ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

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

Vol. 73 - 2010

Facultad de Teología - Apartado 2.002 - GRANADA

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. 73 - 2010

Facultad de Teología - Apartado 2002 - GRANADA

Con las debidas licencias

ISSN 0210-1629

Depósito legal: Gr. 184/1969

Archivo Teológico Granadino 73 (2010) 5-90

Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo

Ignacio Jericó Bermejo

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

"*Diríase que en torno al 1500 la civilización Europea y cristiana estaba para dar a luz sus mejores frutos, porque en aquella precisa coyuntura venía a copularse lo medieval con lo moderno, lo teológico con lo humanístico, lo eclesiástico con lo laico, y de las felices nupcias del Medioevo con la Edad Nueva, bajo la bendición de la Iglesia se podía augurar el alumbramiento de un mundo que, conservando la fe religiosa en su integridad, abriera gozosamente los ojos a panoramas científicos, espirituales y culturales inéditos.* […] *El curso de la civilización europea, en progresiva purificación y elevación y sin renegar del Medioevo, se dirigía hacia cimas cada día más altas y luminosas. Pero las aguas, en vez de correr por el mismo cauce ensanchándolo y profundizándolo, se salieron de madre por efecto de una tempestad, y, consiguientemente, algunos pueblos y naciones no se mantuvieron fieles a los principios que habían engendrado Europa.* […] *Terrible fatalidad y misterio de la Providencia que en el más crítico momento apareciese un hombre capaz de provocar, sin pretenderlo, el estallido de una revolución que torció el curso de la civilización europea* […] *Ese hombre fue Lutero*".

Esto fue escrito un día por un español tiempo atrás, Ricardo García Villoslada[1]. El mundo entero acogió con júbilo y esperanza ciertamente el abandono al fin de la Edad Media dando paso a los tiempos modernos, los cuales se presentaban por supuesto llenos de buenos augurios para el porvenir. Echando hoy la vista atrás aparece el siglo XVI desgraciadamente descoyuntado. No discurrió todo tan esplendoroso. Se perdió ante todo la unidad en la Cristiandad Occidental. Aparecieron además las guerras de religión. De todas formas, fue el XVI el siglo en el que, gracias a las comunicaciones, se

[1] García Villoslada, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 40-44.

hizo el mundo ciertamente universal. Se había descubierto un nuevo mundo en las Indias occidentales gracias a los españoles. Habían llegado los portugueses hasta India, China y Japón rodeando Africa. Aunque Europa se había hecho más pequeña, en nada había disminuido su tamaño. Simplemente, se había hecho más grande el mundo. Aquello del *non plus ultra* había dado paso a lo de *plus ultra*.

1. El final de la Edad Media

El legado que la Edad Media transfirió y entregó a la Edad Moderna, ¿era sólo una envoltura, se hallaba el mismo en realidad vacío o había algo dentro de él? En aquel envoltorio trasladado de una época a otra había muchas cosas. Bienes y males. Fuerzas que entrañaban el progreso y fuerzas que lo frenaban e, incluso, lo imposibilitaban. Cuando ha tenido uno que hablar del estado en que entró la teología desde el Medioevo hasta la Edad Moderna, suele emitirse un juicio negativo negativo. Se da incluso a entender que todo era viejo y caduco, debiendo ser de inmediato barrido y reemplazado con algo de enteramente nuevo. Así las cosas, se imponía el cambio, la reforma.

a) Tiempo de otoño

Como otoño de la Edad Media calificó un día a los siglos XIV y XV por sus luces y su sombres el holandés Johan Hiuizinga. ¿Cómo se había trabajado la teología en aquellos dos siglos últimos del Medioevo? Seguramente, acertaría uno si dijera aquí que abundaron por entonces ciertamente más los desaciertos que los aciertos. El otoño es esa estación del año donde los árboles pierden las hojas y donde queda debilitada la vitalidad en la naturaleza, pudiendo decirse asimismo que el valor de la teología fue perdiendo por desgracia cada día más peso, haciéndose por tanto más ligera. En modo alguno compensaron en este otoño los éxitos a los fracasos. A los hombres que empezaron a vivir en el siglo XIV les agradaba denominarse nuevos. Querían separarse netamente de aquéllos a los que tenían como viejos, de a los que parecía anclado en lo viejo y lo pasado; es decir, a los que vivían aferrados a los valores de la Edad Media. A los hombres del otoño de la Edad Media les encantaba lo nuevo. Y fueron estos hombres nuevos en busca de una teología nueva, arrinconando la vieja y, con el paso, olvidándose de ella.

Todo aquel impresionante edificio levantado paciente y sistemáticamente por teólogos escolásticos como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura quedó inconcluso. Prácticamente nadie quiso seguir la obra. De todas formas, sucedió algo singular. Semejante edificio fue algunas veces objeto de una crítica

demoledora constante, un desprecio casi universal. Los grandes planteamientos y soluciones traídos por los grandes teólogos de los siglos XII y XIII quedaron arrinconados, mandados al desván de los objetos pasados de moda. Gérmenes dejados para su cultivo y desarrollo en al campo del otoño medieval pasaron al olvido. Esto ocurrió ciertamente con determinados planteamientos que afectaban el tratado teológico sobre la fe. A quienes se consideraban a sí mismos hombres nuevos y teólogos nuevos no les agradaban las cuestiones abstractas y de altos vuelos. Por ejemplo, se interesaron éstos por la fe; pero centraron todas sus fuerzas en la fe natural y humana. Se fiaron más de la experiencia que de la razón. Manifestaron poco interés por la fe sobrenatural e infusa.

¿Por qué se comportaron aquellos hombres nuevos así? ¿Acaso pensaron como la zorra que por estar las uvas altas no estaban ellas maduras? ¿Se vieron a sí mismos estos hombres nuevos del otoño medieval incapaces de realizar la obra grande que se les pedía y prefirieron limitar a realizar una obra más al alcance de sus reales posibilidades? Más fácil es ciertamente destruir que construir. Quienes aparecieron en el siglo XIV se empiezan a comprobar como críticos sin piedad de lo ya construido y heredado. En el edificio de la Escolástica Medieval detectan ciertamente alguna grieta en sus paredes, incluso en pilares y columnas; pero, en vez de tratar de proceder de inmediato a la oportuna reparación, optan por ensanchar más lo rajado con el consiguiente riesgo de derribar la paredes, las columnas, haciendo que se venga abajo el edificio todo de la teología. Por supuesto, el seguimiento de este camino conducía poco a poco a la desaparición de esa ciencia llamada teología, a no ser que, efectivamente, hicieran surgir mientras los teólogos nuevos una teología nueva, mejor y más perfecta en realidad, que la vieja medieval.

Tras la muerte en 1274 del dominico Santo Tomás de Aquino y del franciscano San Buenaventura apareció un modo nuevo de hacer teología donde quedaban orilladas las verdades y donde se concedía el lugar central a las opiniones. Y admiten este cambio de dirección tanto los dominicos como los franciscanos. Tanto los unos como los otros ofrecen una versión reducida de dejado a la posteridad por sus maestros, el Doctor Angélico y del Doctor Sutil. ¿No era San Buenaventura el principal teólogo de los franciscanos? Lo era ciertamente; pero éstos prefirieron unirse alrededor de Duns Escoto († 1308). Y se procedió así únicamente debido a que lo que interesaba por entonces era el oponerse diametralmente, en cuanto era posible a los dominicos. Éstos habían elegido a Santo Tomás como a su maestro. Si ellos elegían a San Buenaventura, resultaba que no se distinguirían de los de hábito blanco. Su enseñanza debía contrastar con la de los dominicos.

Quienes optaron por seguir por entonces de modo nuevo al Doctor Angélico fijaron los ojos sobre aquella doctrina propia del Aquinate que era de opi-

nión; es decir, se ocuparon de las conclusiones que extraía Santo Tomás gracias a la ayuda de la filosofía. Realizar este trabajo no sólo era posible. Era él incluso útil y necesario. La desgracia estuvo en que se prodigó en exceso el gusto aquel por las opiniones al tiempo que, poco a poco, se convertía el cometido del teólogo en ofrecer día tras día opiniones nuevas, utilizando como único recurso las reglas de la dialéctica. Así, este camino marcado por los dominicos fue seguido muy pronto por los franciscanos. Se formaron entonces dos opiniones contrapuestas, dos escuelas con minúscula de vía o de corriente enfrentadas entre sí, la tomista y la escotista. La meta de la una y de la otra fue defender a su maestro y derrotar vencer adversario. Se presentó a Santo Tomás opuesto a Duns Escoto.

Pero, ¿podía admitirse que toda la controversia de opiniones teológicas fuera cosa de dos, y de frailes además? ¿Acaso no había un lugar en la teología para quienes no eran religiosos de estas dos órdenes? Así fue como apareció una tercera vía, una especie de los no alineados, si bien este tercer frente gozó siempre del apoyo de las universidades. Quienes se afiliaron a esta corriente tercera se propusieron desde el primer momento defender la libertad frente a la necesidad, lo individual frente a lo universal. Despreciaron así los tales la realidad de lo universal. Enseñaban por ejemplo que existían solamente los individuos, nunca las especies. No consideraban real lo universal. Las cosas designadas con nombres universales eran sólo términos o nombres. De ahí que a esta tercera vía se le denominara con todo derecho terminista o nominalista. Y como vinieron éstos más tarde que los otros, se presentaron a sí mismos como los teólogos nuevos, mientras que llamaron viejos a tomistas y a escotistas. Su amplitud de miras la mostraron los nominalistas en el hecho de no alinearse detrás de un determinado doctor. Alardearon siempre de ser libres y de no incurrir en eso de jurar per *verba magistri*; es decir, de seguir siempre a su maestro De todas formas, tres pueden contarse como los principales doctores de los nominalistas: Durando de San Porciano († 1334), Gregorio de Rímini († 1358) y Gabriel Biel († 1495).

Expuesto todo esto, se pasa a decir ahora que penetró la teología en el siglo XVI del todo abatida y casi sin aliento, lo cual se reflejaba sin más en el estado de aquella Universidad donde se encontraba la antorcha que iluminaba el campo de la teología, la de París. Digno de mención por ilustrativo resulta este párrafo de R. García Villoslada: "*La Universidad parisiense yacía en lamentable decadencia; decadencia científica, no menos que disciplinar. Luis Vives nos la pinta gráficamente como una vieja chocha que, consumida por los años, empieza a delirar*"[2]. ¿A qué se debía, se pregunta aquí, semejante decadencia sufrida en el otoño del medioevo que amenazaba con llevar

[2] GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.,* (Roma 1938) 47.

a la muerte sin remedio a la teología? El diagnóstico era claro. La raíz de todo ello estaba en la existencia de tres escuelas o vías, las cuales se anulaban las unas a las otras al quedar siempre sin sacierse sus ansias de discutir por cualquier motivo, así como en ese anteponer la defensa del maestro a la búsqueda de la verdad, no pudiéndose olvidar que tales escuelas se habían despreocupado de los dogmas por correr unánimemente en pos de las opiniones.

Iluminador resulta también este largo párrafo de García Villoslada: "*Los teólogos de una escuela muerden y despedazan a los de la otra, haciendo alarde de un ergotismo palabrero, más que de mera teología.* […] *Toimistas, escotistas, nominalistas, digladiaban entre sí, más por lucir sus habilidades disputadoras que por hallar la verdad, y, a fuerza de distingos y subdistingos, lo mismo defendían un absurdo que destruían la conclusión más inconcusa.* […] *Lo que afirmaba un tomista, lo refutaba un nominalista; lo que establecía un nominalista, lo negaba un tomista y lo destruía un escotista, o al revés. De ahí que muchas veces, después de largo disputar, se ignoraba de parte de quién estaba la razón; no se sabía si se trataba de una verdad dogmática o solamente de una opinión escolástica más o menos probable; no se distinguía la palabra de Dios de la palabra de los hombres; se desconocían los límites en que terminaba la interpretación del maestro y empezaba el dogma de fe*"[3]. Si se quería salvar de la muerte a la teología, había que acabar de una vez con la teología de vías. Conseguir esto no era tarea fácil. Además, si se ponía fin a las tres corrientes, ¿no desaparecía automáticamente también la teología?

Por la mente de algunos pasaría la idea retorcida, pero no carente de razón de principio, de exacerbar las oposiciones, las controversias, en orden a lograr la unidad. Preciso era vencer al adversario de tal forma que quede del todo aniquilado. La vía más fuerte se impondría a las demás y las aniquilaría. Muy discutible era de todas formas que, siguiendo esta senda, se lograra al fin la unidad en la teología. Y la razón era muy clara. Lo nocivo no estaba en que hubiera muchas escuelas o vías, sino en que existiera una sola escuela con minúscula; es decir, que se redujera la teología a la opinión en vez de ser la teología lo que había sido siempre, una ciencia de verdades firmes y seguras, de principios, de dogmas..

Había que volver al dogma, lo cual implicaba tener que dar antes de nada un paso hacia atrás. Preciso era abandonar del todo aquella teología de vías y retornar a la doctrina común, a la que todos tenían que aceptar y compartir, hacer una teología de verdades. Lo que se precisaba era certidumbre, seguridad, firmeza. Todo pasaba claramente por desterrar la superficialidad de la opinión y por profundizar en la búsqueda de lo permanente. Desgraciada-

[3] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 100-104.

mente, aunque el mal era profundo, nadie quería renuncias a las opiniones. También costaba aceptar que se había trabajo en vano, que lo que se había construido con largo esfuerzo a lo largo de dos centurias tendría que desaparecer.

Magistralmente dejó escrito el P. Villoslada: "*Estimo que debe considerarse al conciliarismo como la causa principal de la suboscuridad teológica. Uno de los conceptos fundamentales que no estaba claro* […] *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*"[4]. Antes de seguir adelante conviene decir entonces aquí que, entre las tres vías o escuelas, descollaba ciertamente la nominalista. No se puede perder de vista por ejemplo al franciscano inglés Guillermo Ockham († 1347), el cual influyó mucho en el nominalismo con sus escritos, destacando por su particular teoría del concocimiento. Pesimista en cuanto al conocimiento, se muestra optimista en cuanto a la voluntad. Su voluntarismo divino raya en la arbitrariedad. Las leyes se basan en la voluntad de Dios.

El mismo P. Villoslada dice de este filósofo inglés "*que el papa no es un doctor infalible en materias de fe; es lícito, por tanto, apelar de sus decisiones doctrinales a un tribunal superior, cual es el concilio ecuménico, el cual tampoco puede decirse siempre infalible en cuestiones dogmáticas. Miembros de esta asamblea representativa de toda la Iglesia pueden ser no solamente los obispos y los clérigos, sino los laicos, incluso las mujeres*"[5]. ¿Quién no ve en esta doctrina eclesiológica los gérmenes que influyeron decisivamente en Martín Lutero con su visión particular aquella de la Iglesia como realidad del todo invisible donde no había lugar para la infalibilidad del Papa ni del Concilio General, así como aquella su desobediencia y rebelión frente al primado del Sumo Pontífice. Fray Martín arremetía directamente contra el nominalismo por su enseñanza soteriológica; pero fue él y se consideró siempre un seguidor del inglés. De interés es esto: "Occam, magister meus, summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi, *decía* [Lutero] *una vez en sus charlas de sobremesa. Alioqui cur et meae sectae resisterem, scilicet occamicae, seu modernorum, quam penitus inhibitam teneo. Sum enim Occamicae factionis.* Occam*,* mi querido maestro"[6].

