia. Cada momento de oración está planteado con gran pedagogía, con una guía

de la semana, lecturas complementarias, composición viendo el lugar, petición, textos para la oración, coloquio y notas. Esta obra se incorpora a la corriente de los jesuitas más expertos en acompañar la experiencia de los Ejercicios Espirituales, de manera que puede servir tanto de apoyo a los acompañantes, como de ayuda a quienes quieran hacer los Ejercicios Espirituales de manera más personal, aunque siempre con la referencia aconsejable de alguien que pueda ayudar cuando sea necesario o conveniente. M. Gutiérrez

Sayés, José Antonio, *¿Quién es el judío marginal de John P. Meier?,* Las ideas y la vida 30, Edicep, Valencia 2011, 124 p. ISBN 978-84-9925-040-3.

Dice el autor en la introducción que John P. Meier «ha tratado en esta obra de resumir todas las investigaciones hechas en torno a la figura del Jesús histórico, buscando una imagen de Jesús que, sostenida y fundamentada en dicho método, pudiera servir de consenso entre cristianos católicos, protestantes, judíos e, incluso, ateos. Lo ha hecho también con la finalidad de que sirva de referencia para un diálogo y un conocimiento progresivo de la figura de Jesús». Y añade que él en este libro sobre el de Meier se limita «al estudio de su método y de su cristología, divinidad, milagros, resurrección, para entrar, más que en perícopas particulares, en las claves fundamentales que sostienen nuestra fe en Cristo». Esos son los cuatro capítulos en que estructura su libro; en todos ellos expone las reflexiones de Meier, las examina y contrapone a las suyas, y deduce un juicio negativo sobre la doctrina de Meier.

En el primero, *Alcance y límites del método histórico-crítico,* enjuicia la neutralidad del método histórico-crítico usado por Meier, y expone seis criterios de historicidad, que ya en un primer momento, aplica a los datos sobre la vida de Jesús. En el amplio capítulo segundo, *La divinidad de Jesús,* con el mismo método, considera cinco temas: Juan Bautista, El Reino de Dios, Cristología implícita, Jesús Hijo del Hombre, y El Hijo de Dios. Sus conclusiones son muy negativas: Meier «a la hora de investigar la identidad de Jesús ha reducido su investigación a lo que apriorísticamente podría ser aceptado por los miembros heterogéneos del cónclave de Harvard», es decir, católicos, protestantes, judíos y ateos.

En el tercer capítulo, *Los milagros*, analiza su historicidad mediante los criterios que aplican tanto Meier como el autor, e indica que el problema en Meier no radica en la historicidad de los milagros que la cree fundada, sino en la definición del mismo, ya que para su heterogéneo conclave busca «una solución de compromiso, contentándose con afirmaciones modestas». De la definición del milagro trata el autor en la segunda parte del mismo capítulo.

El capítulo cuarto, *La resurrección de Jesús,* trata de su realidad trascendente e histórica, del sepulcro vacío y apariciones y de la resurrección y la historia; con los criterios de historicidad prueba su valor histórico.

El juicio conclusivo del autor sobre el libro de Meier es «que su estudio histórico-crítico ha estado condicionado por la idea preconcebida de que el resultado debía satisfacer no sólo a los cristianos sino a los judíos e incluso a los ateos». Esa era la intención de Meier.

Silesius, Angelus, *Peregrino Querubínico. Aforismos espirituales y sentencias rimadas que conducen a la contemplación divina*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 313 p. ISBN 978-84-8353-400-7.

La Editorial Monte Carmelo pone en nuestras manos una nueva y original traducción de esta obra cumbre del misticismo barroco alemán. La obra

es una recopilación de versos de sentido místico-religioso, o como su subtítulo indica, un conjunto de "aforismos espirituales y sentencias rimadas que conducen a la contemplación divina", de Johannes Scheffler (nombre bautismal alemán) o Aniol Slazak (nombre polaco actual), más conocido con el sobrenombre de Angelus Silesius, con el que el autor se sentía más identificado sobre todo a partir de su conversión al catolicismo en 1653, dejando atrás sus raíces luteranas. Médico, sacerdote de la Iglesia católica y poeta místico; hombre bueno de corazón grande y apasionado, y espíritu inquieto, siempre en búsqueda siguiendo el hilo de su insatisfacción interior. Genio literario de su época que consiguió finalmente expresar a través de las letras, con gran y sutil belleza, sus anhelos más profundos, empapándose para ello previamente de las lecturas de grandes autores espirituales cuya influencia y preferencias el propio Silesius no tiene empacho en manifestar e incluso en recomendar en el prólogo de esta obra (Maestro Eckhart, Tauler, Ruysbroeck, San Bernardo, San Buenaventura, San Agustín, Luis de Blois, Dionisio el Cartujano, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, Maximiliano Sandaeus, entre otros). Eran los autores que "mejor le llevaron a la contemplación de Dios", puesto que consideraba que la unión interior con Él era el objetivo del hombre. Y esa es la meta que el propio Silesius expresa en su jugoso "prólogo-advertencia al lector", instando a éste a ir tras ella y confiando en que sus versos puedan ser cauce adecuado para esta empresa. Toda la biografía personal, facilitada en el presente libro en un interesante extracto biográfico, está jalonada por esta búsqueda de manera que es su propia experiencia mística la que alumbra la palabra poético-mística de Johannes Scheffler. Una experiencia interior que movilizó en adelante toda su persona bajo el signo del lenguaje poético y místico. El "Peregrino Querubínico" es, en definitiva, una obra minuciosa, exquisita, primer libro de un convertido que, sin embargo, tras años de madura lucha y entrega, completaría con el libro sexto, dos años antes de su muerte y en medio de un desprendimiento radical (material y espiritual) por querer "ser pobre con Cristo pobre". La presente obra está escrita en versos alejandrinos consonantes, no siendo de fácil lectura, tal como reconocen sus traductores, al carecer el autor de un sistema filosófico y teológico donde "ordenar" sus pensamientos y vivencias. Es preciso ir verso a verso, libro a libro, sin cortes, para ir desgranando y gustando el mensaje que Silesius pretende transmitir, el cual se expresa a través de una temática variada, en apariencia caótica, que surge a borbotones bajo máximas profundas e incluso paradójicas, extrañas o contradictorias. Pero todo viene a "recogerse" en el tema preferido del autor aportando una gran unidad de fondo: la unión con Dios o la esencia divina, la deidad misteriosa, la "igualdad divina" y "deificación" o la "transformación en Dios" (divinización), por otro lado tan afín a la teología cristiana oriental.