¿Cómo era posible que los canonistas calificados por este historiador jesuita como *aduladores del Papa*, y se refiere claramente el P. Villoslada a los de los siglos XIV y XV, fueran un obstáculo para llegar a la aceptación

[4] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 105.
[5] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 112.
[6] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 107.

de verdades tan inconcusas como la infalibilidad del concilio general y la del Papa, el primado de ése, y no ofrecieran claridad en lo referente a la Iglesia? De momento puedo decir yo con brevedad aquí que los canonistas son siempre tropa erudita en el campo del derecho. Los juristas del otoño de la Edad Media estaban en concreto al servicio del poder eclesiástico o del poder civil[7]. Por simplificar las cosas, conviene decir que había expertos en derecho por entonces que halagaban al príncipe temporal y le brindaban al mismos argumentos continuos para sacudirse en la medida de lo posible su sumisión al Papa, en lo espiritual incluso. Al revés ocurría con los llamados canonistas; es decir, los expertos en derecho que halagaban sobre todo al Papa justificando todo lo que éste pudiera pretender, incluso en el campo de lo temporal.

No siempre estaba en una palabra por entonces claramente delimitado por desgracia lo que era espiritual y de lo que era temporal. Verdad es asimismo que, en los siglos XIV y XV, habían remitido mucho las pretensiones temporales del Papa a causa de la división de la Iglesia en tres obediencias antes del concilio de Constanza (1414-1418) y a causa sobre todo del desarrollo del concilio de Basilea (1538-1435). A lo largo del último siglo de la Edad Media se asiste ciertamente a una lucha constante de las naciones, sobre todo de Francia, por no reconocer determinados poderes del Papa, usando sin dudar para obtener al fin la victoria el recurso incluso al chantaje en orden a extraer ventajas temporales que el Papa mantenía legítimamente. Aquí tuvo mucha importancia el reconocimiento que recibían aquellos papas que se disputaban el serlo, sobre todo durante el tiempo del cisma, de parte de los reyes, exigiendo siempre éstos en contrapartida a su apoyo su reducciones del poder temporal de la Iglesia universal. Nada extraña así las coas que decayera día tras día el prestigio y la supremacía del Sumo Pontífice.

El derecho es disciplina ciertamente temporal. Del mismo hace uso ciertamente la Iglesia también. Pero, ¿caen dentro del derecho el primado del Papa, la infalibilidad del concilio general y la infalibilidad del Sumo Pontífice? La Iglesia misma, ¿queda reducida a derecho? Abundaron mucho ciertamente en los siglos XIV y XV libros de canonistas que se titulaban así: *Suma de la Iglesia*[8]. Ahora bien, estas cuatro realidades citadas: Iglesia, definición infalible del concilio general, definición infalible del Papa y primado del Sumo Pontífice, ¿a qué lado caían o pertenecían? ¿Correspondía su exposición a los canonistas o a los teólogos? Y preciso es reconocer que, en el otoño

[7] Aquí no se puede pasar por alto la situación de algunas regiones de Alemania donde existían obispos con poder temporal. Y tampoco se puede olvidar que el Sumo Pontífice tenía un territorio donde ejercía su soberanía temporal, además de la eclesiástica.

[8] Cf. ANTÓN, A. *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I* . (Madrid-Toledo) 1986) 107-119.

de la Edad Media, tomaba cada día más fuerza y vuelo lo canónico frente a lo teológico. A causa de la decadencia de la teología, incluso a causa de su extrema debilidad, se ocupaban los canonistas de estas verdades. Y como ellos eran vistos por todos, incluso los eclesiásticos, como serviles y halagadores del Papa, ¿cómo no iba a surgir al menos por entonces la pregunta de si las cuatro verdades aquí mencionadas no iban más allá de fabricaciones de los canonistas?

¿Se habían extralimitado estos expertos en derecho halagadores del Papa? De ello no había duda alguna. Habían entrado muchas veces en terreno ajeno. El mismo era propiedad de los teólogos. Debían salir de él ellos cuanto antes debido sobre todo a que, si esto no ocurría con celeridad, podía entenderse que las cuatro verdades citadas no tenían fundamento en lo entregado por Cristo a los Apóstoles. Si no se actuaba además con contundencia en este punto, podía ocurrir que, al ser los canonistas los que defendían estas verdades y ser el derecho algo conveniente y útil en la Iglesia, pudieran considerarse estas verdades sólo igual que se consideraban los decretos de esos expertos en derecho favorables en todo momento al Papa al que servían, sin verse en ella algo relativo a la fe, a la revelación divina, a la Sagrada Escritura.

Por desgracia se llegó a finales del siglo XV a una supremacía clara del derecho sobre la teología y era preciso que los teólogos cogieran fuerza y se plantaran ante los canonistas despojándolos de aquello que no les pertenecía. Como ocurriera en el siglo XIII con la liberación de la filosofía de la supremacía de la teología, también con la entrada del siglo XVI debían surgir teólogos que, dominando el derecho, fueran también grandes en la teología, capaces de lograr la liberación absoluta de ésta. No era la teología una ciencia meramente humana, útil y provechosa. Ella se apoyaba ante todo en los fundamentos de la fe. El teólogo debía permanecer atento a la Sagrada Escritura, a los Santos Padres, a los concilios y a los Sumos Pontífices. Aunque la teología no se confundía con la fe, se veía iluminada ésta adecuadamente desde la teología. Ahora bien, ¿cuál era la teología que se componía en el otoño de la Edad Media? ¿Ponían los teólogos en le primer plano la revelación divina, la Sagrada Escritura, las doctrinas enseñadas por los Santos Padres de la antigüedad?

Salvo honrosas excepciones como la del cardenal Juan de Torquemada († 1468) debe reconocerse que los estudios eclesiológicos no despertaban gran interés entre los teólogos del otoño de la Edad Media. Estos temas se entregaban a canonistas. De todas formas, también es cierto que esta despreocupación venía ya de atrás. Escribió con toda razón García Villoslada: "*Ni Santo Tomás en su* Summa theologica*, ni ninguno de los eximios teólogos*

que vinieron tras él (aunque estimemos en lo mucho que vale la Summa de Ecclesia *del Cardenal Torquemada) habían elaborado un tratado completo y exacto sobre la Iglesia. Aun después del concilio de Florencia quedaban muchas cosas sin perfilar ni definir. De ahí que muchos siguiesen defendiendo proposiciones antitéticas sobre la institución de la Iglesia y del primado, así como sobre la potestad del papa y del Concilio*"[9]. Extraña ciertamente que ocurriera esto. Ángel Antón se permitió ofrecer unas cuantas razones de por qué faltaba un tratado sobre la Iglesia dentro de las Sumas del Medioevo, sobre todo en la del Aquinate[10].

Desde su aparición en la escena en la teología de vía le correspondió sin duda alguna la primacía en teología al nominalismo. Los estudiantes preferían cursar antes el nominalismo que cualquiera de las otras dos vías. A principios del siglo XVI y ante la inminencia de la apertura de sus puertas de la novísima Universidad de Alcalá se asistió a un traslado de profesores nominalistas de París a Complutum. La vieja Universidad de Salamanca tembló entonces ante lo que se acercaba, la posibilidad de que los alumnos abandonaran la Ciudad del Tormes y se dirigieran a Alcalá. A ello se debió ciertamente que se aviniera al fin Salamanca a colocar dos cátedras de vía, la tomista y la nominalista. No se apreciaba mucho allí el nominalismo[11]; pero poco después se aceptó la implantación también implantar en Salamanca la vía nominalista.

Antes se ha hablado aquí ya de cómo un remedio para hacer revivir a la decadente teología podía ser contraponer, incluso llevar al límite, las oposiciones y controversias entre las cías con la finalidad de que una de las vías saliera triunfante y desaparecieran las demás. Ciertamente, así las cosas se pensaba que, si esto ocurría, saldría al fin vencedor el nominalismo. Pero, ¿por qué interesaba esta vía nueva en los siglos XV y XVI? Si esta pregunta se le hubiera hecho quizás al padre de la Escuela de Salamanca, a Francisco de Vitoria, es muy posible que habría contestado que tenían los nominalistas algo digno de ser apreciado a pesar de sus errores y que ello no era otra cosa que su interés por lo concreto e individual. No eran tiempos aquellos para andarse con metafisiqueos. Había que ser prácticos. Nunca había que escaparse volando hacia las nubes, sino quedar anclado en el mundo real.

Además estaba el hecho de que "*la escuela nominalista alardea de independencia de criterio, asumiendo una actitud crítica y ecléctica que la colocaba por encima de las otras escuelas, que seguían ciegamente a Santo*

[9] García Villoslada, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 107.

[10] Cf. Antón, A. *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I.* (Madrid-Toledo) 1986) 100-104.

[11] Cf. Beltrán De Heredia, V., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca:* Ciencia Tomista 62 (1942) 68-101.

Tomás y a Duns Escoto"[12]. Precisamente, esta primacía que mantenía esta vía era la que la convierte en más responsable de lo sucedido entonces. En este contexto se coloca esta sentencia rotunda de García Villoslada: "*De todas las escuelas teológicas, quizá sea la nominalística la más responsable de la decadencia que he señalado en los siglos XIV y XV, y eso principalmente por su recurso dialéctico, por su recurso continuo a la filosofía aristotélica, por su afán de novedades y por su crítica demoledora de las demás doctrinas*"[13]. Y contra tales teólogos nominalistas se dirigió ciertamente el descontento, las mofas y el desprecio generales de entonces hacia la teología que una y otra vez aparecen en los primeros años del siglo XVI.

Los teólogos de vía se distinguen, justo es reconocerlo, de oscuridad en sus exposiciones. Todo teólogo trabaja sobre verdades oscuras; pero es que ellos exageraron la oscuridad. Al no ocuparse directamente de los dogmas sino de opiniones que caían más bien del lado de la filosofía, sobre todo de la dialéctica, debieron ellos esforzarse por ser más claros. Decía García Villoslada: "*Fundándose en argumentos filosóficos y en el* magister dixit *más que en la Palabra divina y en los concilios y en los Santos Padres, la teología decae lamentablemente y sigue descendiendo durante el siglo XV, en la que los representantes de la ciencia sagrada –con excepción e algún ilustre tomista– se raquitizan, inficionados del dialectismo y de una barbarie de expresión* (lingua parisiensis) *verdaderamente repulsiva e intolerable*"[14]. ¿Cuáles eran esos temas de opinión que tanto gustaban tratar y discutir los teólogos de vía. Y este jesuita historiador es aquí muy plástico: "*Olvidados de las fuentes y de los más hondos problemas dogmáticos, los profesores de las universidades pierden el tiempo disputando de* lana caprina*, de cosas fútiles y vanas, con agudezas y sofismas*" [15].

¿Tan ciegos estaban los teólogos del otoño de la Edad Media que no fueron capaces de advertir la decadencia en la que estaban inmersos? ¿Es verdad que nada hicieron ellos por defender y promover la altura que le correspondía a la ciencia de la sagrada teología? Por supuesto, existe alguna reacción contra tal estado de cosas. Aparece por todas partes el desprecio hacia los teólogos. Pasan a ser ellos objeto de burla. Se les ve como gente inútil, que nada produce. Tampoco se puede descartar que así las cosas aparezca al fin alguien que aborreciera un día "*a todos los escolásticos, teniéndolos por* asnos y bestias*, y a los centros universitarios, como París, Lovaina, Colonia*

[12] GARCÍA VILLOSLADA, R.., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517*), [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 630.

[13] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 106.

[14] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 97.

[15] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 98.

etc., alcázares de la teología […] *burdeles de Satanás, porque corrompían la palabra de Dios.* […] *Jacobo Locher (Philomosus, † 1528) decía en un epigrama que el teólogo es producto de la mula; pero, ¿cómo, si la mula es estéril y no engendra sino estiércol?"* [16].

Los había ciertamente menos radicales, personas incluso que, de buena fe, trataban de remediar tal estado de cosas, proponiendo un modo nuevo de hacer teología, huyendo de las vías y acercándose a la Sagrada Escritura y captando lo importante que era el permanecer cercanos los teólogos en todo momento a lo que les pedía la gente. Hay algunos algo renovadores; pero "*estudian la teología de un modo formalista y seco, reduciendo casi todo a cuestiones lógicas; otros, como los seguidores de la* Devotio moderna*, y principalmente Gerson, pican en la medula sustanciosa de la teología práctica, cultivando una tendencia moral, espiritual y mística pero sin darle a veces bastante fundamento dogmático, porque confían más en la experiencia vital y psicológica que en la virtud cognoscitiva de la razón. Y, por otra parte, sus conocimientos bíblicos son aún muy insuficientes*" [17].

Densos nubarrones se cernían ciertamente así las cosas encima de la teología. ¿Había que estar preparados entonces para, una vez entrados en el siglo XVI, poder asistir un día a los funerales de la que había sido tenida hasta entonces como la más alta de las ciencias existentes? Como la ciencia teológica era al fin y al cabo obra de hombres, ¿había derecho incluso a la aflicción por la pérdida de algo que, como tal y como escolástica, nació y creció a lo largo de la Edad Media? El fin del Medioevo, ¿no llevaba consigo en su fuerza arrolladora la desaparición de la Sagrada Teología? De veras, mientras la gente de los siglos XIV y XV arremetía en contra de los teólogos y de sus enseñanzas, se detectaba por todas partes cada día más un entusiasmo creciente hacia la Sagrada Escritura.

En la segunda mitad del siglo XV quedó inventada la imprenta. Un libro que fue abundantemente editado y vendido por ello fue la Biblia. Los editores la publicaron de todas formas, en latín y también en las lenguas vernáculas. La lectura y la escucha de la misma palabra de Dios había quedado reservada durante siglos únicamente por necesidad a los que sabían latín. Los fieles todos escuchaban lecturas en la liturgia, sobre todo cuanto asistían a la Santa Misa; pero, al no entender el latín, debían fiarse de lo que el propio párroco les trasladaba indirectamente de ella en sus sermones y homilías. Y si uno tenía a su alcance un ejemplar manuscrito de la Biblia y quería acceder a lo que allí se decía, no había más remedio que recurrir a la mediación de un traductor.

[16] García Villoslada, R., *Ibidem*, 98.
[17] García Villoslada, R., *Ibidem*, 101.