El presente libro contiene, por este orden, una excelente y clarificadora introducción-prólogo de Juan Campo Pampliega, traductor en prosa de la obra. Le sigue las anotaciones del poeta traductor Jesús Sáez Martínez, escuetas y sinceras; una biodata cronológica de J. Scheffler, la "advertencia al lector" o prólogo de Angelus Silesius (sólo presente en la segunda edición del original alemán de 1675, que es el usado por los traductores); en el cuerpo del libro, los aforismos espirituales y sentencias rimadas del autor en seis libros; y finalmente, las anotaciones finales del propio Silesius. La traducción que se nos presenta ahora, en verso y en español, representa un enorme y reconocido esfuerzo, tan generoso como audaz. Esfuerzo doble puesto que hay primero

una traducción en prosa (por Juan Campo Pampliega) y otra posterior en verso por Jesús Sáez, logrando éste integrar de forma armoniosa y melódica la mística silesiana con la pureza de la palabra castellana. Se hace al inicio del libro una explicación del proceso de gestación de la actual traducción, concretando aquellas traducciones que han sido punto de partida para la misma, cotejándolas minuciosamente entre sí. También se exponen las dificultades encontradas y las soluciones halladas, siempre bajo un "modus operandi" marcado por el respeto y fidelidad a la voluntad original del poeta silesio, sin añadidos ni "licencias", manteniendo metro y medida como elementos de cohesión del poema. Se ha pretendido así reproducir lo mejor posible el arte poético de aquél, usando todos sus recursos retóricos, didácticos y psicológicos. Todo ello con una metodología rigurosa y exigente, con abundantes y clarificadoras notas a pie de página y finalmente con la mirada puesta en aquellos lectores y lectoras de lengua "hispánica" amantes de la teología mística y "*deseosos de Dios*". En conclusión, tenemos la satisfacción de disfrutar y saborear de una obra mística versificada a modo de filigrana literaria y mística, reflejo de aquella otra realizada en el interior del autor en base a una intensa experiencia del amor de Dios. Una experiencia que le hizo salir de sí, desde ese anclaje personal profundo, en peregrinaje vital a través de la palabra y el verso. Conocer de este modo a este "Peregrino Querubínico" (al que el autor anima a emular) ha sido posible gracias a este magnífico y original trabajo de traducción (en prosa y en verso), logrando una presentación más precisa y atractiva, si cabe, del autor y de esta obra. Recomendable por tanto su lectura así como el "viaje Querubínico" al que invita. Magdalena Peña

Simón Perla, Purificación, HFI, *Franciscanas de la Inmaculada. Fontilles 1909-2009,* EDICEP, Colección Testigos 49, Valencia 2009, 190 p. ISBN 078-94-7050-983-4.

La autora expone en un primer capítulo los comienzos de la generosa e inapreciable colaboración del Instituto religioso de las Franciscanas de la Inmaculada en el abnegado ejercicio de caridad cristiana con los enfermos de lepra, que es Fontilles. En los sucesivos capítulos va desgranando los sucesos más destacados de los años siguientes: crecimiento de la Obra, religiosas que viven allí su intensa vida de caridad cristiana, visitas de prelados y religiosos, malevolencia y persecución en los años de la segunda república, actividades formativas, defunciones de las religiosas, expansión de Fontilles y del Instituto religioso en la India, etc.

Diez páginas ofrecen fotografías de los fundadores, edificios, comunidades, acontecimientos destacados de estos cien años. Siguen siete anexos que reproducen importantes cartas de los máximos responsables de la obra, fragmentos del Reglamento del Instituto religioso, la relación de 116 hermanas que han estado destinadas en Fontilles, y de las hermanas que han participado em cursos de leprología para misioneros y religiosos organizados por el sanatorio de Fontilles.

La mejor conclusión son unas palabras que repiten quienes escriben sobre Fontilles: «Me atrevería a decir que nuestro Fontilles no sería lo que es, lo maravilloso que es, si no hubiera tenido la suerte, mejor dicho la Providencia, de tener desde su iniciación la ayuda y la colaboración desinteresada y espléndida de estas Hermanas Terciarias de San Francisco de Asís».

SOLANA, LONGINOS, *Dr. Gregorio Marañón. Maestro certero para tiempos inciertos. Su persona, pensamiento y personajes. Tras 50 años de imborrable recuerdo,* Monte Carmelo, Burgos 2010, 378 p. ISBN 978-84-8353-318-5.

Nos indica el autor que con este libro pretende dar a conocer la figura de D. Gregorio Marañón en sus propios escritos; los ha leído muchas veces, los ha seleccionado y los ha ordenado en tres secciones: «Su persona, vista por los que lo conocieron y por él mismo, dentro de lo poco que habló explícitamente de sí mismo. Su mensaje, ordenado alfabéticamente en 120 palabras clave. Sus personajes, aunque de los muchos a que alude en sus escritos sólo hemos elegido 50».

En la sección primera incluye una biografía, lo que pensaron de él los que le conocieron –diez breves recuerdos de Herrera Oria, Cela, Laín Entralgo, etc., y dos artículos en ABC 1988 de Miguel Ortega y García Escudero–, cómo se vio a sí mismo –entrevista del Dr. José Mª Reverte, y frases tomadas de sus escritos–, y sus convicciones religiosas reflejadas en sus escritos.

La sección segunda lleva el título de *Sus valores*, porque en ella Marañón habla muy personalmente sobre los muy diversos 120 temas reunidos en esta sección. En la tercera sección encontramos sus juicios sobre contemporáneos y sobre muy destacados personajes históricos, desde Séneca a Laín Entralgo, y sobre cuatro colectivos, como Amigos del País, Generación del 98, Judíos, Moriscos, de los que emite su propio juicio..

Completa el autor su libro añadiendo al final tres apéndices: 1. *Marañón en abreviatura*, 54 pensamientos breves que recogen lo mejor de su sabiduría. 2. Cronología de los datos más significativos de su biografía. 3. Sus principales obras de medicina, historia y pensamiento (publicó más de 500 artículos y monografías científicas, y más de 220 prólogos de libros).

Es un acierto este tipo de biografía, tejida con palabras del biografiado. Un consejo da a los lectores el autor: «lean el libro con ritmo pausado; de ese modo se verán iluminado por la luz clarividente de Don Gregorio y elevarán sus ideales a las regiones de lo noble y de lo bello».

Spirituality in the Writings od Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, Novembre 2008, Edited by KLAAS A. D. SMELIK – RIA VAN DEN BRANDT – MEINS G. S. COETSIER, Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Vol. 11, Brill, Leiden-Boston 2010, 490 p. ISBN 978-90-0418-858-7.