De veras, la invención de la imprenta y la aparición del texto de la Biblia en lenguas vernáculos acercó a todos a la lectura de la Sagrada Escritura. A un precio económico podía adquirirse aquel libro desde siempre deseado. Lo podía leer uno privadamente sin necesidad de intermediario. Era posible que lo escuchara la familia entera por boca del padre que leía por la noche a la luz de una candela. Si la teología salía desde la Sagrada Escritura, si los sermones hablaban sobre la Biblia, ¿había que asistir entonces a los oficios religiosos como antes para aprender la palabra de Dios si cada uno tenía esa palabra escrita en su casa, a su alcance. Y era posible que se pensara en ciertos ambientes por entonces que no se perdía mucho si llegaba un día a morir esa ciencia llamada teología. Es más, ¿no habría llegado la hora de su muerte en la providencia divina debido a que lo que no era posible antes, lo era ahora; es decir, que todos se alimentaran directamente de la palabra de Dios?

Pero, si desaparecía la teología, ¿se conservarían los dogmas de la fe? Sería suficiente disponer de una Biblia para encontrar en ella lo que uno tenía obligación de saber en orden a creer y alcanzar la vida eterna? Por ejemplo, estos cuatro puntos que se han venido exponiendo aquí, la Iglesia, la infalibilidad tanto del concilio como la del Papa, y el primado pontificio, ¿eran verdades que estaban tan patentes para todos, hasta el punto incluso de que nadie podría rechazarlas si leyera la Sagrada Escritura? Y posible es que alguien preguntara en este momento de forma absoluta también si eran de veras necesario que estas esas cuatro verdades las predicara el párroco constantemente a los fieles todos cuando los hombres podían acceder directamente a la Biblia donde ellas se encontraran claramente. Y lo sorprendente fue que, en este estado de coas, se entró tras aquel oscuro otoño de la Edad Media dentro del siglo XVI eufóricamente, depreciando absolutamente el pasado. Ciertamente, esa euforia era producto en realidad del deseo de que tinieblas hubieran pasado de verdad. El tener la Biblia al alcance de todos, ¿solucionaba por ejemplo todos los problemas?

b) La Sagrada Escritura

Un hecho ciertamente innegable es que los teólogos escolásticos de los siglos XIV y XV dedicaron escasa atención en general a la Sagrada Escritura. También es verdad que, a lo largo de estas centurias, le tuvieron siempre los fieles a ésta una enorme devoción. Suspiraron siempre todos, como se ha dicho poco antes, por poder disponer de una Biblia a precio asequible y en lengua vernácula. En todas aquellas gentes existía el convencimiento de que, en la Sagrada Escritura, se hallaba incluida toda la revelación de Dios a los hombres en materia de fe. Se fiaban en una palabra de lo que estaba

escrito en la Biblia. Además, querían tener experiencia incluso de que eso se hallaba realmente allí, la palabra de Dios. Querían verificarlo caso por caso. Verdad es asimismo que, si bien no le prestaban gran atención los teólogos del tiempo a la Sagrada Escritura, se la prestaban por entonces cada día más los herejes; es decir, aquellos bautizados que habían perdido la fe desde su pertinacia, volviendo en cierta manera a su estado anterior al bautismo, a la pérdida de la fe o a la infidelidad. Y si se habla aquí de que casi volvían a tal estado, ello se debe a que el carácter o marca indeleble del cristiano no se pierde con la ausencia de fe.

Todo hereje tiene siempre necesidad de justificar su comportamiento, su haber dejado de creer. Su cambio quieren ellos fundarlo casi siempre en la Sagrada Escritura, diciendo que sigue tal cosa, equivocada por supuesto, por decirlo así la Biblia. La herejía es un error, aunque solamente un error no es jamás una herejía. El error en la fe es herejía cuando al mismo se le añade la pertinacia. Se va a hablar a continuación de errores, existentes y difundidos de veras en el otoño de la Edad Media, que nacen de un conocimiento inexacto de la palabra de Dios. Ahora bien, la atención se va a fijar ahora aquí sobre quienes, de alguna manera entienden y dicen que se basta a sí sola la Sagrada Escritura. Al final del apartado anterior se ha quedado insinuada la pregunta de si la posesión de la Sagrada Escritura en lengua vernácula iba a hacer absolutamente innecesaria ya la presencia de la teología hasta le punto de que ésta podría desaparecer un día sin perderse nada de lo que necesitaban los cristianos. Naturalmente, esta pregunta conduce a si se ha de reconocer que, teniéndose la Sagrada Escritura, ya no hace falta nada más para creer lo que Dios quiere que se crea; es decir, esa fe que ha de conducir a los hombres a la patria del cielo por aparecer ella clara y nítida de verdad en la Sagrada Escritura.

Esto dejó escrito R. García Villoslada: "*Como resultado de la decadencia teológica y de la escasa autoridad religiosa del papa, cuya infalibilidad en cuestiones dogmáticas se negaba resueltamente, surgió un biblicismo exagerado de unos cuantos teólogos, que no fiándose del magisterio pontificiio y despreciando la ciencia teológica, contaminada de aristotelismo, intentaron la búsqueda de otra teología más pura y más positiva, fundada solamente en la Biblia. Podría decirse que la tendencia era fructífera y excelente, pero erraba en su exclusivismo al no admitir la tradición y el magisterio de la Iglesia. Nótese empero, que solamente los herejes y rebeldes llegan a formular la teoría de la* Scriptura sola *o el biblicismo absoluto. Los demás, por muy audaces que sean, suelen poner alguna restricción, admitiendo la decisión última de la* Iglesia universal"[18]. Ciertamente, si se basta a sí misma

[18] García Villoslada, R., *Ibidem*, 121.

la Iglesia, ¿no deberá quien sostenga esto rechazar a la Iglesia, al concilio y al Papa?

Aquí debe decirse que nadie defendió en la Edad Media que la Iglesia se bastase a sí misma, a no ser que se coloque en este lugar a Juan Ruchrat de Wessel († 1581) por ser verdad aquellas palabras suyas de que no había que creer ni a los Santos Padres ni los concilios generales, sino tan sólo a la Sagrada Escritura. Pero indica García Villoslada que "*este intento* [de Wessel] *de separar y de oponer las definiciones de los concilios –y por supuesto de los papas– a la doctrina contenida en la Biblia es un abrir el camino a la herejía. Y Juan de Ruchrat de Wessel no sabía el grave daño que infería a toda la Iglesia cuando predicaba* […] *contra todos los pastores, es decir, contra todas las autoridades eclesiásticas*"

Antes del siglo XVI hubo autores por supuesto que anduvieron muy cerca de defender que la Sagrada Escritura se bastaba por sí sola y que no necesitaba de más; pero es verdad que todos ellos terminaron poniendo al menos una condición o un reparo que les impedía acogerse a tal suficiencia. En los casos todos se terminaba aceptando a última hora lo necesario que era acceder a otra instancia. Quienes recurrían a la suficiencia de la Sagrada Escritura se oponían unas veces al papa solamente y, otras veces, al concilio general. A pesar de oponerse al concilio general e, incluso al Papa, terminaban ellos aceptando al menos como último recurso a la Iglesia. Asimismo, quien no reconocía la autoridad de ninguno de los otros tres; es decir, ni a la Iglesia, ni al concilio general, ni al Papa, aceptaban con todo el recurso a los teólogos.

Ya puede hablarse así las cosas de la existencia de un camino que fue conduciendo cada vez estar más cerca de la aseveración de que la Sagrada Escritura se bastaba a sí sola. De todas formas, no se llega hasta el final. Se ha de hablar en primer lugar de Guillermo de Ockham y de Marsilio de Padua († 342 ó 343). Reconoce éste que, "*a su parecer, el sentido literal de la Escritura es manifiesto y patente a todos, no puede menos de reconocer que se dan, y se darán, controversias sobre el sentido de los textos sacros; en tales castos tiene que haber un árbitro o juez supremo, que* […] *no puede ser el papa, sino la Iglesia Universal reunida en concilio*". Y sobre el primero se dice que, aunque "*se puede asegurar que defendiese un blblicismo integral y absoluto, porque cuando enseña que la Biblia es la única autoridad infalible, lo que pretende es negar esa infalibilidad al Pontífice Romano y a las decretales. Del Concilio universal dice que, al menos ordinariamente, es infalible, y por supuesto, es superior al papa. Pero la autoridad suprema de la Iglesia la sostiene hasta tal punto, que los mismos evangelistas –dice–, si merecen fe, es porque forman parte de la Iglesia*" [19].

[19] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem*, 124.

Atención especial merecen aquí Juan Wiclef († 1384) y Juan Hus († 1415), inglés el uno y checo el otro. Dice R. García Villoslada: "*Más que desde la cátedra universitaria, Wyclif desempeño una ofensiva violenta contra los dogmas tradicionales desde el púlpito de los templos y desde las páginas de sus libros*"[20]. Y dice el mismo autor: "*En el libro* De veritate Sacrae Scritpurae *expone Wyclif un biblicismo integral. Ya antes había escrito que para él, como teólogo, no existe otra autoridad decisiva que la de la Biblia. No son puros teólogos sino* mixti*, los que añaden a la escritura la autoridad de la tradición eclesiástica. La Biblia contiene toda la revelación, toda la verdad cristiana, todos los artículos de la fe.* […] *Ella basta por sí sola, ni siquiera necesita de intérpretes, pues a lo menos el Nuevo testamento es claro y abierto, en lo sustancial, a la inteligencia del hombre más sencillo. La Biblia es el código único y completo de la vida humana. De la ignorancia siempre creciente de esta ley proceden todos los males de la Iglesia, los cuales empezaron con la introducción de las decretales. Impulsado por este biblicismo integral, Wyclif procurará que sus discípulos traduzcan al inglés la Sagrada Escritura y la divulguen por todas partes*"[21].

¿No es éste un radicalismo tal que lo atribuye todo a la Escritura sin necesitar ésta de nada para imponerse? Y dice García Villoslada de Wiclef: " *A todos y a cada uno de los cristianos les basta la Sagrada Escritura. Pero, ¿cómo pueden saber que los libros de la Escritura son genuinos y divinamente inspirados? No por el testimonio de la Iglesia, sino por la fe infusa.* […] *¿Qué debe, pues hacer para no errar? Guiarse por la opinión de los teólogos, que conocen bien la Sagrada Escritura; es decir, que la Iglesia debe seguir a los teólogos y no los teólogos a la Iglesia. El juzgar de la ortodoxia o heterodoxia de una doctrina es incumbencia de los teólogos, mas no de aquellos que se apoyan en la Biblia y en las tradiciones humanas* mixtim*, sino de los que puramente juzgan conforme a la Escritura*"[22].

A la figura de Juan Wiclef va unida la de Juan Hus. Es que, "*si las doctrinas de Wyclif alcanzaron tanta resonancia en el siglo XV, eso se debió en gran parte a que hallaron en Bohemia un altavoz que repitió con formidable énfasis algunas de sus más peligrosas ideas.* […] *Intelectualmente, Juan Hus es inferior a Wyclif, ya que su originalidad de pensamiento puede decirse nula; todas sus ideas filosóficas y teológicas se las emprestó el profesor de Oxford. Pero Hus logró en su tierra lo que Wyclif no consiguió en la suya: incorporar la herejía a la política nacionalista y no presentarse sólo como*

[20] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517*), [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 271.

[21] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 272.

[22] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 124-125.

un reformador, sino también como un héroe nacional"[23]. Seguía el checo lo sostenido por Wiclef. Por ejemplo, que "*no hay verdad religiosa* […] *que no se encuentre en la Sagrada Escritura. Ésta es la fuente de toda revelación y es por sí suficientísima para declarar la misma fe. El Papa es falible, la Escritura es infalible*" [24].

Se pasa ahora a mostrar lo que dicen dos autores católicos, Pedro de'Ailly († 1420) y Juan Gerson († 1429), seguidores ambos del conciliarismo; es decir, de la superioridad del concilio general sobre el Papa, hallándose entonces ambos muy cerca de llegar a negar la infaliblidad y el primado al Papa siempre que éste se halle sin haberse reunido el concilio general. Del primero, de Pedro d'Ailly, se debe decir que, al recomendar en su obra la Sagrada Escritura sostiene "*que la piedra sobre la cual fundó Cristo la Iglesia, no es Pedro, sino la Sagrada Escritura. De ahí pasó naturalmente a negar la autoridad suprema del Pontífice Romano, pero no reconoció a la Biblia como fuente única de fe, pues admite que algunas doctrinas de la Iglesia, no consignadas en la Sagrada Escritura, proceden de Cristo y pertenecen a la Iglesia*" [25]. Del segundo, J. Gerson, puede señalarse que da a entender que, contra la Sagrada Escritura bien entendida, no hay autoridad que valga; pero, al parecer, el sentido que quiere dar él a esta frase es "*que la doctrina de la Iglesia nunca puede estar en contradicción con la Sagrada Escritura, cuya autoridad, finalmente, se resuelve en la de aquella*".[26]

Por último, conviene citar a tres autores del siglo XV, el primero de ellos es Juan de Gogh († 1475), conocido como Pupper, el cual "*como otros teólogos de su tiempo, repite que solamente los libros canóniocs tienen autoridad cierta e irrefragable*. […] *Pero en el fondo su pensamiento quiere ser perfectamente ortodoxo, y cuando exalta la autoridad del la Biblia, no se olvida de la inapelable autoridad de la Iglesia, citando a San Agustín*" [27]. De Wessel Gransfort († 1589) recuerda el P. Villoslada: "*Niega la infalibilidad del Papa y de los concilios, y concede al individuo la facultad de apelar a la Biblia contra las decisiones de un pastor indigno, como si la Escritura hubiera sido entregada por Dios a los fieles particulares y no a los Pastores de la Iglesia. Pero otras veces admite la autoridad de la Jerarquía y aun la tradición eclesiástica*"[28].

---

[23] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517*), [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (MADRID 1967)] 280.

[24] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 126.

[25] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 127

[26] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 127.

[27] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 128.

[28] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 129-130.

Así estaban las cosas a final del siglo XV. La decadencia de la teología había facilitado no sólo desconocer, o al menos no apreciarse, como debían las verdades de primado pontificio, de la infalibilidad del Papa y de la autoridad de la Iglesia. Llamativo de verdad resulta incluso hoy eso de que se utilizara como arma arrojadiza la Sagrada Escritura en contra de cada una de estas tres verdades. Y si eso sucedía, era debido sobre todo a una cerrada defensa de la autoridad infalible del Concilio General. Cada día que pasaba determinados teólogos arremetían precisamente contra la Iglesia y contra el Papa, admitiendo que la Iglesia podía equivocarse en la fe y que el Papa podía errar en la fe cuando definía las verdades existentes en la Sagrada Escritura. Y todo ello se quería sustentar de veras en que la suprema autoridad no era la Iglesia, el concilio con el Papa por supuesto, sino que lo era la Sagrada Escritura.