Afirma el proemio que «los diarios y cartas de Etty Hillesum (1914-1943) ocupan un puesto especial entre los testimonios de los judíos holandeses del *Shoah* (Holocausto). Contienen no solo la descripción del campo de Westerbork durante la ocupación nazi de Holanda, sino que reflejan también la importante, aunque por desgracia interrumpida, búsqueda existencial de Hillesum, de naturaleza espiritual, filosófica y literaria». El Centro de investigación Etty Hillesum de la universidad de Gante organizó en noviembre de 2008 un congreso internacional en el que especialistas de todo el mundo intercambiaron su visión sobre Etty Hillesum. Veintidós de esas aportaciones se reúnen en este volumen; las citamos a continuación. Preceden una *Introducción* de Ria van den Brandt, y *Una breve biografía de Etty Hillesum (1914-1943),* escrita por Klaas A. D.Smelik.

Un primer bloque de estudios lleva por título, Espiritualidad y Dios: Patrick Woodhouse, *Las raíces del Caos y el proceso de cambio en Etty Hille-*

sum; Alexandra Pleshoyano, *Etty Hillesum y Julius Spier: Una "espiritualidad" en la orla de las fronteras religiosas*; Klaas A. D.Smelik, *Etty Hillesum y su Dios*; Meins G. S. Coetsier, *"Tu-Conocimiento". Hacia una teoría política: Experiencia de Etty Hillesum y simbolización de la divina presencia*; Brendan Purcell, *Fundamentos para un juicio sobre el holocausto: La norma de humanidad de Etty Hllesum*; Wil van den Bercken, *La vocación rusa de Etty Hllesum y su relación espiritual con Dostoevsky*; Francesca Bezzi, *Etty Hillesum, una mística "atípica"*; Paul Lebeau, *La recepción de los escritos de Etty Hillesum en francés*; Ria van den Brandt, *Etty Hillesum y su "Adoradores católicos": un alegato para un acercamiento más crítico a los escritos de Etty Hillesum*.

El segundo bloque, Escritos y testimonio, lo forman los estudios: Rachel Feldhay Brenner, *Etty Hillesum: un retrato de un artista holocausto*; Debbie Pevenage, *"Hubo poco de ese armonioso intervenir de la mano de Dios": Contienda y balance en el diario de Etty Hillesum*; Denise de Costa: *Etty Hillesum, ¿escritura femenina?*; Maria Gabriella Nocita, *Vida tocada: Etty Hillesum se hace palabra*; Bettine Siertsema, *Etty Hillesum (1914-1943) y Abel Herzberg (1893-1989): dos cronistas del Shoah*; Gerrit van Oord, *Dos voces desde Westerbork: Etty Hillesum y Philip Mechanicus en el transporte desde el campo Westerbork el 24 de agosto 1943*; Patricia Couto, *Testigos y víctimas de la matanza: El testimonio literario de Samuel Usque y Etty Hillesum*; Manja Pach, *¡Hablemos de esperanza! El futuro-perspectiva de Etty Hillesum: "podemos sufrir, pero no debemos sucumbir"*; Jan Geurt Gaarland, *Contexto, dilemas y malentendidos durante la composición y publicación del "Una vida interrumpida: El diario 1941-1943 de Etty Hillesum*.

El bloque tercero se titula, El "corazón pensador", y contiene estos estudios: Fulvio C. Manara, *Filosofía como camino de vida en las obras de Etty Hillesum*; Maria Filomena Molder, *¿Por qué Etty Hillesum es una gran pensadora?*; Nadia Neri, *El sendero psicológico y espiritual de Etty Hillesum: Hacia una ética de responsabilidad,* Frits Grimmelikhiuzen, *El camino de Etty Hillesum hacia la nada*.

Los títulos de estos estudios muestran ya su amplitud en los aspectos tratados sobre la personalidad de Etty Hillesum y el holocausto de judíos holandeses durante la ocupación de los nazis.

Es muy abundante la bibliografía: obras de E. Hillesum, traducciones, y unas trescientas obras sobre ella. Cierran el libro fotos de ella, de su familia, escritos, etc.

TITTERTON, W. R., *G. K. Chesterton, mi amigo*, Rialp, Madrid 2011, 169 p. ISBN 978-84-321-3875-1.

Es esta la primera biografía de Chesterton, escrita en 1936, el mismo año de su muerte. Pero no es una narración de las etapas sucesivas de su vida; encontramos en el índice que el libro está dividido en tres partes, y un total de veinticuatro capítulos, pero sorprende que ningún titulo o subtítulo informa del contenido específico de sus páginas. Y es que esta biografía «amontona anécdotas y retazos de Chesterton, esperando que la personalidad del biografiado y la perspicacia del lector redondeen el retrato». Los lectores no ingleses encuentran la dificultad añadida de su natural escaso conocimiento de los sucesos históricos a los que continuamente aluden las muchas anécdotas que narra el autor, en las que participa de alguna manera Chesterton. Además advierte el

autor que no es su intención hacer una reseña de las obras de Chesterton, ya que le interesa más su vida, y, sobre todo, su semblanza.

Sin embargo, en los nueve capítulos de la parte primera hallamos los datos sobre su hogar familiar, sus primeros años, sus estudios, sus primeras ideas políticas, sus mejores amistades y sus actividades periodísticas, y también su conversión al catolicismo. En los once capítulos de la parte segunda prevalecen los datos y anécdotas sobre sus trabajos en el periodismo, sus ideas socialistas, sus afiliaciones a entidades políticas. Y en la tercera parte, sus cuatro capítulos informan sobre la crisis del periódico que dirigía y las dificultades con su amigo y biógrafo Titterton, y con mayor detención sobre sus versos y otros escritos, y también sobre su muerte y entierro.

Podemos suscribir que «este libro, a la vez que nos muestra un perfil menos conocido del maravilloso escritor, nos trae a la memoria su fe y su arrolladora simpatía personal».

URS VON BALTHASAR, HANS, *El Rosario. La salvación del mundo en la oración de María*, Fundación San Juan, Rafaela Provincia de Santa Fe, Argentina 2007. 142 p. ISBN 978-987-23237-0-7.

Nos ofrece el autor quince amplias reflexiones sobre cada uno de los cinco misterios que van al frente de las decenas de avemarías de los tres diferentes conjuntos de misterios de la vida de Cristo que se meditan en el rezo del rosario mariano. Son meditaciones profundas sobre el misterio de María en relación con los pasos de la vida de Cristo que se proponen en esas decenas de avemarías que componen el rosario.