Precisamente, a tales decadentes teólogos no se les ocurrió mejor idea que, para comunicar la verdad de que la Sagrada Escritura no podía incurrir jamás en error, era preciso mostrar que podía incurrir tanto la Iglesia como el Papa. Así, se decía que la autoridad del Papa dependía siempre de lo existente de veras en los Libros Sagrados, así como que la autoridad de la Iglesia en lo definido como de fe quedaba siempre pendiente de que se verificara que ello estaba claro en la Sagrada Escritura. Ciertamente, ni siquiera, como se ha visto en lo mostrado anteriormente, hubo en el siglo XVI quieres rechazaran de plano la autoridad de la Iglesia, del concilio general y del Papa; pero no hacía falta tener mucho olfato para barruntar que no estaba ya lejos el día en que alguien extrajera sus consecuencias ante las semillas que se estaban sembrando; es decir, llegara a rechazar totalmente la autoridad de la Iglesia y decir que lo que definía la Iglesia podía ser equivocado, privándole de valor si ello no quedaba ratificado por la Sagrada Escritura.

Y pongo fin yo a esta exposición sobre la Sagrada Escritura con este párrafo de García Villoslada: "*Era tan grande la veneración que en la Iglesia se tenía a la Biblia, que toda la liturgia apenas era otra cosas que una oración bíblica y una glosa de la sagrada Escritura; las artes decorativas, especialmente la pintura mural, la de los manuscritos y de las vidrieras eran un comentario, realista o fantástico, de toda la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, y constituía el catecismo del pueblo; la biblia era el pasto espiritual colidiano de los sacerdotes y de los monjes en el coro; la Biblia era el libro básico de la enseñanza teológica en las escuelas. Solamente cuando la teología se precipitaba hacia la decandencia dejaron los escolásticos de estudiarla seriamente poniéndose a digladiar en sus disputas con frágiles cañas dialécticas en vez de usar las nobles armas de la palabra de Dios*"[29].

[29] García Villoslada, R., *Ibidem,* 121.

Y este historiador que habla constantemente del estado de decadencia en el que se encontraba ya la teología, no duda en achacar este estado de ignorancia y de confusión a lo que califica con la acertada expresión alemana de "theologische Unklarheit*, suboscuridad o penumbra teológica, imprecisión, vaguedad, incerteza de las doctrinas, las cuales no se presentaban claras a la mente del teólogo* […]. *No se distinguía la palabra de Dios de las palabras de los hombres; se desconocían los límites en que terminaba la interpretación del maestro y empezaba el dogma de fe.* […] *Consiguientemente,* [había] *muchas ambigüedades, incertezas, penumbra*, theologische Unklarheit*, teología esfuminada, sin netos deslindes dogmáticos*"[30].

A pesar de esta decadencia constante y progresiva de la teología debe reconocerse que los hechos se volvieron esperanzadores en la primera mitad del siglo XV. El concilio de Constanza (1414-1418) había resuelto al fin el llamado cisma de Occcidente, dando a la Iglesia un solo Papa, Martín V. Cierto es asimismo que, años después, todo se complicó en la apertura del concilio de Basilea (1435); pero es verdad también que lo realizado indebidamente por esta asamblea opuesta al Papa motivo el traslado del concilio a otro lugar, concretamente a Ferrara, a Florencia y a Roma (1438-1445). Tras este concilio y la ruina consiguiente de los recalcitrantes basileenses opuestos al Sumo Pontífice, quedó claro del todo que el concilio general que tenía capacidad para definir la fe era aquél que estaba en armonía con el Papa. Y fue precisamente como fruto ciertamente también del concilio celebrado en Florencia donde brilló un nuevo rayo esperanzador de luz que empezara a disipar la oscuridad de esa *theologische Unklarheit*.

Este concilio celebrado en tierras italianas permitió que se uniera Oriente y Occidente. Verdad es que tal unión fue efímera; pero interesa llamar la atención aquí de que se produjo entonces un intercambio entre el saber de los orientales y de los latinos. Occidente empezó a ser menos medieval y más clásico. Se apreció cada día más la cultura de griegos y de latinos. Apareció el gusto por el mundo griego y latino de la antigüedad. Se lleno Occidente de gramáticos. Se cayo quizás más que nunca por entonces en la cuenta de que la fe cristiana era bastante deudora de unas letras latinas, griegas y hebreas, así como que era preciso conocer la gramática en profundidad, que había que estudiar en una palabra los textos en conformidad también a las exigencias propias del lenguaje.

La segunda mitad del siglo XV dio lugar a la aparición del Renacimiento con su acompañante, el humanismo. De todas formas conviene no identificar al uno y al otro, así como tampoco es adecuado hablar sin más de humanismo y de humanistas. A este respecto conviene señalar que se va a entender aquí el

[30] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 102-104.

humanismo en cuanto histórico, ese cultivo fervoroso de los clásicos grecolatinos (más latinos que griegos) con el fin de aprender de ellos, juntamente con la elegancia del estilo la sabiduría antigua en lo que tiene de racional y humana, y por tanto asimilable para todos los cristianos[31]. R. García Villoslada dice: "*Este humanismo, que reaccionó violentamente contra el bárbaro cientifismo escolástico y averroísta,* [es] *la amigable unión de la doctrina y erudición de los antiguos con la piedad y religión cristianas;* […] [es] *desprecio de la lógica formal, desconfianza de las ciencias físicas, tomadas en sí mismas, y gran estima de las ciencias y morales;* […] [es] *culto apasionado del latín clásico y ciceroniano (no tanto del griego, que se adhiere demasiado a la ciencia) los que no aman el latín sin escriben en la lengua del Lacio, no pertenecen al Humanismo, al cual se entra, según Valla, por la puerta latina. Defecto común de los humanistas suele ser la* retórica *–que en los grandes tiene un sentido nobilísimo– el formalismo literario, que es la retórica de los pequeños*"[32].

El príncipe de los humanistas es sin duda alguna Desiderio Erasmo de Rotterdam († 1536). Se había educado éste en el círculo de los agustinianos de Windesheim seguidores de la Devoción Moderna, donde "*su piedad individualista da poca importancia a la Iglesia, como cuerpo místico y al supremo jerarca, el romano pontífice*" [33]; pero "*que un sano biblicismo en perfecta armonía con el magisterio eclesiástico, fue rasgo característico de la Devotio Moderna, tanto de los hermanos de la Vida Común como en los canonigos regulares de Widesheim,es opinión generalmente aceptada por los historiadores*" [34]. Con toda justicia se le considera a este sabio como "*un desertor de la devoción moderna que, in embargo conservó siempre en el vaso de su espíritu el perfume del primer licor, rompiendo las limitaciones en que le habían educado, abrió las puertas al humanismo y planeó una reforma eclesiástica muy distinta de la que promovían los Hermanos de la Vida Común y los widensemenses*"[35].

Aquí interesa hablar de Erasmo como humanista en tres aspectos. En primer lugar sobre la Sagrada Escritura. En segundo, sobre el símbolo de la fe. En tercer lugar sobre su programa de reforma. Como todos los humanistas del tiempo, se presentó el siempre con un aire de superioridad, lo cual le llevó a malograr algunas de sus excelentes aportaciones. A ningún español

[31] Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 121.

[32] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,*, 260.

[33] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517*), [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 569.

[34] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 128.

[35] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517*), [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 569.

le agrada aquella frase suya: "*Non Placet Hispania*" [No me gusta España] de rechazo a aquella invitación del Cardenal Cisneros para colaborar en la Políglota Complutense. De todas formas, bien es verdad que, difícilmente, se le habría consentido hacer en Alcalá lo que luego hizo él por cuenta propia. Al de Rotterdam le parecía poca cosa buscar el texto original del Nuevo Testamento de la Vulgata, por supuesto en latín, de San Jerónimo, ésa que se utilizaba en teología y que usaba la Iglesia en sus lecturas públicas. Tampoco le acabó de convencer este trabajo al humanista español Elio Antonio de Neblija, el cual no continuó su colaboración[36]. Erasmo se consideraba capaz de redactar con total autoridad el texto griego.

Digno de tenerse en cuenta es este juicio de Marcel Batallion: "*El Novum Instrumentum de 1516* [de Erasmo*] prescinde por completo de la vjulgata. Lo que pretende es devolver todo su esplendor al texto griego. Éste, sin embargo, no se establece con todo el escrúpulo que sería de desear, pues Erasmo, que no tuvo acceso sino a un manuscrito mutilado del Apocalipsis, no vacila en traducir al griego, de acuerdo con la Vulgata, los versículos que le hacen falta. Al texto va adjunta una nueva traducción latina, que no pretende sustituir a la Vulgata, pero que es profundamente revolucionaria, quiéralo o no* […]. *La nueva versión erasmiana, lejos de apegarse a la vulgata, retocándola, aparece sistemáticamente escrita en otra lengua: se proscribe el vocabulario de fuente judeo-griega, menos por afán de purismo que por hacer hablar a Cristo y a San Pablo el común lenguaje de* pietas litterata*. El Novum Instrumentum se completa con notas que, destinadas a precisar o a discutir el sentido de ciertos pasajes, se complacen a veces en desarrollar los puntos esenciales de la doctrina evangélica. Va acompañado de manifiestos de atrevido evangelismo*" [37]. De veras, este talante abierto y libre, ¿era de veras riguroso? ¿No implicaba una superioridad del humanista sobre el texto mismo realmente escribieron los autores neotestamentarios?

Escribía yo en 2002: "*El Apostólico no se extendió igualmente por Oriente y por Occidente. Apenas arraigó entre los griegos. Marcos Anfrónicos reconoció en Ferrara con ocasión del concilio de Florencia (1438) que ni profesaba ni conocía el símbolo de los Apóstoles. Esta afirmación no inquietó a los occidentales*. […] *Tampoco inquietó mucho la afirmación posterior de Lorenzo Valla (1443) de que el Apostólico no era el más antiguo de los símbolos al ser un resumen del Nicenoconstantinopolitano. Cierta preocupación despertó sin embargo Desiderio Erasmo de Rotterdam al sostener que se le había dado el nombre del Apostólico para distinguirlo de los otros*

[36] Cf. BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* (México 1986) 37-38.

[37] BATAILLON, M., *Ibidem,* 40.

símbolos que se multiplicaban en los primeros tiempos al ser quizás el más antiguo y el más digno del espíritu de los Doce" [38]. Dentro del humanismo interesó ciertamente esta cuestión histórico-crítica de los dos símbolos antiguos, el Apostólico y el Nicenoconstantinopolitano. E interesó debido a que, en uno y en el otro símbolo, se hallaba contenida la que todos los cristianos debían saber, ya que allí se encontraban presentes todos los artículos de la fe, los cuales ordenaba la Iglesia creer expresamente a todos los llegados a la edad de la discreción; es decir, al haber alcanzado los 14 años de edad.

Francisco de Vitoria († 1546) suministra desde el Ms. 43 [39] de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, el cual es del curso de 1534-1535, detalles que iluminan cuál era la postura que adoptaban algunos humanistas de las cuatro primeras décadas del siglo XX entre los que se hallaba Erasmo acerca de estos dos símbolos de la antigüedad. Dos detalles interesa remarcar aquí, propios de esa ostentación de superioridad que raya ciertamente en el orgullo altanero de los humanistas. en general excesivamente seguros de sus sentencias. El primero hace referencia al símbolo Apostólico. Se sugiere que allí no aparece la fe que Cristo como Dios, añadiendo que eso es algo que ha salido de la Iglesia al ser algo que no está en la Sagrada Escritura[40]. De veras, con esta forma de hablar se deja ciertamente en el aire la pregunta de si se equivocaron los Apóstoles. Ahora bien, en forma alguna dicen ellos tal cosa al mantener que no fue hecho por los Doce; pero, como mantienen que lo hizo la Iglesia, dejan caer ya levemente la posibilidad de que quien cometió el error fue la Iglesia. Y la consecuencia es entonces deducir que la Iglesia puede equivocarse al creer la fe[41].

Y después de haber dado por supuesto que no está en la Biblia [Nuevo Testamento] la verdad de que Cristo es Dios[42], se pasaba a decir que, efectivamente, tampoco está en el Apostólico[43]. ¿Dónde se encontraba entonces esta

---

[38] Jericó Bermejo, I., *El símbolo apostólico. Historia y comentario*. (Madrid 2002) 28.

[39] Se halla publicado este manuscrito gracias a V. Beltrán de Heredia. Cf. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca 1932-1935.

[40] "De alio dubio, quare Christus non est in symbolo apostolorum non vocatur Deus, isti grammatici dicunt quod in scriptura sacra non probatur Christum non esse Deum, sed tantum ex determinatione ecclesiae". Vitoria, F. De, *Salamanca. Ms. 43*, fol. 19r.

[41] "Ân symbolom apostolum fuit editum ab illis. Isti gramanatici dicunt quod non. Porbant, quia si ab illis fuit editum, quare ergo non ponitur in biblia inter sacras litteras? Sed cum illic non ponatur, sequitur quod non et editum ab illis". Vitoria, *Ibidem*, fol. 19r.

[42] No hay duda a que se refiere Vitoria aquí a que no se halla en las Letras Sagradas la palabra *homousios*. Cierto es, y nadie ha de negarlo, que la Escritura dice Cristo es Dios. Es verdad que ésta no lo afirma con tal claridad como resulta si decimos que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre.

[43] El Apostólico se enunciaba así: *Creo in Deum Patrem omnipotentem* […] *et in Iesum Christum*. Se remarcaba por parte de los gramáticos que se le llamara Dios al Padre y no a Jesucristo, cuando la preposición latina in con acusativo iba referida tanto al Padre como al Hijo; es decir, que allí estaba ciertamente la verdad de que el Hijo, Jesucristo, era Dios verdadero como lo era el Padre.

verdad? Y se permitían señalar que e aparece tarde, en tiempo de la Iglesia, cuando ya se hallan muertos todos los Apóstoles. Concretamente redactaron allí, en el concilio general de Nicea (325) en armonía con el Papa la verdad del *homousios*. Ésta dice que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre. ¿Se excede el concilio con el Sumo Pontífice en esta redacción? Es entonces cuando esos teólogos humanistas o gramáticos abogan a una voz por una simplificación drástica de la fe. A esto se añade además eso de que la fe ha de ser muy sencilla, tanto que no hubo además necesidad de alargar la fe, de decir que Cristo era Dios. Bastaba según ellos con creer en Dios y en Jesucristo[44], señalando que no hay necesidad de que existan tantos símbolos de fe. Del hecho de que se hagan nuevos símbolos continuamente hasta al punto incluso de que casi acontece esto cada día, no surgen otras cosas que rivalidades[45]. Digno de anotación es de veras ese señalar que no deberían crecer según esos gramáticos los símbolos, las redacciones nuevas de artículos de fe.

¿Fue Erasmo un reformador? R. García Villoslada dice a este respecto: "*El humanista de Rotterdam nunca pretendió actuar prácticamente una reforma ni en sí mismo, ni en el círculo de sus amistades, ni en el clero, ni en el pueblo. No pretendió actuarla, porque no era un hombre de acción; él se contentó siempre con presentar un programa de reforma para que lo ejecutasen los que pudiesen hacerlo. Por eso, no sería exacto llamarle reformador, pero sí predicador y promotor de la reforma.* […] *Esto no obstante, su labor en pro de la reforma eclesiástica no puede llamarse ineficaz o inútil.* […] *Hoy día los historiadores miran a Erasmo como a un precursor de la verdadera reforma católica, y en eruditos trabajos van descubriendo la influencia erasmiana en los movimientos de genuina reforma eclesiástica que se producen en la primera mitad del siglo XVI*'[46].

Y añade el mismo historiador: "*La obra de Erasmo fue más crítica que constructiva; no dejó, sin embargo, de repetir* [él] *machaconamente en casi todos sus escritos unos cuantos principios fecundos sobre todo en el aspecto pedagógico e intelectual. Aunque en la mente de Erasmo la reforma de la vida cristiana va íntimamemente unida con la reforma de la teología.* […] *Todo lo esperaba de la reforma de la teología, porque tenía una fe firme en la virtud de las ideas, como si bastase la ilustración de los entendimientos y la predicación*

[44] *In Deum et in Iesum Christum*; es decir, eso que textualmente dice el Apostólico.

[45] ´"Isti theologi granmatici dicunt quod melius fuisset non multiplicare tot articulos nec crescere. Sed satis, inquiunt, credere in Deum et in Iesum Christum. Et addunt quod in synodo nicaena incoepit corrumpi sinceritas fidei. Quid opus fuit tot symbolis? Et adhuc nunquam finiuntur, sed quotidie fiunt articuli. Ex quo quid aliud nisi contentiones oriuntur?". VITORIA, F. DE. *Salamanca. Ms. 43*, fol. 17v.

[46] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Nueva. Desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión de Lutero (1303-1517*), [B. LLORCA –R. GARCÍA VILLOSLADA – F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica. III*. (Madrid 1967)] 562-563.

de la doctrina para que los abusos se enmendasen. […] *Con estilo acerado y sátira humorística, empieza a criticar la teología escolástica, hasta entonces en boga.* […] *La auténtica teología auspiciada por Erasmo hay que beberla directamente del Evangelio, sin glosas escolásticas: debe estar impregnada de piedad y no en silogismos; ha de ser pura, sencilla jugosa, que enseñe a conocer a Cristo y mueva los afectos, a la manera de los Santos Padres y de San Pablo.* […] *No vamos a exponer aquí su teología dogmática, que es muy deficiente y a veces ambigua. Gran mérito suyo fue el haber dado un fuerte impulso a la teología positiva* […]. *También se afanó mucho en la reforma de la predicación*"[47].

¿Han cambiado los tiempos? ¿Acaso no ha sido presentado Erasmo desde el catolicismo como un favorecedor del protestantismo en general y de Lutero en particular? Y termino yo de hablar más del de Rotterdam con estas palabras del P. Villoslada: "*Hubo tiempos en que se le miró como a un precursor de Lutero: Erasmus posuit ova, Lutherus exclusit pullos. No nos toca ahora demostrar la falsedad de esta opinión.* […] *Favoreció a la causa luterana con su actitud indecisa y aun crítica ante la bula de León X que condenaba al hereje. Creyó en un principio que Lutero podría ser útil a la reforma que él venía predicando; más cuando se persuadió de las intenciones revolucionarias del que se decía reformador, no vaciló en proclamar mil veces su antiluteranismo y su rendida fidelidad a la Iglesia*" [48]

Y quiero cerrar esta segunda sección de este apartado primero centrando la atención en Martín Lutero. Y comienzo con esto que dijo Vitoria desde su cátedra salmantina y ante sus alumnos de Vitoria durante el curso de 1526-1527: "*Efectivamente, es mejor que cierto varón se equivoque alrededor de algunas cosas que no son necesarias para la salvación que el que se hagan herejes y se separen ellos* [sus seguidores] *de la Iglesia. Tales, pues, se equivocaban en un primer momento en una cosa. Pese a ello, serán cortados después de la Iglesia como herejes. Se equivocan s en muchas cosas. Tal es el caso de los bohemios. Porque erraban primeramente por pensar alrededor de que era una necesidad para la salvación recibir la Eucaristía bajo las dos especies, la Iglesia determinó lo contrario. Se separaron ellos de la Iglesia y cayeron en muchos errores y varios. Tampoco tiene la Iglesia esperanza ni medios para reducirlos*"[49].

---

[47] GARCÍA VILLOSLADA, R.., *Ibidem,* 560-562.

[48] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibiddem,* 563.

[49] "Melius enim est vir aliquis erret circa aliqua quae non sunt de necessitate salutis quam ut fiant haeretici et separentur ab ecclesia, nam tales primo errant in uno etsi postea tamquam haeretici praesciendentur ab ecclesia. Errant in multis, ut de bohemis quia prius errabant circa hoc, quia putabant esse de necessitate salutis accipere eucharistiam sub utraque specie. Determinavit ecclesia contrarium. Separaverunt se ab ecclesia et inciderunt in plures et varios errores. Nec ecclesia habet spem nec media ad reducendum eos". VITORIA, F. DE, *Roma. Bilioteca Apsotólica Vaticana. Ott. lat. 1.015a, In II-II*, q. 11, a 4, fol. 40r.

Ahora bien, este párrafo lo pronunció Vitoria en orden a añadir a continuación esto: "*Así parece que sucedió* [también] *sobre los luteranos. Se equivocaba primeramente Lutero sobre las indulgencias. Si se le hubiera permitido permanecer en aquel error y no hubiera sido condenado como hereje, es posible que no hubiera incitado a otros nuevos errores. Así lo hizo, y* [aparecieron] *mucho más graves. Y podía haber podido quedar sanado de ello"*[50].¿Quería lamentar ciertamente el catedrático de Prima con esto el hecho de que se hubiera tomado tan a pecho la insolencia aquella de Martín Lutero († 1546) en contra de las indulgencias? ¿No debía haberse obrado con esta persona con un poco más de tacto, haciendo quizás oídos sordos a sus desvíos y no provocando su reacción airada y destructora?

A pesar de que fray Martín era doctor en Sagrada Escritura no parece que fuera el mismo muy competente en teología, a pesar de su desprecio olímpico hacia los teólogos decadentes de principios del siglo XVI. A uno se le ocurre reproducir aquí de momento como ilustración este párrafo de R. García Villolslada: "*Lutero lamentaba en 1519 que a veces se confundía la curia de Roma con la Iglesia romana, y él cayó con frecuencia en tal error. En otra ocasión se maravilla de que fray Silvestre de Prierio llame a la Iglesia romana fidei regulam, pues yo creí siempre –dice–* quod fides esset regula Romanae Ecclesiae*, como si nunca hubiera oído en su padre San Agustín que los libros de la fe o de la revelación*, el depositum fidei, *fueron puestos por Dios bajo la custodia de la Iglesia que, asistida por el Espíritu Santo, sale garante de su genuinidad, inspiracion y verdadero sentido*" [51].

Hay que dejarlo claro desde el principio aquí. Lutero lo arrasó todo. Arremetió en contra de Roma. Negó el primado y la infalibilidad del Papa. Asimismo, desechó la autoridad del concilio general al admitir que podía el mismo errar al definir la fe. Y se fue de la Iglesia, de la de Roma por supuesto; pero no hizo el menor esfuerzo por encontrar la verdadera Iglesia de Cristo presente en la tierra en orden a entrar en ella, debido a que partió previamente del principio absoluto según él de que al ser ella un artículo de fe, tenía que ser del todo oscura, formada sólo por los que eran santos o predestinados por Dios para el cielo y que la verdadera fe no era en forma alguna accesible a la vista. Arremetió en contra fray Martín de la Iglesia, la de Roma por supuesto, y le negó toda autoridad en cuanto ella se encontraba allí solamente, en la Sagrada Escritura. Bien es verdad que no lo arrasó todo. Admitió la realidad de los Libros Sagrados; pero es cierto también que, como

[50] "Ita videtur acedisse de lutheranis. Errabat 1.º Lutherus circa indulgentias. Si permissus fuisset in illo errore et non fuisset tamquam haereticus damnatus, fortasse non incitasset novos alios errores, sicut fecit et multo graviores, et ab illo potuisse sanari". VITORIA, F. DE, *Ibidem*, fol. 40r.

[51] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo.* (Madrid 1976) 105-106.

decía el abad Trithemius, eso de que, sin la Escritura no tiene autoridad la Iglesia y, sin la Iglesia, no merece crédito la Escritura [52].

¿Cuándo nació el protestantismo, mejor dicho el luteranismo? [53] Tal fecha suele colocarse por lo general en el día 31 de octubre de 1517, cuando Lutero hizo entrega en Wittenberg de sus 95 tesis para una posible discusión pública. Por supuesto, esa fecha es dada siempre como aproximada; pero no constituiría un desacierto colocar tal nacimiento en la excomunión de Lutero por Roma mediante la bula papal *Decet Romanum Pontificem*; es decir, el 3 de enero de 1521. También es frecuente que los propios católicos y los luteranos pongan la fecha cuando fray Martín realizó aquel llamado *descubrimiento de la torre*; es decir, cuando se adhirió a su sentencia de que la justificación provenía de la sola fe.

El historiador Rafael Lazcano dice al describir lo que le sucedió un día a fray Martín: "*Dios justifica al hombre por la sola fe. La justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, conforme a lo que está escrito:* El justo vive de la fe. *A esta conclusión había llegado Lutero después de varios días y noches de los años de 1512 a 1515 dedicados a la reflexión de los problemas que le afectaban directamente, entregándose al estudio de las obras y textos de los teólogos por él preferidos, pero sobre todo de la Sagrada Escritura.* […] *Dado que el lugar de estudio de Lutero era una sala con estufa situada en la torre del convento agustino de Wittenberg y allí se iban aclarando las ideas lenta y progresivamente, y en esta misma estancia tuvo un momento de mayor luminosidad, que el mismo Lutero creyó haber recibido del Espíritu Santo, este trascendental acontecimiento conocido como* la experiencia personal de la torre *o simplemente* experiencia de la torre (Turmerlebnis). *Una firmísima intuición o iluminación conceptual se apoderó de él, muy probablemente en los primeros meses de 1515, como fruto maduro de sus desvelos espirituales que colmaba de gozosa alegría todo su ser.* […] *Otras iluminaciones o descubrimientos intelectuales de no menor trascendencia histórica llegarán en el invierno de 1518 a 1519 proclamando con mayor seguridad y claridad la justificación por la sola fe*"[54].

¿Qué le ocurrió a fray Martín cuando expuso públicamente su convencimiento de que la justificación resultada precisamente desde la sola fe? ¿Qué actitud tomaron al respecto los teólogos todos? Puede decirse que éstos pasaron de largo ante ella; es más, la rechazaron incluso rotundamente, fueran

[52] Cf. García Villoslada, R., *Ibidem*, 116.

[53] Cuanto sigue a continuación referente al nacimiento del protestantismo, cf. Jericó Bermejo, I., *Martín Lutero. A propósito de una biografía de 2009*: La Ciudad de Dios 223 (2010) 236-246.

[54] Lazcano, R., *Biografía de Martín Lutero*. (1483-1546). (Barcelona 2006) 89-90.

ellos tomistas, escotistas o nominalistas. Es posible también que él reaccionara ane ello con este párrafo párrafo que cita así el P. Villoslada: "*Si a los escotistas y gabrielistas* –decía fray Martín en 1518– *les es permitido disentir de Santo Tomás, y a los tomistas contradecir a todo el mundo; en fin, habiendo entre los escolásticos tantas sectas como cabezas y aun como cabellos de cada cabeza, ¿por qué a mí no me conceden el derecho que ellos se arrogan"*[55]. De este texto hay que deducir que ofrecía por entonces Lutero lo que él sostenía sólo como opinión. Pero, ¿cuándo pasó él a sostener esto como algo firme, cierto y seguro, hasta el punto incluso de decir que todos los demás estaban equivocados, manteniéndose solo él en la verdad?

La herejía es un error aunque no todo error es herejía. El error es herejía cuando va acompañado de la pertinacia. Un cristiano puede errar acerca de una verdad firme e inconcusa de fe sin incurrir por ello en la herejía a pesar de que cometa por ello pecado mortal si cuanto afirma no tiene obligación de saberlo si cuanto sostiene está dispuesto a rectificarlo al tener conocimiento de que no es tal el sentir de la Iglesia. Dado el carácter de Martín Lutero nada extrañaba que arremetiera en contra de todos los teólogos escolásticos por no apreciar su opinión y los tratara con los peores de calificativos, basándose en que los mismos eran sólo unos incompetentes en materia de teología. Ciertamente, osado era él de verdad y se extralimitaba con frecuencia en sus expresiones. A pesar de ser culpable por su proceder de veras desmesurado, nunca habría incurrido en la herejía por mantener como opinión su propuesta, incluso aunque dijera errores monumentales, siempre y cuando se mantuviera dispuesto a rectificarla si otro era el sentir de la Iglesia. De todas formas, es algo muy serio eso de que los teólogos todos se opongan y rechacen como inaceptable opinión una determinada propuesta.

¿Qué es entonces una opinión teológica? Es algo que fue revelado por Dios, que se halla presente en la Sagrada Escritura; pero es algo todavía que no ha sido definido como simple verdad de fe ni redactado como artículo de fe. Redactar un artículo de fe es proponer sin error una verdad de fe que, desde el momento de la redacción. obliga a todos los llegados a la edad de la discreción (14 años) a saberla, debido a que han de creerla ellos de modo expreso. Una definición de fe existe cuando la Iglesia asegura sin posible error que algo es verdad de fe. Ahora bien, esa decisión se queda ahí. No es una obligación saberla. La definición o redacción de fe ha sido siempre de fe. De todas formas, mientras ella no se define como tal, puede suceder que haya quienes en el uso de su razonar y discurrir opinen que no es de fe; es decir, que algo que es verdad de fe queda convertido de momento en algo menor, sólo en una opinión. ¿No debería la Iglesia salir entonces de inme-

[55] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibiddem,* 104.

diato en defensa de esa verdad de fe, procediendo a su definición o redacción rápidamente en orden a que no se pierda o deje de ser opinión? En modo alguno se pierde con ello altura. Lo que es de fe es siempre de fe. Cierto es que se corre un cierto peligro; pero se ha de reconocer también que, a veces, lo mejor es enemigo de lo bueno. Además, puede no ser tan urgente proceder a una definición o redacción por dos razones. La primera, debido a que son pocos los que se desvían. La segunda, debido a que los tales están siempre dispuestos a acatar lo que defina la Iglesia. Dado por otra parte el hecho de que no carece de peso la opinión que se opone a tal verdad, puede resultar hasta conveniente no intervenir en este caso, dando así prueba de que no se procede inmediatamente en contra del que yerra.