No son sencillas consideraciones que podrían ayudar al fiel cristiano durante el rezo de las diez avemarías del misterio, que atendieran a la actitud y participación de María en ese momento de la vida de Jesús.

VALENTE, GIANNI, *El profesor Ratzinger*, San Pablo, Madrid 2011, 255 p. ISBN 978-84-285-3873-2.

Como indica el subtítulo del libro, al autor recoge datos de «1946-1977: los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos». Con el nombre de la ciudad en que desarrolla su actividad el profesor Ratzinger titula el autor los capítulos biográficos: Frising, un nuevo inicio entre ruinas, Munich, el estudiante se convierte en profesor, Bonn, Tradición y libertad, las clases del joven Joseph, Münster, Nos vemos en el reino de los cielos, Tubinga. Los años difíciles, Regensburgo, el punto de llegada (provisional), Munich, Roma, Castelgandolfo, profesor para siempre.

Algunas anécdotas y realidades de las actividades de tan renombrado profesor resultan curiosas e interesantes para el lector. Por ejemplo su distanciamiento del rígido tomismo que se impuso en la Iglesia a partir de León XIII, su relación intelectual con los teólogos innovadores de Fourvière, 1950, la calificación de modernista que M. Schmaus dio a la tesis de Ratzinger sobre San Buenaventura, su colaboración en 1963 en un Diccionario protestante, el juicio que en su autobiografía da de los documentos de la comisiones preparatorias del Vaticano II, como «de rigidez y escasa apertura, de una excesiva ligazón a la teología escolástica», el juicio adverso de Siri sobre un esquema alternativo conciliar que redactó Ratzinger, su colaboración en la redacción de un texto alternativo sobre la colegialidad episcopal, su convicción de que el celibato

sacerdotal tendría que ser examinado con detención, su afirmación de que la lengua empleada en la liturgia sea comprensible para los fieles que participan en los ritos, su distanciamiento cada vez mayor de Hans Küng, su firma en el artículo, 1969, de los profesores de Tübingen que proponía un límite de tiempo para el ministerio de los obispos residenciales, y que una causa determinante de sus cambios de universidad fue complacer a su hermana, que no se acomodaba a los nuevos ambientes.

Son solamente anécdotas de una densa biografía del profesor Joseph Ratzinger, que muestra sus valores intelectuales y docentes.

Valtorta, Maria, *La cena del Signore.* Con note di P. Conrado Berti OSM, e un contributo di Luigi Scioli su "*La lavanda dei piedi*", Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (FR) 2010, 85 p. ISBN 978-88-7987-154-9.

En esta publicación se transcriben los capítulos 599 y 699, y la segunda parte del capítulo 636, del libro de M. Valtorta, *L'Evangelo come mi è stato rivelato.* Preceden el texto de los cuatro evangelios correspondientes a esa selección en dos traducciones italianas, la que estaba en uso en los tiempos de M. Valtorta y la nueva, aprobada por la Conferencia episcopal italiana em 2008. El texto de M. Valtorta está anotado por C. Berti. Un breve comentario final de L. Scioli ve en el lavatorio de pies de los discípulos el bautismo sacramental que se requería para que pudieran recibir el sacramento de la Eucaristía.

Valtorta, Maria, *Lettere a Padre Migliorini*, Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (FR) Italia, 2011, 197 p. ISBN 978-88-7987-169-3.

Se publican en este volumen 30 cartas de Maria Valtorta al P. Romualdo Magiorini, religioso del instituto de Siervos de María, y doce cartas de éste a María Valtorta, escritas entre el 29 octubre 1942 y el 6 de octubre de 1952.Se han distinguido unas de otras imprimiendo las de Migliorini en tipo cursivo. Las ochenta y seis notas a pie de página tienen como autor a Emilio Pisani.

Valtorta, Maria, *Santi e non santi. Scritti sulla Chiesa e sulla vita consacrata*, Centro Editoriale Valtortiano, Isola del Liri (FR) 2010, 285 p. ISBN 978-88-7987-161-7.

Ante el gran volumen de páginas que contienen las obras completas de María Valtorta se han ido publicando en libros de menor número de páginas capítulos o párrafos que tratan un mismo tema; uno de ellos es esta selección que se hace de escritos que se refieren a la Iglesia y a la vida consagrada. En un índice-sumario se indican los contenidos de estas selecciones que se han hecho en seis de sus obras. También encontramos al final del libro una breve biografía de María Valtorta y la presentación de sus escritos.

Van Gaver, Falk, *L'Écologie selon Jésus-Christ*, Éditions de l'Homme Nouveau, Paris 2011, 128 p. ISBN 978-2-915988-39-0.

Después de haber ponderado en la introducción el autor la actualidad y necesidad de una ecología integral, desarrolla en cuatro capítulos su pensamiento. Trata primero de *Una moral para la ecología*, que integre la responsabilidad y la convicción; afirma que antes que las leyes debe actuar la moral ecológica

cristiana; añade que la sabiduría cristiana tiene muchas cosas en común con otras sabidurías, que es mucho lo que el cristianismo dice sobre la naturaleza, y lo que los Papas recientes y los catecismos dicen sobre la ecología.

Después considera *La Alianza con la Creación*. Expone el sentido de la narración bíblica de la creación; reflexiona sobre la teología de la creación y la creación continua; insiste en que toda la creación será salvada; pondera que la Alianza es con toda la creación, y exige respeto al animal y su animalidad; y afirma que las catástrofes hay que llorarlas, y que hay que reencontrar lo sagrado en la naturaleza.

Propone luego a los *Profetas de la Creación*: Santo Tomás Aquino, Newman, Peguy, Paul Claudel, Simone Weil; pondera la ecología de Juan Pablo II y su declaración de 2002 Venecia, sobre ecología ecuménica conjunta con. Bartolomé I, patriarca ecológico; pondera también el pensamiento de Benedicto XVI sobre la liturgia cósmica y su exhortación sobre eucaristía y ecología..

En el capítulo cuarto *Creced y multiplicaos*, rechaza el uso de la píldora contraconceptiva como medio de reducir la superpoblación humana; añade que el progreso está relacionado con lo espiritual y que el decrecer no es evangélico; exhorta a vivir según la naturaleza, y propone cuál es el verdadero crecimiento.

En la conclusión, *Haciendo camino*, alude a la vida feliz y afirma que la auténtica ecología no podría existir sin ascesis y despojamiento.

En la breve bibliografia incluye tres autores: doce obras de Bastaire, muy citadas en el texto, y *Creación y Providencia* de Jean-Michel Maldamé, y *Vio Dios que eso era bueno. Una teología de la Creación*, de Medard Kehl.

Como anexo incluye el texto de la exhortación «Si quieres construir la paz, protege la Creación» de Benedicto XVI, 1 enero 2010, Jornada mundial de la paz.

Índice de libros recensionados

Adamnan, *Das Leben des heiligen Columba von Iona. Vita S. Columbae* 378
Alejos Morán, Asunción, *Del simbolo al amor puro. Itinerario de la comunión interpersonal de Simone Weil* 433
Alighieri, Dante, *La divina comedia. El manga* 434
Allen, John L., Jr., *The future Church. How ten Trends are revolutionizing the Catholic Church* 434
Aller Alonso, Domingo OSA, *Marginación y recuperación de los campos de Puerto Rico. Misiones delos agustinos en Puerto Rico de 1896 a 1940* 378
Álvarez, Jesús, OAR – Hornácková, Edita, PHD – Martínez, José Antonio, OP, *Diccionario Abreviado del Cristianismo* 435
Amenta, Piero, *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio* 376
Amorth, Padre – Ítalo Zanini, Roberto, *Más fuertes que el mal. El demonio: reconocerlo. Vencerlo y Evitarlo* 325
Apariciones marianas en España. Entre la fe, la historia y la teología 325
Arcelus Iroz, Pilar – Ruiz Gomar, Rogelio, *La devoción a San Francisco Javier en México* 273
Arens, Edmund, *Gottesverständigung. Eine komunikative Religionstheologie* ... 326
Arnold, Matthieu – Dahan, Gilbert – Noblesse-Rocher, A., *La soeur-épouse (Gn 12, 10-20)* 291
Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII. Estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre S.J. 283
Attard, Adrian, *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II* 327

Balmes, Jaime, *El criterio* 406
Barclay, John M. G., *Pauline Churches and Diaspora Jews. Wissenchaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 275* 292
Bardon, Maurice, *El Quijote en Francia en los siglos XVII y XVIII* 424
Barrio Gozalo, Maximiliano, *El Clero en la España Moderna* 379
Bataillon, Marcel, *Los jesuitas en la España del siglo XVI* 284
Baumert Norbert (Hg.), *Nomos und andere Vorarbeiten* zur *Reihe 'Paulus neu gelesen'* 293
Beato Juan Duns Escoto. *Filosofía y teología, Dios y el hombre* 436
Beauvais, Vicente de, *Tratado sobre la formación de los hijos de los nobles* 367
Benaim, Annette, *Sixteenth Century Judeo-Spanish Testimonies. An Edition of Eighty-Four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire* 294
Bendik, Ivana, *Paulus in neuer Sicht?* 327
Benedicto XVI, *Discursos en la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid* 368

BEORLEGUI, CARLOS, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización* 407
BERTHELOT, K. – LEGRAND, TH. (DIR.), *La bibliothèque de Qumram. 2. Torah: Exode, Lévitique, Nombres* 298
BLANCO ÁLVAREZ, GILBERTO, *«Cancionero del bendito Cristo de Santa Marina de Coyanza» y otros poemas* 436
BLANCO SARTO, PABLO, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* 328
BONS, E. – LEGRAND, TH (EDS.), *Le monothéisme biblique: Évolution, contextes et Perspectives* 298
BORGHESE, ANNALISA, *Las mujeres de Wojtyła. De su madre Emilia a la madre Teresa* 436
BOROBIO GARCÍA, DIONISIO, *Antropología, símbolos y sacramentos en los salmanticenses (siglo XVII)* 279
BRANDMÜLLER, WALTER – LANGNER, INGO, *¿Ateísmo? No, gracias* 368
BRAVO PEREIRA, MARCELO, L. C. *Las religiones no-cristianas a la luz de la revelación. Estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones* 329
Breviarium Romanum. Editio typica 1961 364
BROSSEDER, J. – TRACK, J., *Kirchengemeinschaft jetzt* 329
Buchschätze des Mittelalters. Fosrchungsrückblicke - Forschungsperpektiven 380
BUENO DE LA FUENTE, ELOY, *100 momentos-clave de la Teología cristiana* 330
BÜHLER, PIERRE-FREY, DANIEL (DIR.), *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible* 409
BULTMANN, RUDOLF – HEIDEGGER, MARTIN, *Correspondencia 1925-1975* 410
BURGGRAF, JUTTA, *Fomentar la unidad. Teología y tareas ecuménicas* 331

CAMPBELL-JOHNSTON, MICHAEL, *Just faith. A Jesuit striving for social justice* 381
CAMPS, VICTORIA, *El gobierno de las emociones* 411
CÁRCEL ORTÍ, VICENTE, *La II República y la guerra civil en el Archivo Secreto Vaticano, I-1. Documentos del año 1931 (Febrero-Julio)* 382
CARDINAL HENRI DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l´Église suivi de L´Église dans la crise actuelle* 332
Cathédrale et pèlerinage aux époques médiévale et modern 382
CARREIRA, MANUEL, SJ, *El origen y la evolución de la vida* 437
CAUSSE, JEAN-DANIEL – CUVILLIER, ÉLIAN – WÉNIN, ANDRÉ, *Divine violence. Aproche exégétique et anthropologetique* 300
CAZORLA (COORD.), *Anejos de Archivo Español de Arqueología LV* 440
CHAILLOT, CHRISTINE, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte e éthiopienne* 383
CHILLÓN, ALBERT, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch* 437

CHRISTOPHE, PAUL, *La elección de obispos en la Iglesia latina durante el primer milenio* 384
CLAUSS, MANFRED, *Der Kaiser uns sein wahrer Gott* 332
CODINA, MÓNICA, *Donde vive la libertad. Una lectura de Romano Guardini* 333
COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, *El pregonero de Dios. Diego Martínez Sj, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)* 385
COMELLA, BEATRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel de Madrid (1931-1945)* 438
CORBIN, M., *L'Esprit Saint chez Basile de Césarée, Initiations aux Pères de l'Église* 322
COUPEAU DORRONSORO, J. CARLOS, SJ, *From Inspiration to Invention. Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus* 285