Si todos los demás teólogos se opusieron a la propuesta de Lutero, ¿por qué lo hicieron? A tal opinión nueva le faltaba al parecer entonces peso; es decir, no lo tenía para alcanzar siquiera la categoría de opinión de fe. Si se habla aquí de falta de peso, es debido a que no es de fe, no está en la Sagrada Escritura, no ha sido revelada como tal. Y será aquí donde Lutero se enervará y dirá que algo así como que cómo es que dicen los tales tal cosa si él ha extraído esa su opinión precisamente desde la misma Sagrada Escritura. Y audazmente dará él un paso adelante desacreditando esa concepción sobre la justificación que tenía todo el resto de teólogos católicos, pasando a decir además que eran del todo falsas las opiniones sobre la justificación existentes en las escuelas teológicas. A partir de 1519 se va apoderando de fray Martín cada día más su convencimiento de que debe romper ya con todos los teólogos.

¿Se puede decir entonces que el luteranismo había aparecido ya para cuanto se entró en 1519 ,debido a que había sostenido Lutero y los que le seguían como verdad firme e inconcusa que la justificación tenía lugar sólo por la fe? A mitad de 1518 se firmaba en Roma la orden de iniciar un proceso a Martín Lutero ante un informe teológico redactado precisamente por Silvestre Prierias. Enterado fray Martín de esto arremete contra Prierias donde el de Wittenberg "*niega la infalibilidad del papa y la del concilio,* [sosteniendo que] *sobre ellos está la Iglesia única infalible. Los papas son los obispos de una iglesia particular, la de Roma; no son, pues, la Iglesia, ni pueden hablar en su nombre*"[56].

Al llegar las cosas a este punto, es cuando se le manda a fray Martín visitar a Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, dominico y excelente teólogo. Es el 12 de octubre de 1518 cuando se produce en Augsburgo el encuentro. De las tres entrevistas mantenidas entre ellos es de interés lo sucedido en la primera. Según descripción del historiador R. Lazcano: "*Aquél* [Cayetano] *declaró cuáles eran*

[56] Lazcano, R., *Ibidem,* 129.

las exigencias de León X: a) *arrepentirse de los errores y retractarlos formalmente;* b) *prometer no volver a defenderlos;* c) *abstenerse de enseñar doctrinas que perturben la paz de la Iglesia. A instancia de Lutero, quien repetía que él nunca había enseñado nada contrario a las doctrinas de la Iglesia romana y la Escritura, Cayetano le señaló dos proposiciones que contenían errores, la tesis 7, cuando afirma que el hombre no se justifica por el sacramento y las palabras del sacerdote, sino por la fe en la palabra de Cristo; y la tesis 58, que niega al papa el poder disponer del tesoro espiritual de la Iglesia, constituido por los méritos de Cristo y de los santos.* […] *Lutero replicó que los documentos pontificios no son infalibles, y que por encima de ellos está siempre la Palabra de Dios. En todo caso, si había que elegir entre las enseñanzas papales, los concilios y la Escritura, prevalecía la Palabra de Dios*"[57].

Llega el 27 de junio de 1519. Tal es la fecha en la que se abre una esperada por todos disputa pública, concretamente entre Andrés Karlstadt, defensor de las nuevas tesis de Lutero, y el dominico Juan Eck, contrario por supuesto a ellas. Entre los oyentes se halla fray Martín. Consigo portaba éste un breve tratado sobre el papado: *Resolutio lutherania super propositiore decimotertia de potestate papae*, cuyo propósito es demostrar que el primado del Papa no es de derecho divino y que la Iglesia de Roma nunca tuvo primacía alguna. Al cabo de unos día se vio obligado Karlstadt a ceder el puesto a fray Martín, discurriendo ya a continuación la discusión entre Lutero y Eck sobre le primado. Según Lazcano, "*Lutero no impugna el primado romano y la obediencia debida a la Iglesia, sino que sólo señala que el primado no es de derecho divino por no hallarse en la Escritura*"[58]. El historiador R. García Villoslada dice algo más: "*Fr. Martín pronunció unas palabras en alemán a fin de que el pueblo ignorante del latín entendiese su posición: él no impugna el primado romano y la obediencia que se le debe, por lo tanto, él no es un revolucionario; sólo declara que tal primado no es de derecho divino, por no hallarse en la Sagrada Escritura*"[59].

¿Cuáles fueron entonces estas palabras pronunciadas en alemán? Reproduzco ahora yo lo escrito por el historiador protestante Roland H. Bainton: "*Dejadme hablar alemán –pidió Lutero–, porque el pueblo me entiende mal. Yo afirmo que ha errado a veces un concilio y puede errar. Él no tiene autoridad para establecer artículos nuevos de fe y no puede atribuir un derecho divino a lo que no es por naturaleza de derecho divino. Los concilios se han contradicho entre sí debido a que el reciente concilio de Letrán ha rechazado las pretensiones de los de Constanza y de Basilea según los cuales*

[57] LAZCANO, R., *Ibidem,* 133.

[58] LAZCANO, R., *Ibidem,* 147.

[59] LUTERO, M., *Martín Lutero. I. El fraile hambriento de Dios*. (Madrid 1973) 431.

es el concilio superior al Papa. Un simple laico armado de la Biblia debe ser creído más que el Papa o el concilio que no la tengan. Y en cuanto a la decretal sobre las indulgencias, digo yo que ni la Iglesia ni el Papa pueden fijar artículos de fe. Deben proceder éstos de la Sagrada Escritura y debemos rechazar por amor de la Escritura a papas y a concilios"[60].

De veras, aquel 7 de julio de 1519 había manifestado claramente Lutero en Leipzig ante todos quién era él y qué era lo que enseñaba. La suya no era la doctrina de la Iglesia. No era la de los católicos. Era otra, distinta, nueva. Los católicos todos aceptan la Escritura Santa por decir la Iglesia qué ella es la palabra misma de Dios. Asimismo, sostienen que los artículos de fe que todos creen están en la Sagrada Escritura. Y todos los católicos aceptan asimismo que nunca puede equivocarse la Iglesia al decir qué es la Escritura y qué verdades existentes en la Sagrada Escritura son artículos de fe, qué verdades son de fe y cuáles no son de fe. El católico cree la Escritura y a la Escritura; pero sólo sabe él qué es la Escritura si alguien desde fuera de ella se lo dice. Y este alguien es por supuesto la Iglesia. El testimonio de uno mismo sobre uno mismo no vale nada.

Hasta Cristo tuvo cuidado de decir a los judíos: "*Si otro diera testimonio de mí no sería verídico; es otro el que da testimonio de mí* […]. *El Padre que me ha enviado, ése da testimonio de mí*" (Jn 5,31 y37). La Escritura da testimonio de la Iglesia y la Iglesia da testimonio de la Escritura. La una y la otra se necesitan. Fray Martín sorprendió en Leipzig a todos diciendo aquello de que la Escritura no necesita a la Iglesia. Autoridad suprema ciertamente es la Sagrada Escritura por ser ella divina; pero autoridad suprema es asimismo la de la Iglesia por ser divina también. Dios no se contradice a sí mismo. Y esto era doctrina común en el siglo XVI.

Existen entonces razones de peso para sostener así las cosas que Lutero y los que le siguen salieron de la Iglesia en 1519, salida que no se produce por haber defendido la cuestión concreta de la justificación por la sola fe. Si ello fuera lo que hubiera él manifestado, podrían tener todavía una disculpa, en el hecho de que se estaba ante algo que no tenían obligación de saber. A los mismos se les podía llamar justamente imprudentes y temerarios; pero no se les podría acusar de herejes por opinar efectivamente de forma diversa aquí sobre el primado pontificio y su infalibilidad. Ahora bien, si quedaba claro

[60] "Lasciatemi parlarre tedesco –chiese Lutero–, perchè il popoo mi fraintende. Io affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articuli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contradetti a vicenda perché il recente concilio di Laterano ha rigettato le pretese di quelli di Costanza e di Basilea secondo cui il concilio è superiore al papa. Un semplice laico armato della Bibbia debe essere creduto più del papa o del concilio che non l'abbiano. E in quanto alla decretale sulle indulgenze, io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi debono procedere dalla Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili". BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960) 89-90.

que Lutero y sus seguidores eran unos herejes, habiéndose apartado entonces ya del todo de la Iglesia, saltaba a la vista del hecho de no creer ya a la Iglesia por no seguir un determinado artículo de fe, el cual debía de ser sabido por todos los que hubieran alcanzado la edad de la discreción. Es que los protestantes con Lutero a la cabeza se negaban a creer a la Iglesia sin más. A ésta no le otorgaban una adhesión de fe. Su herejía era algo claro por no aceptar el *Credo Ecclesiam* (símbolo Apostólico) o el *Credo in Ecclesiam* (símbolo Nicenoconstantinopolitano) como debía ser creído.

El hereje queda fuera de la Iglesia por perder la fe. Esto ocurre cuando uno se equivoca en la fe pertinazmente. Es herejía un error interior. Puede ser uno hereje sin haber realizado acto alguno exterior de herejía. Lo que hay y pasa en realidad dentro de uno mismo no lo conocen los demás. A partir de 1519 fue cuando exteriorizaba Lutero tenazmente sus errores frente a los que se los muestran y le piden que rectifique. Existe todavía la posibilidad ciertamente de que él no fuera por ello un hereje en 1519 ya que es Dios solo el que sabe lo que sucede en el interior de una persona. De todas formas, hay un hecho del todo manifiesto.

El 15 de junio de 1520 apareció la bula pontifica denominada *Exsurge Domine*. En ella aparecían unos determinados errores sin nombrar a su autor. Se advierte aquí que nadie podía mantenerlos pertinazmente sin incurrir en la herejía. ¿Qué hace fray Martín ante esta bula que se le envía personalmente desde Roma solicitándosele respuesta? El 10 de enero de 1520 se acerca él a una hoguera encendida en Wittenberg donde públicamente se han lanzado ya al fuego libros de derecho canónico. Ante los ojos de todos los presentes lanza fray Martín entonces a la hoguera la bula pontificia. Naturalmente, la respuesta de Roma, ante este hecho público y lleno de orgullo, se procede con fecha de 3 de enero de 1521 a la excomunión contra Martín Lutero. Ha quedado él por esta excomunión claramente fuera de la Iglesia. Independientemente de si era o no era antes un hereje oculto, resulta ahora que, a partir de este momento, se ha convertido Fray Martín en un hereje notado.

2. La Escuela de Salamanca del siglo XVI

Desde la muerte de Santo Tomás y de San Buenaventura, acaecidas ambas en 1274, estaba esperando un trabajo por realizar. El Doctor Angélico había iniciado el trabajo, con rudimentos es verdad; pero el mismo debía ser desarrollado. Urgía devolver pronto a la teología su primer lugar entre las ciencias. Había que lanzar fuera mucho que había llevado a un callejón sin salida. Era preciso enlazar con la línea teológica que había quedado paralizada en los siglos XIV y XV.

a) Restauración

"*Restauración de la Teología le llaman* [a Francisco de Vitoria] *personajes tan acreditados como Medina y Báñez; iniciador de una época de luz y de nueva cultura vienen a apellidarle los primeros historiadores y cronistas de su orden. Exageran sin duda cuando amontonan sobre sus espaldas para que resulte más resplandeciente su silueta; pero una veneración tan idolátrica, máxime en aquella áurea edad en que brillaban tantos ingenios no inferiores a él en muchos conceptos, no pudo suscitarse sino porque contemplaron en Francisco de Vitoria la aparición de algo nuevo, superior a lo existente, fecundo y transformador. Éstas apariciones de la historia no bajan súbitamente del cielo, ni se producen por arte de encantamiento; tienen su génesis natural, de procedencias múltiples y a veces imperceptibles que es necesario investigar sagaz y minuciosamente*" [61]. Así introducía el historiador R. García Villoslada en la figura de un estudiante parisiense en los primeros años del siglo XVI, a Francisco de Vitoria.

El curso académico se iniciaba en la Universidad de Salamanca el día de San Lucas, el 18 de octubre. Habría sido seguramente éste día del año de 1526 cuando este joven profesor, Vitoria, se sentaba por primera vez en la cátedra más alta de teología de la Universidad de Salamanca impartiendo a primera hora de la mañana su primera lección. Puede presumirse ya que cuanto expuso él en la hora y media que duraba la clase impresionó a todos, quedando todos en el aula verdaderamente satisfechos y complacidos. Aquel profesor era un fraile dominico que había pasado a residir en el viejo convento salmantino de San Esteban. Venía de Valladolid donde había ejercido de regente tres cursos en el colegio dominicano de San Gregorio de Valladolid (1523-1526), dando clases de perfeccionamiento en la ciencia teológica a quienes se preparaban para ocupar un día cátedras en las universidades de España y del extranjero. Fue en este colegio dominicano donde tuvo que explicar precisamente las materias más teóricas de la Suma Teológica de Santo Tomás, las que eran las que menos prefería según sus gustos[62].

Ciertamente a éste profesor, Francisco de Vitoria "*más que las cuestiones metafísicas, le traían las morales y jurídicas, como lo demuestran todas sus*

[61] GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.,* Roma 1938.

[62] "La estancia de Francisco de Vitoria en Valladolid fue solamente de tres años. […] Fueron los cursos comprendidos entre el otoño de 1523 y el mes de junio de 1526. Durante ellos explicó en las aulas de San Gregorio la *Primera Parte de la Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino y la llamada *Primera de la Secunda Parte* (*Prima Secundae*) de la mismaobra. […] Las partes explicadas en Valladolid eran las más teóricas y las de menos preferencia para sus gustos". HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 64.

relecciones y los argumentos de sus lecciones, en las cuales explicó toda la Suma tomista, pero elaboró más cuidadosamente, la Secunda Secundae, o sea, la parte que trata de las virtudes"[63]. Fue por supuesto una gracia del cielo que Vitoria tuviera que exponer en su primera clase salmantina de 1526 la cuestión primera de la *Secunda Secundae* perorando sobre la virtud de la fe. Ahora bien, ¿cómo se le consintió a este joven profesor dominico explicar su lección apoyado precisamente en la Suma de Santo Tomás de Aquino? ¿No ordenaban acaso los estatutos salmantinos impartirse las lecciones de la cátedra de Prima sobre los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, maestro parisiense del siglo XII? ¿Con qué derecho se le consintió entonces exponer su primera lección por la Suma del Aquinate?