D'ASCENZI, VICENZO, *Ignazio di Loyola Uomo di frontiera tra la chiesa e il Mondo* 274
DAHLKE, BENJAMIN, *Die katholische Rezeption Karl Barths* 333
DAL CAMPO, LUCHINO, *Viaggio del marchese Nicolò d'Este al Santo Sepolcro (1413)* 438
DALFERTH, INGOLF U., *Radikale Theologie* 334
DE FIORES, STEFANO, *La Madonna in Michelangelo* 439
DE HARO SERRANO, RAFAEL, *El afán de cada día. Cartas familiares del beato Manuel Medina Olmos, obispo de Guadix* 385
Debate en torno a la religiosidad protohistórica 439
DECORZANT, A., *Vom Gericht zum Erbarmen. Text und Theologie von Micha 6-7* 300
DELL'OSSO, CARLO, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del secolo VI in oriente* 335
DI LEONE LEONE, ARON. *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559)* 424
Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica. I y II 335
Dictionnaire des Éveques de France au XX siècle 386
DIONNE, CHRISTIAN, *L'Evangile aux Juifs et aux païens. Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13-14)* 302
Documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval 425
DOLZ, MICHELE, *El Niño Jesús. Historia e imagen de la devoción del Niño Divino* 387
DOMÍNGUEZ SANABRIA, JESÚS, *Saturnino López Novoa. Antología de textos de orientación cristiana* 440
DUNOYER, PIERRE, *Histoire du Catholicisme au Japon 1543-1945* 387

EBELING, KLAUS (HRSG.), *Orientierung Weltreligionen* 441
Educación y postmodernidad: un estudio crítico 440
EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE A., OAR, *Los salmos son mi gozo. La Espiritualidad Agustiniana en las Enarrationes in Psalmos* 303
EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE, OAR, *Regresa al corazón. Ejercicios espirituales agustinianos* 442
El Centro de Estudios Históricos (1910) y sus vinculaciones aragonesas (con un homenaje a Rafael Lapesa) 426
Enseñanzas del Papa en la JMJ 2011 Madrid. Todo lo que dijo Benedicto XVI y otros personajes en la Jornada Mundial de la Juventud. Vía Crucis 442
Entre todos, Juan de Ávila. Elogio al Santo Maestro en el entorno de su proclamación como Doctor de la Iglesia Universal 275
ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Santo Rosario* 443
ESTEBAN VALLEJO, JOSÉ LUIS, *Figuras y textos eucarísticos. Una historia de veinte siglos de doctrina, de fe, amor y devoción al Santísimo Sacramento* 336
ETEROVIĆ, NIKOLA, *La parola di Dio. Riflessioni sulla XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Papa Benedetto XVI e il Sinodo* 303
EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica [I]. Libros I-VI* 388

FELDMEIER, R. – SPIECKERMANN, H., *Der Gott der Lebendigen* 336
FICINO, MARSILIO, *Lettere*, II, *Epistolarum familiarium liber II* 444
FIDALGO, JOSÉ M., *Conocer al hombre desde Dios. La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini* 338
FINK, EUGEN, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu* 411
FISCHER, NORBERT – VON HERRMANN, F. W. (EDS.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers* 412
FLEW, ANTHONY, *Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea* 413
Fonti Francescane 444
FOXÁ, AGUSTÍN DE, *Nostalgia, intimidad y aristocracia* 445

GAMERO PÉREZ, SILVIA, *Traducción alemán-español. Aprendizaje activo de destrezas* 445
GARCÍA GÓMEZ, Mª DOLORES, *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767* 286
GARCÍA-MORENO, ANTONIO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad* 308
GARCÍA-JALÓN, SANTIAGO, *Lingüística y exégesis bíblica* (Estudios y Ensayos-Teología 124) 304

GARRIGUES, JEAN-MIGUEL, *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur. Á la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin* 329

GATZ, E., *Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*..... 389

GERHARDS, ALBERT, *Licht. Ein Weg durch Räume und Zeiten der Liturgie* 365

GEROSA, LIBERO, *¿Es inconciliable la identidad laica de los ciudadanos europeos con el monismo islámico? Implicaciones jurídico-institucionales del diálogo interreligioso* 446

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. JAVIER. *Iberia e Hispania. Recursos para el estudio de la historia de España antigua* 426

GONZÁLEZ GULLÓN, JOSÉ LUIS, *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936*..... 390

GONZÁLEZ MONTES, ADOLFO, *Teología fundamental. De la Revelación y de la Fe*..... 339

GONZÁLEZ REYERO, SUSANA – RUEDA GALÁN, CARMEN, *Imágenes de los iberos. Comunicar sin palabras En las sociedades de la antigua Iberia* 427

GRANADOS, C. – SÁNCHEZ NAVARRO, L., (EDS.), *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*..... 309

GRÉGOIRE DE NYSSE, *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa soeur Macrine*..... 323

GUIDUCCI, PIER LUIGI, *L'identità affermata. Storia della Chiesa medievale*..... 390

HAHN, SCOTT – WIKER, BENJAMIN. *Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo*..... 447

HALPERN, B., *From Gods to God*..... 313

HAUB, R. OBERHOLZER, P., *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte*..... 288

HAZAÑAS Y LA RÚA, JOAQUÍN, *La imprenta en Sevilla*..... 448

HEINDL, ERICH J, *Das Christentum - unverstanden und missbracht. Die Religion der Liebe steht erst an ihrem Anfang*..... 340

HENNE, PHILIPPE, *Tertullien l'africain*..... 391

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, ALFREDO, *La opinión pública en el tardofranquismo*..... 427

HERRANZ, JULIÁN, *Dios y audacia. Mi juventud junto a San Josemaría*..... 448

HERZGSELL, JOHANNES, SJ, *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen* 342

Historias de amistades espirituales 392

HISAMATSU, SHINICHI, *Los cinco rangos del maestro Zen Tosan* 414

HNA. GEMMA DE LA TRINIDAD, OSA, *La fuerza que viene de Dios. Sor Agustina de San Vicente, mártir* 448

HOLGER, LUDWIG, *Von der Institution zur Organisation* 280

HORST, ULRICH, *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca* 281

HOZ, JAVIER DE, *Historia lingüística de la península ibérica en la antigüedad*- I. *Preliminares y mundo meridional prerromano* 428

IARIA RAFFAELE, *Per un mondo nuovo. Vita di padre Riccardo Lombardi* 449

IGLESIAS ZOIDO, JUAN CARLOS, *El libro en Grecia y Roma. Soportes y formatos*... 429

Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica. Convegno internazionale di studi. Firenze, 26-30 maggio 2009..... 287

ISAAC NEWTON, *El templo de Salomón* (Manuscrito *Prolegomena ad Lexici Prophetici partem secundam*)..... 343

ISAÏA, MARIE-CELINE, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église*..... 393

ISLA, AMANCIO, *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI* 429

KAPROŇ, MARIUSZ, *Antiphonarium Archivi S. Rufini. Assisi (Codex 5). Componenti testuali*..... 365

KEENAN, JAMES F., *A history of catholic moral theology in the twentieth century. From confessing sins to liberating consciences* 369

Japan Province of the Society of Jesus. Centennial recollections 1908-2008..... 394

JASPERS, KARL, *Die Chiffern der Transzendenz* 344

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Desde la infidelidad hasta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo Báñez (1569-1584)* 282

JOCHUM, UWE, *Der Urkonflikt des Christentum. Paulus-Patrus-Jakobus und die Entstehung der Kirche* 396

JONAS, HANS, *Problemi di libertà* 414

KARDINAL KASPER, WALTER, *Katholische Kirche* 345

La cooperación misionera a debate. 15 Estudios de misionología 370

La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes 396

La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta 371

La vocación misionera específica y la Iglesia local. 14 Estudios de misionología 371

LAFONT, GHISLAIN, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II* 346

LAKELAND, PAUL, *Church. Engaging theology: Catholic Perspectives* 347

LAMET, PEDRO MIGUEL, *El último jesuita. La dramática persecución contra la Compañía de Jesús en tiempos de Carlos III* 397

LARRY W. HURTADO, *"Dieu" dans la théologie du Nouveau Testament. Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche,prospettive* 314

Las personas del verbo (filosófico) 415

LEMAITRE, N. – LIENHARD M., (DIR.), *Renaissance et Réformes* 348

LENAIN, PHILIPPE, *Histoire littéraire des bénédictines de Saint-Maur*. Tome troisiéme (1638-1723) 288

LEPPIN, H. – SCHNEIDMÜLLER – WEINFURTER, S. (HRSG.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wisenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung «Otto der Groβe und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter»* 430

Lettere di Achille Ratti alle sue figlie spirituali del Cenacolo (1884-1921) 449

LÉVÊQUE, DANIEL, *Diccionario del español de Centroamérica* 450

Libro Becerro o Registro General de la Provincia Agustiniana de Castilla (1754-1833) 399

LLIN CHÁFER, ARTURO, *Santo Tomás de Villanueva. Pastor de la Iglesia en tiempos Recios* 278

LOBINGER, FRITZ, *El altar vacío. Un libro ilustrado para debatir sobre la falta de curas* 349

LOBINGER, FRITZ, *Equipos de ministros ordenados. Una solución para la eucaristía en las Comunidades* 350

LÓPEZ KINDLER, AGUSTÍN, *Zeus vs. Deus. La resistencia de la cultura pagana al cristianismo* 450

LORENZ B. PUNTEL, *Sein und Gott* 359

Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades 431

LOSADA PALENZUELA, JOSÉ LUIS, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación* 416

MARGELIDON, PHILIPPE-MARIE – FLOUCAT, YVES, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes* 350

María en la fe del Pueblo de Dios. Congreso de espiritualidad mariana. Ponferrada, 24 a 26 de abril de 2009 351

María y la palabra de Dios. Estudios Marianos LXXVI 352

MANTOVANI, MAURO, *La discussione sull'esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669. Studio sui testi di Sotomayor, Mancio, Medina, Astorga, Báñez e Godoy* 283

Martin Luther - Biographie und Theologie 276

MARTÍNEZ CAMINO, JUAN ANTONIO, *Don Lázaro. Sacerdote y mártir de Cristo en Asturias (1872-1936)* 451

MENDOZA ÁLVAREZ, CARLOS, *Deus absconditus* 352

MERINO, JOSÉ ANTONIO, *El silencio de Dios y la rebelión del hombre. Filosofía, ciencia y religión*.....416
MEYER, DAVID, *Croyances rebelles. Fackenheim, Rubenstein et Berkovits: théologies juives et survie du peuple juif au crépuscule de la Shoah*.....452
MINARDO, ADRIANO, *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo divino*.....353
MONTIU DE NUIX, JOSÉ MARÍA, *Manuel García Morente. Vida y pensamiento*.....417
MORALES, TOMÁS SJ, *Forja de hombres La vocación misionera específica y la Iglesia local. 14 Estudios de misionología*.....372
MULDOON, CATHERINE L., *Indefense of divine justicie. An intertextual approach to the book of Jonah*.....315
MÜLLER, GERHARD L. (HG.), *Die Instruktion "Donum veritatis" über die kirchliche Berufung des Theologen. Dokumente und Studien der Kongregation für die Glaubenslehre*.....354

NEWMAN, JOHN H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*.....452

O'COLLINS, GERALD, *Rethinking Fundamental Theology. Toward a New Fundamental Theology*.....355
OBRADOR VIDAL, BERNARDO, *450 años de historia del colegio de Montesión en Palma de Mallorca. Apuntes cronológicos y documentación histórica*.....397
OBST, THORSTEN, *Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle*.....418
ORLANDO, LUIGI, *Il Gesú reale. Una ricerca cristologica*.....419

PACHECO ALBALATE, MANUEL, *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)*.....399
PACHO REYERO, FÉLIX, *Huellas agustinianas en el camino de Santiago (y otros temas jacobeos)*.....453
PADILLA, IGNACI, *Cervantes en los infiernos*.....454
PALMERO RAMOS, RAFAEL, *San José ayer y hoy*.....455
PEKALA, URSZULA, *Eine Offenbarung-viele Religionen*.....355
PÉREZ-SOBA, JUAN JOSÉ, *El amor: introducción a un misterio*.....419
PERO-SANZ, JOSÉ MIGUEL. *Santa Isabel. Reina de Portugal*.....455
PERREAU-SAUSSINE, ÉMILE, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*.....400
PICO, GIANFRANCO, *Compendio delle cose mirabili di Caterina da Racconigi*.....455
PISANI, EMILIO, *Maria Valtorta fotobiografia*.....456
PO-CHIA HSIA, R., *A jesuit in the forbidden city: Matteo Ricci 1552-1610*.....289

POLKINGHORNE, JOHN, *Science and Religion in quest of truth* 356
POŁTAWSKA, WANDA, *Diario de una amistad. La familia Połtawski y Karol Wojtyła* 456
PONCELET, YVES, *Pierre l'Ermite (1863-1959). Prêtre, journaliste à «La Croix» et romancier. Présence catholique à la culture de masse* 457
POPONESSI, PAOLO, *Mission. I Gesuiti tra gli indiani del West* 402
POULAT, ÉMILE, *France chétienne, France laique. Entretiens avec Daniéle Masson* 458
PRÉVOTAT, J., (DIR.), *Pie XI et la France. L'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France* 402
Psicología y psiquiatría. Textos del magisterio pontificio 420
PUEL, HUGUES, *Une éthique pour l'économie. Ethos, crises, choix* 372