He considerado siempre yo que el manuscrito Ott. lat. 1.015a de la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma fue compuesto a causa de las lecciones del curso de 1526-1527. Cae fuera de toda duda que Vitoria no llevó aquel año al aula escrito alguno. Ello estaba severamente prohibido. Ahora bien, es muy posible que este profesor, cuidadoso como nadie de la preparación de sus lecturas, escribiera por sí mismo lo que más tarde, quizás al día siguiente quería explicar ante sus oyentes. Se quiere llamar con esto la atención sobre la posibilidad de que una de dos, este manuscrito de la Biblioteca Vaticana es ese escrito que redactaba Vitoria previo a su entrada en el aula o es el resultado de lo que oyó un alumno dentro de clase y anotó en su cuadernillo. ¿Expuso entonces fray Francisco realmente ya su primera lección en Salamanca por la *Secunda Secundae*? De ello no hay duda alguna si el Ott. lat. 1.015a es manuscrito de un alumno que anotó lo escuchado en clase. No es ello tan seguro si este códice vaticano es el propio de Vitoria. De todas formas, tal fue lo que quiso enseñar este profesor en su primer curso salmantino. Lo así expuesto en nada elimina entonces eso que dice un gran conocedor de la Escuela de Salamanca, el cardenal Franz Ehrle al decir "*Aquí, en Salamanca, en 1526, es cuando comienza realmente la época esplendorosa del magisterio de Vitoria. Fue poco a poco dando mayor entrada* [éste] *a la de Santo Tomás como fundamento de sus conferencias; con lo cual a lo que parece, no hacía sino seguir una costumbre introducida también en Salamanca con la reforma de la Orden*" [64].

Sensación debió causar por lo demás Vitoria ante los salmantinos todos cuando realizó su oposición a la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Saltó ciertamente la sorpresa en primer lugar por el hecho de que los dominicos no encomendaran tal oposición al prestigioso Diego de As-

[63] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, F. de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2777b.

[64] EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 162.

tudillo encomendándoselas a las dotes de alguien desconocido ciertamente en Salamanca cuando tendría que competir precisamente ése con el maestro Pedro Margallo, catedrático acreditado de filosofía moral en la Universidad. Y escribe a este respecto J. Belda Plans: "*Realizados los ejercicios del 2 al 7 de septiembre de 1526, Vitoria manifestó tal valía y profundidad de conocimientos que sorprendentemente sacó la cátedra con gran ventaja de votos y general aplauso de estudiantes y claustro*"[65]. A uno no le parece algo imposible por lo demás que, desde el primer momento, expusiera Vitoria su primera lección sobre la *Suma* de Santo Tomás. Y poco cuesta ciertamente imaginar también que se encontrara aquella clase muy concurrida el primer día. Podían ser muchos quienes, pudiendo, no querrían perderse aquella primera disertación desde la cátedra del nuevo profesor salmantino. Incluso, no debe descartarse que se le animara a Vitoria a hablar con total libertad, sin limitación alguna.

¿Qué hizo entonces Vitoria aquel día probablemente de la festividad de San Lucas? Comenzaría leyendo él en primer lugar la letra, por supuesto, desde el texto mismo de las Sentencias de Pedro Lombardo tal y como mandaban los estatutos vigentes. A continuación señalaría quizás que lo leído se hallaba ciertamente en la obra de este autor; pero añadiendo que ello se encontraba también en el comienzo mismo de la *Secunda Secundae* del Aquinate. Sin más, iniciaría él entonces su exposición y la conduciría con pulso firme hasta el final de la clase, dejando a todos plenamente complacidos ante lo escuchado. Es posible que a la salida se le acercaran los oyentes y le rogaran que, al día siguiente, continuara él de la misma forma, que siguiera en una palabra exponiendo por la Suma Teológica del Doctor Angélico. Que yo sepa no encontró oposición alguna al principio Francisco de Vitoria en exponer la Suma. En aquella primera de sus clases desde la cátedra de Prima se habría ganado a estudiantes y profesores. Todos estaban al lado del nuevo profesor.

Trae V. Beltrán de Heredia un texto del propio Vitoria del curso de 1533-1535, nueve años después de haber dado la primera clase que reza así: "*Me acusan –dijo* [Vitoria]– *de que pretendo seguir a la vez al Maestro* [Pedro Lombardo] *y a Santo Tomás. Permitidme dar razón de mi proceder. El fundamento de la queja es que tratan materias diversas. Y si así es, tienen razón los querellantes*. […] *Ya veis* [dice Vitoria tras haber comparado unos textos concretos del uno y del otro] *cómo la materia de ambos es la misma, aunque el orden sea distinto. Proseguiré, pues, explicando la materia como hasta ahora, según el orden más lógico y razonado de Santo Tomás*"[66]. A mí me

[65] Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. (Madrid 2000) 326.

[66] Cf. Beltrán De Heredia, V., *Francisco de Vitoria.* (Barcelona-Madrid 1969) 44.

gustó plantear tiempo atrás la pregunta de cómo era posible que a Francisco de Vitoria no se le hubiera echado el alto por realizar tan inmunemente sus exposiciones desde la materia existente de la Suma de Santo Tomás. Y me hice siempre esta pregunta debido a que el Aquinate es el maestro de una escuela o vía, de la tomista. ¿Era justo entonces que un maestro de vía o corriente quedara elevado a la categoría de maestro de todos? ¿No es acaso lo mismo en definitiva ser tomista y ser seguidor de Santo Tomás?

F. Ehrle llamó ciertamente la atención sobre el hecho de que los estatutos de la Universidad de Salamanca se rehicieron en 1538. De todas formas, no quedaron arrinconadas en ellos las Sentencias de Lombardo. Esto sucedió sólo en los nuevos de 1561. Fue entonces de veras cuando quedó constituido Santo Tomás de Aquino como el maestro que todos debían escuchar en Salamanca desde las dos cátedras de doctrina común, las dos mayores de la Universidad, la de Prima o de mañana y la de Vísperas o la de la tarde. No entró así las cosas el Aquinate como doctor de todos en Salamanca hasta 1561. Es sin embargo un hecho que se expone de hecho en la cátedra de Prima la Suma de Santo Tomás gracias a Francisco de Vitoria y esa costumbre la introdujo también en la cátedra de Vísperas Domingo de Soto en 1532. Este erudito alemán que fue Ehrle señala: "*Es que se había exagerado* [por todas partes hasta entonces] *haciendo de Santo Tomás un partido, el maestro exclusivo de un sola Orden, de una de las tres escuelas rivales, y naturalmente todo el que se esforzaba por dar a Santo Tomás un valor más general fuera del recinto de una Orden, tropezaba con viva oposición. Fue preciso que, a mediados de* siglo [el XVI], *la Compañía de Jesús, primero y luego numerosas religiones nuevas, así como las que entonces renacieron por reforma de antiguas Órdenes, le eligiesen por su maestro, para que su nombre adquiriese general crédito en el mundo teológico*" [67].

No gozaron ciertamente de mucha estima y consideración en la Universidad de Salamanca las tres famosas vías: tomista, escotista y nominalista. Ante la apertura de las puertas de la novísima Universidad de Cisneros, Alcalá, quedaron erigidas tres cátedras menores en la de la Ciudad del Tormes, a distancia ciertamente de las dos mayores: Prima y Vísperas. Aquello fue visto por todos como una concesión hacia la galería. Era un remedio en orden a sobrevivir ya que no se quería perder alumnos por no impartirse allí teología de vía o corriente. Así las cosas, cuesta poco entender que a Vitoria no se le pusiera ningún inconveniente, al menos no se hallan vestigios de inconveniencia alguna, por exponer si disimulo la teología de doctrina común por la Suma Teológica de Santo Tomás en vez de hacerlo por las Sentencias

[67] EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 151-152.

de Pedro Lombardo. Allí interesaba que se expusiera la teología común, se hiciera por quien se hiciera. Y era verdad además que Salamanca quedaba muy complacida por cómo impartían sus lecciones de doctrina común tanto Vitoria, desde la cátedra de Prima, como Soto, desde la cátedra de Vísperas. Si se tenía este aprecio por Santo Tomás, ello era debido a que, comentando a este autor por quienes lo comentaban se obtenían excelentes resultados.

A la pregunta que yo me hice años atrás de si nadie protestó por elevar a la categoría de maestro de todos a uno que sólo era visto entonces como de escuela o vía, se le contesta ahora de la misma manera; es decir, señalando que nadie al parecer se planteó en el siglo XVI una pregunta tal y nadie puso traba alguna a que el Angélico fuera explicado todavía en la cátedra menor de Santo Tomás, situada por supuesto en el convento dominicano de San Esteban, cuando ya era expuesto él en las cátedras mayores de Prima y Vísperas. Y posible es que no surgiera interrogación alguna en demanda de justicia o de equidad debido a que el modo como se impartían las lecciones en la cátedra menor y en las mayores no era el mismo y ello satisfacía a todos. De todas formas, viene bien aprovechar esta situación para colocar en su exacta dimensión la teología que había dentro de la Suma del Aquinate.

Ehrle hablaba en la cita precedente de cómo no se hizo justicia a Santo Tomás hasta la llegada de la segunda mitad del siglo XVI, saliendo al paso de esta injusticia precisamente la Universidad de Salamanca. Al Doctor Angélico se le tuvo apagado y orillado en la historia de la teología durante casi trescientos años. Al mismo se le hizo un flaco favor al ser elegido como el maestro de los tomistas. Se apreciaba así en él únicamente sus opiniones. Como ya se ha mostrado antes, se apreciaba por desgracia entonces sobre todo y cada vez más, en los siglos XIV y XV, la enseñanza de las opiniones de escuela o vía, a costa de orillar la teología común; es decir, las verdades o dogmas. Y esto afectaba a todos los teólogos del siglo XIII, tanto a Santo Tomás, que era dominico, como a San Buenaventura, que era franciscano. Ahora bien, podría decirse incluso aquí que fue el cardenal franciscano más afortunado que el fraile dominico. Los de su orden no lo eligieron a Buenaventura como a su maestro. Prefirieron tomar ellos como tal a Duns Escoto. Quedó libre el cardenal de quedar enzarzado en escuelas o vías. Los franciscanos eligieron a Escoto en vez de a Buenaventura por encontrar su enseñanza más en contraste con la del Angélico. El contraste y la oposición era esa calidad que primaba en aquellos primeros años del siglo XIV. Así las cosas, se explica que empezara a declinar ya el prestigio de la teología.

No hay duda alguna de que el genio de Santo Tomás tenía la suficiente altura par ser el maestro de los tomistas. A menudo se imagina uno que las opiniones y las verdades se hallan netamente separadas las unas de las otras,

hasta el punto incluso de que, por ejemplo, había unos libros donde aparecían solamente opiniones. Habiendo otros donde aparecían únicamente verdades. Opiniones y verdades estaban de veras revueltas en los libros de los teólogos. Así ocurría con Santo Tomás y así en concreto en la Suma Teológica. No constituía entonces obstáculo el que se tuviera al mismo libro, en este caso el la Suma, como base para exponer las opiniones de escuela y para exponer las verdades. Ahora bien, lo que debía explicarse en la clase de Santo Tomás desde el convento de San Esteban, cátedra tomista, no era lo mismo que lo que debía exponerse en las cátedras de la Universidad, Prima y Vísperas. Nada se le quitó al Doctor Angélico cuando quedó elevado en Salamanca a la categoría de maestro de la doctrina común. Salamanca hizo justicia al Aquinate por reconocerle lo que le correspondía de suyo; es decir, ser reconocido como un consumado maestro de la doctrina común. Y me permito y decir ahora yo que conviene no mezclar estas dos expresiones, tomista y seguidor de Santo Tomás. Se designa con la primera a una vía o corriente. Con la segunda se quiere señalar al que busca la doctrina común.

¿De dónde le venía a Vitoria ese encanto y finura en sus exposiciones realizadas durante tres años Valladolid (1513-1526) y bajo su cátedra de 20 años en Salamanca(1526-1546)? Hay quienes mantienen que el genio nace, habiendo otros que afirman que el mismo se hace. Si me atrevo a terciar en esto yo aquí, diré que soy de la opinión de que el genio nace; pero añado que el mismo no llegará a ser reconocido como tal si lo que recibido por nacimiento no queda completado mediante un aprendizaje coherente y adecuado. Y para afirmar esto me apoyo en el axiona aquel de *quod natura non dat, Salmantica non praestat*. Francisco de Vitoria tuvo la inmensa suerte de recibir una educación esmerada educación filosófica y teológica. Sus superiores fueron los que lo enviaron precisamente a estudiar a la Universidad de París. A orillas del Sena vivió este dominico desde 1507 ó 1508 hasta 1522[68]. Magnífico fue ciertamente el estudio que dio lugar a la tesis doctoral de Ricardo García Villoslada[69]. Y digo yo ahora que, si Vitoria obtuvo el doctorado en París en junio de 1522, ¿qué hizo en el curso de 1522-1523 antes de quedar instalado en Valladolid? Aquí es donde se habla de una estancia en Flandes[70].

[68] Sobre los problemas que existen a la hora de precisar cuando empezaron y cómo se desarrollaron los años del estudiante Vitoria. cf. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 29-33.

[69] GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.,* Roma 1938.

[70] "El habla varias veces, en sus lecciones de Salamanca, de una estancia en Flandes, quizás en Lovaina, pues cita *una gran controversia con algunos juristas* sobre el matrimonio. Muy probablemente este viaje a Flandes tuvo lugar entonces, antes de regresar a España". HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 43.

Francisco de Vitoria residió durante su permanencia en París en el convento dominicano de Saint-Jacques. ¿Qué impresión le causaría a este burgalés aquel colegio que acogía clases y profesores de la Universidad? G. Schurhammer relata la impresión que pudo tener San Francisco Javier de aquel colegio dominicano de Saint-Jacques cuando llegó desde Navarra como estudiante a la Universidad de París en 1525. Es posible que la misma no fuera muy diferente de la del dominico castellano. Su biógrafo habla así: "*Frente a Saint-Étienne y junto a la puerta de Saint-Jacques, estaba el gran Monasterio de los Jacobinos, como se llamaba a los DOMINICOS. Edificado por el Rey San Luis, contaba con unos 400 moradores y tenía un Estudio General para jóvenes de la Orden, escogidos de diversas Provincias, y además otra Escuela para oyentes de fuera. Mostraban allí todavía la cátedra desde la cual Santo Tomás de Aquino y su maestro, Alberto Magno, habían expuesto la Sagrada Ciencia en la Plaza de Maubert. La gran iglesia gótica* […] *estaba llena de sepulcros de altas personalidades, aun de sangre real*"[71]. Ciertamente, aquello tenía que impresionar

¿Tuvo contacto Vitoria como estudiante parisiense de filosofía con el nominalismo? Dejó escrito García Villoslada: "*Dos autoridades parisienses que pudieron influir en la formación escolástica de Vitoria, ambos terministas moderados, el escocés Juan Mair y el valenciano Juan Celaya (éste último su maestro en Artes) pagaron también tributo a la Escolástica decadente, ni podía suceder otra cosa en las circunstancias en que se hallaban; pero ambos, reconociendo los excesos en que caían sus colegas de magisterio trataron de amenguarlos y como los dos eran de talento, entre la arena de su corriente no pura, arrastraban también oro legítimo de que supo aprovecharse el dominico español*"[72]. Ramón Herrnández Martín coloca al Mair dentro del conciliarismo ya que él "*afirma, con los otros pensadores de los siglos XIV y XV, que el poder está en el pueblo, y no desciende de Dios a los gobernantes. Si esto ocurre con el poder civil, otro tanto sucede con el poder eclesiástico, que reside de suyo en la Iglesia, pueblo de Dios, y la Iglesia se lo comunica a los jerarcas*".