Quale sviluppo solidale? Un contributo dalla Facoltà di Teologia 373

RAHNER, KARL, *Sentido teológico de la muerte* 356
RAHNER, KARL, *Tolerancia, libertad, manipulación* 357
REGGI, R. *I "Fratelli" d'Gesù. Considerazioni filologiche, ermeneutiche, storiche, statistiche sulla verginità perpetua di Maria* 316
REINA GÓMEZ, ANTONIO, *El paisaje en la pintura sevillana del siglo XIX* 458
RENAULT, EMMANUEL, OCD, *L'influence de sainte Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux. Essai* 277
REYNIER, CHANTAL, *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort* 317
ROCA CORTÉS, NEUS – MASIP SERRA, JÚLIA (EDITORAS), *Intervención grupal en violencia sexista. Experiencia, investigación y evaluación* 459
RODRÍGUEZ, PEDRO, *Opus Dei: Estructura y Misión. Su realidad eclesiológica* 460
ROHR, RICHARD, OFM, *Encuentros maravillosos. Sagrada Escritura para Cuaresma* 317
ROMERO MENSAQUE, CARLOS JOSÉ, *El Rosario en la provincia de Sevilla. Religiosidad popular, cofradías y hermandades* 403
ROSMINI, ANTONIO, *Introducción a la filosofía* 420
RUHRSTORFER, K., *Gotteslehre* 358
RUIZ JURADO, MANUEL, *Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia de la vocación* 277
RÜTTENAUER, A., *"Und ihr wollt das Land Besitzen?" (Ez 33,25)* 318

SAFATLE, V., *La passon du négatif: Lacan et la dialectique* 421
SAGÜÉS, JAVIER, SJ – CORTABARRÍA, FCO. JAVIER, SJ, *A solas con Dios. El mes de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en la vida diaria* 460

SAN AGUSTÍN, *Obras y textos monásticos*. II. Textos patrísticos..... 324
SÁNCHEZ BOSCH, JORDI, *Efesios y Colosenses, ¿dos cartas de Pablo?* 320
SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas* II. *Conciones* (41-96) *Tiempo de Cuaresma* 279
SAYÉS, JOSÉ ANTONIO, *¿Quién es el judío marginal de John P. Meier?* 461
SEDMAK, CLEMENS – HORN, STEPHAN O., (HG.), *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*..... 374
SHKLAR, JUDITH, *Los rostros de la injusticia*..... 422
SIEBEN, HERMANN JOSEF, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionem und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*..... 403
SILESIUS, ANGELUS, *Peregrino Querubínico. Aforismos espirituales y sentencias rimadas que conducen a la contemplación divina* 461
SIMÓN PERLA, PURIFICACIÓN, HFI, *Franciscanas de la Inmaculada. Fontilles 1909-2009* 463
SOLANA, LONGINOS, *Dr. Gregorio Marañón. Maestro certero para tiempos inciertos. Su persona, pensamiento y personajes. Tras 50 años de imborrable recuerdo*..... 464
SORGE, VALERIA – GIUSTINIANI, PASQUALE, *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti* 360
Spirituality in the Writings od Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, Novembre 2008..... 464
STANILOAE, DUMITRU, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*..... 360
STETTLER, CHRISTIAN, *Das letzte Gericht* 320
STUFLESSER, MARTIN, (HG.), *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*..... 366
SUÁREZ CORTINA, MANUEL, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada* 432
SWINBURNE, RICHARD, *La existencia de Dios* 361

TAKIZAWA, OSAMI, *La historia de los Jesuitas en Japón*..... 404
TAMAYO, JUAN JOSÉ, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminism, Teologia e modernità* 362
THEOBALD, CHRISTOPH, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source* 363
THOMPSON, J. MILBURN, *Introducing Catholic Social Thought*..... 375
TITTERTON, W. R., *G. K. Chesterton, mi amigo*..... 465

Una saggia educazione..... 376
URS VON BALTHASAR, HANS, *Apocalipsis de San Juan* 321

URS VON BALTHASAR, HANS, *El Rosario. La salvación del mundo en la oración de María*.....467
URS VON BALTHASAR, HANS, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* 321

VALENTE, GIANNI, *El profesor Ratzinger* 466
VALTORTA, MARIA, *La cena del Signore*.....467
VALTORTA, MARIA, *Lettere a Padre Migliorini*.....467
VALTORTA, MARIA, *Santi e non santi. Scritti sulla Chiesa e sulla vita consacrata*....467
VAN GAVER, FALK, *L'Écologie selon Jésus-Christ* 467
VANDERMEERSCH, BERNARD, *Comme il importe au bien de l'Église et de l'État... L'opposition del'épiscopat «belgique» aux réformes ecclésiastiques de Joseph II (1780-1790)* 290
VANHOYE, CARD. ALBERT, *La Misa, vida ofrecida*.....367
VEGLIANTI, TULLIO, *Il sangue di Cristo nella Bibbia. Commento del Padri della Chiesa.* I. *Genesi-Esodo*, II. *Levitico-Giobbe* 322
VERDON, TIMOTHY, *L'arte nella vita della Chiesa* 405
VERGOTE, A., *La psychanalyse devant la schizophénie*.....423
VERNAY, JACQUES, *El Derecho en la Iglesia Católica. Introducción al derecho canónico*.....377
VILLAR MOVELLÁN, ALBERTO, *Arquitectura del Regionalismo en Sevilla (1900-1935)*.....432

WEIBEL YACOUB, CLAIRE, *Le rêve brisé des Assyrio-Chaldéens. L'introuvable autonomie* 405

ÍNDICE GENERAL

Estudios ..... **páginas**

Jesús Ginés García Aiz, *Consideraciones en torno al conflicto eclesiológico ius divinum vs. ordinatio divina sobre el canon IV de la sesión XXIII del Tridentino* 5-31

Ignacio Jericó Bermejo, *Los comentarios salmantinos al artículo décimo* 33-128

Rogelio García Mateo, S.J., *La mediación de Cristo como acto sacerdotal según San Juan de Ávila* 129-150

Gabriel María Verd Conradi, S.J., *Vascuence y castellano en San Ignacio de Loyola* 151-204

Inéditos

Luis del Alcázar, S.J., *In Epistolam ad Romanos* 205-272

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 273-290

II. Otras obras 291-468

III. Índice de libros recensionados 469-479

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.