R. García Villoslada habla de un acto de Vesperias; es decir, de uno de los tres actos solemnes que debían conducir a la obtención del doctorado en teología al que, en una mañana de marzo, asistió Vitoria en el que intervenía el noninalista y conciliarista Jacques Almain, ya famoso por la controversia que mantenía en pie en contra del doninico Cayetano. El P. Villoslada remar-

[71] SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo. Tomo uno: Europa (1505-1541)*. (Pamplona 1992) 111.

[72] HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 50.

ca a este respecto que Vitoria no fue discípulo de Almain; pero no puede menos de añadir él que la intervención de este profesor francés le impresionó a fray Francisco, comparando su intervención con las que harían mundialmente famoso al burgalés, sus *relecciones*. Ante este hecho el jesuita historiador escribe: "*Una pregunta. ¿por qué Vitoria, que cita frecuentemente a Almain en sus Lecturas, no hace lo mismo en las Relecciones, donde es mayor la semejanza de los problemas y la coincidencia de las opiniones? Responde el P. Bletrán de Heredia*: La escasez o ausencia total de referencias al teólogo nominalista en esas disertaciones paralelas, podría explicarse en parte por el carácter oral de la exposición, que no requiere con tanto rigor mención expresa de las fuentes. A pesar de ello, no puede uno menos de sospechar que la omisión es con frecuencia deliberada, para no contribuir a suscitar la memoria de un teólogo cuya actuación le parecería funesta *(Comentarios a la Secunda Secundae, t. IIII, Introducción, p. XXX)* [73].

La teología la cursó Vitoria en Saint-Jacques. Cuando la estudiaba había cuatro cátedras universitarias en este convento dominicano. ¿Cuáles fueron sus profesores? Y dice el historiador jesuita: "*Los únicos* [profesores] *que por ahora nos interesan son Juan de Fenario y Pedro Cockaert de Bruselas.* […] *En las Actas que se conservan de la facultad teológica aparecen designados con el título de* magister noster *los dominicos J. de Fenario, P. Crockaert, E. de Charonnelle, G. Pepin, V. Liévin, G. Petit, y Pedro de Nimega*"[74]. Ente todos ellos destacaba por supuesto el bruselense P. Crockaert. Había introducido éste en Saint-Jacques desde 1509 la novedad de ceñir directamente sus enseñanzas de teología a la *Suma Teológica* de Santo Tomás. No se atenía a comentar los *Cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Ello era toda una innovación para París.

Y escribí yo en 2006: "*Gran mérito de Crockaert fue ciertamente haber concedido en la enseñanza de la teología el puesto central a la Suma Teológica. ¿No fue algo extraño entonces ver que un nominalista se hacía seguidor de Santo Tomás? La sorpresa no se hace tan grande si se considera el talante con el que exponía el Bruselense la doctrina de la* Suma Teológica. *Fue este talante ciertamente lo que se le quedaría grabado a Vitoria. Fue Crockaert un entusiasta del Aquinate; pero lo fue hasta el punto de tener que renunciar a su nominalismo. Además, el maestro Crockaert no era un nominalista más. Tampoco fue un tomista más. Al mismo se le ha de catalogar simplemente como un seguidor de la doctrina común. Iba detrás de Santo Tomás como maestro común. Ahora bien, este seguimiento* [era tal] *que no le*

[73] GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.,* (Roma 1938) 173.

[74] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 246.

llevaba a tener que renunciar a cuanto de bueno y de provechoso había en el nominalismo. Por cierto, el seguimiento de Santo Tomás en la doctrina común constituirá una de las notas más decisivas y distintivas de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. El paso del nominalismo al tomismo en Crockaert no fue en modo alguno brusco. Fue en cierto modo natural. Tampoco fue sentido como brusca la medida de reemplazar las Sentencias del Lombardo por la Suma Teológica de Santo Tomás en Saint-Jacques" [75].

Ciertamente, el alumno preferido de Crockaert fue Francisco de Vitoria, al cual le encomendó ocuparse precisamente de la impresión de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás (1512) ante la dificultad de que los ejemplares editados en Italia pudieran llegar a París a causa de la guerra. Dedica Vitoria el prólogo de esta obra al bruselense. Escribe R. Hernández: "*Alaba aquí* [en el prólogo] *al santo de Aquino por su estilo, lleno de equidad y en el que nada es ocioso, y por ese orden que deleita y da claridad a las cuestiones. Elogia igualmente Francisco de Vitoria en santo Tomás dos cosas muy acordes con el renacimiento humanístico: frecuente recurso a la Sagrada Escritura y cita abundante de los filósofos moralistas antiguos, de la gentilidad griega y romana*" [76]. Así las cosas, ¿estuvo Vitoria cerca entonces en estos años parisienses de los humanistas y, en concreto, de Erasmo?

El P. Villoslada escribió: "*Francisco de Vitoria, como reformador que fue de la Teología, -ideal que Erasmo persiguió toda su vida-, no podía menos de tener muchos puntos de contacto con el humanista holandés. No cabe duda que en cuestiones de método, de crítica, de simplificación del andamiaje escolástico, de tendencia a lo positivo, el catedrático de Salamanca pudo aprender no poco del erudito roterodamense, como también de otros renacentistas a quienes conoció personalmente o por los escritos; pero nunca fue lo que se dice un erasmista, ni podía serlo, dada la estructuración sólidamente tomista de su cerebro conforme a un sistema de ideas firmes y definidas*"[77]. Ciertamente en 1527 arremetió Erasmo en contra de un tal Vitoria que se encontraba por entonces en la Universidad de París; pero se equivocó. El mismo no era ciertamente fray Francisco, sino su hermano Diego[78]. El P. Villoslada se permite reproducir este fragmento de la carta del humanista Luis Vives dirigida al propio Erasmo para explicar las cosas: "*Francisco*

[75] JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción.* (Madrid 2006) 50.

[76] HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 38.

[77] GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.,* (Roma 1938) 350.

[78] Cf. HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 45.

de Vitoria, dominicano, teólogo parisiense, es hombre de máxima reputación y esperanza de los suyos, el cual más de una vez defendió tu causa en París en numerosas juntas de teólogos. En el ejercicio de las necedades escolásticas es peritísimo, cultivó las buenas letras con éxito desde niño. Te admira y te adora, pero así como es de ingenio agudísimo, es también de natural calmoso y un tanto remiso"[79].

Una vez formado filosófica y teológicamente regresó Vitoria a España en 1523. El significado de este retorno lo expresó magníficamente F. Ehrle: "*La educación de Vitoria fue el último esclarecido mérito que se asignó esta Escuela de su Orden* [Saint-Jacques], *tan nombrada en la historia de la antigua Escolástica, antes de ver palidecer su brillo junto con el de la Universidad de París, en las tormentas de la Reforma; entonces huyó con Francisco la primacía de la ciencia teológica atravesando los Pirineos a la fiel creyente España*"[80]. Innegable es que había por entonces paz a este lado de los Pirineos. Asimismo, es verdad también que contaba España ya con tres prometedores centros teológicos: San Esteban de Salamanca, San Gregorio de Valladolid y la Universidad de Alcalá[81]. Los superiores destinaron a fray Francisco a Valladolid. Magnífica era la tarea a él encomendada, la formación de futuros profesores para las universidades. Gozaba el mismo de total libertad y de alumnos competentes. De todas formas, presentaba una carencia en este magnifico centro. Él era sólo para dominicos y tenían lugar las lecciones a puerta cerrada.

Si Vitoria llegó a ser el restaurador que precisaba la teología de entonces fue ello debido en parte a quedar instalado en la Universidad de Salamanca y a haber regido allí la cátedra de Prima donde tenía la obligación de impartir la teología común. Asimismo, pudo convertirse en tal por haber podido exponer sus comentarios desde la Suma Teológica del Aquinate. ¿Cómo exponía Vitoria sus lecturas? Introdujo él la práctica del dictado, consistente en exponer (leer) de modo pausado y sin prisas de forma que los oyentes pudieran tomar anotación de lo que el catedrático iba diciendo. En modo alguno ha de pensarse que llevaba con sigo el profesor al aula escrito alguno. Esto estaba terminantemente prohibido. De todas formas, era muy probable como se ha dicho que había redactado el maestro antes de su lección, probablemente la noche de antes, la materia que al día siguiente tenía que impartir. Debido al dictado se conserva hoy Cuanto Vitoria (y resto de salmantinos del siglo XVI) expuso en clase. Tales son los manuscritos de los alumnos; pero

[79] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 346.

[80] Ehrle, F. (March, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 157.

[81] Cf. Jericó Bermejo, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción.* (Madrid 2006) 59-74.

hay ocasiones en las que se conserva ese mismo escrito que el profesor tenía cuidado de redactar antes de la impartición de la lectura. No se limitaba el trabajo del estudiante a oír y a copiar lo comentado por el profesor. Solía él volver a elaborar después sus propios apuntes. incluso lo que el maestro le había dicho privadamente, así como lo que él no había captado y había sido anotado por otro alumno o varios alumnos.

En los veinte años que los que Francisco de Vitoria tuvo la fortuna de ser el catedrático de Prima dedicó el tiempo entero a sus alumnos, sobre todo a elaborar cuidadosamente sus lecturas ordinarias, llamadas por algunos *prelecciones* y sus las lecturas extraordinarias o repasos también conocidas como *relecciones*. Adquirió Vitoria renombre mundial ciertamente por sus *relecciones*. El profesor de Prima estaba obligado a impartir un repaso solemne al final de curso; más o menos al llegar la primavera. Al mismo le correspondía elegir la materia de una especie de conferencia donde se expusiera un tema de actualidad que había sido ya ordinariamente impartido en el aula. De todas formas, no dio él ninguna de estas *relecciones* a la imprenta. De todas formas, ellas aparecieron once años después de su muerte en una imprenta en Lyón. Fueron quince las *relecciones* que impartió Vitoria; pero se ha perdido el texto de dos de ellas, de la primera (1527) y de la última (1543). R. García Villoslada califica a fray Francisco así: "*Más que autor de escritos teológicos, Vitoria fue profesor insuperable y maestro de teólogos.* […] *Como profesor, Vitoria no tenía rival.* […] *Admirador de Cayetano, sonríe irónicamente ente sus nebolosos metafisiqueos. Vitoria no fue un gran teólogo especulativo. Más que las cuestiones metafísicas, le atraían las morales y jurídicas*" [82].

De lo que no hay duda alguna es de que Francisco de Vitoria llegó a su cátedra de Prima excelentemente preparado. En París había conocido de cerca el nominalismo con su desviación denominada conciliarismo. Y se habla así en este momento debido a que sus profesores nominalistas se inclinaban por esta teoría, incluido el bruselense Crockaert. Verdad es que siempre tenía presente el burgalés que la teología debía hacerse desde la Sagrada Escritura. Amaba el pasado y se interesaba sobre todo los problemas relativos a los santos padres, a los concilios y a las decisiones de los papas. Su lenguaje era sencillamente noble, claro y preciso. Bien es cierto que él lo utilizaba ante todo en orden a lograr una expresión asequible y nítida, lejos de las exageraciones de un purista. En muchos aspectos se hallaba cerca de los humanistas y gramáticos; pero no le complacía su arrogancia y su mofa de éstos hacia la teología decadente que por entonces se prodigaba. Era crítico también de

[82] García Villoslada, R., *Vitoria, F. de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2776-277b.

concretas afirmaciones de los humanistas que, apresuradamente, consideraban ellos definitivas.

Cae fuera de toda duda asimismo que la teología que impartía Vitoria era convincente y, además, atraía su exposición a los oyentes, hasta el punto de que quienes le escuchaban querían enseñar lo que él decía e impartirlo como él lo mostraba. Así, espontáneamente se fue formando un grupo compacto de personas preparadas y de talento que acompañaron y prosiguieron la obra que el catedrático de Prima iniciara en Salamanca en 1526. Alrededor de Vitoria se formó en una palabra poco a poco la Escuela de Salamanca del siglo XVI, ¿Qué notas distinguían a aquellos salmantinos del siglo XVI? No es quizás lo más importante en ellos; pero debe reconocerse que a todos les distingue el hacer uso del dictado en sus exposiciones, tanto en las lecciones ordinarias como en las extraordinarias. La importancia de este método salta a la vista debido a que, gracias a que los alumnos no eran meros oyentes y permanecían activos, se esforzaban por captar y exponer lo que ellos habían oído. Más todavía, se esforzaban luego incluso por redactarlo mejor.

Conocía Vitoria la imprenta, no en vano había estado al frente por encargo de Crockaert de la impresión en París (1512) de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. ¿Por qué no la utilizó en orden a propagar sus exposiciones teológicas? Y la primera respuesta que puede darse al respecto es que, pese a ser siempre acertada y rigurosa la enseñanza del catedrático de Prima, pensaba él que cuanto decía no estaba todavía acabado y perfeccionado, tal como para merecer ser enviado desde la imprenta al mundo entero. Y las cosas eran así debido a que cuanto exponía podía ser completado aún y mejorado con el paso del tiempo. Además, sus conclusiones no podían ser en modo alguno absolutas y definitivas en cuanto, muy posiblemente, no trabajaba él con todos los medios a su disposición. Se vivía por entonces en tiempos de profundos cambios. Todo ello lo tenía en cuenta el que fuera estudiante en París.

En el fondo, se ha de reconocer que Vitoria tenía un gran respeto al público. Al mismo le debía llegar lo definitivo. Por otra parte, era un hecho que causaba muy mala impresión eso de tener que corregir lo anteriormente escrito y publicado por la imprenta. A este respecto llama la atención este juicio dado por él ante sus alumnos y que publicó V. Beltrán de Heredia: "*Quien se atreve a censurar en otros la temeridad de acudir al aula con una lectura superficial del texto, que luego sin digerirlo pasan al cartapacio y hasta se aventuran a mandarlo a la imprenta como fruto de sus especulaciones, sin haberlo primero troquelado en su mente –sicut moderni* [los nominalistas]*, qui omnia transferunt ex libris in libros– , no iba a incurrir en el mismo pecado*"[83].

[83] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria.* (Barcelona-Madrid 1939) 62

Tres veces expuso por ejemplo Vitoria la cuestión primera de la *Secunda Secundae* en Salamanca: 1526, 1534 y 1542. En ninguna de las tres realizó la misma exposición. Señala Beltrán e Heredia: "*Encanecido en la profesión estaba él* [Vitoria] *en 1539, pues llevaba 26 años de enseñanza, y enfermo y todo, al comenzar por cuarta vez la Suma, anuncia a los alumnos que se prepararen para tomar sus notas y no crean que les basta utilizar las que otros compañeros habían tomado en ciclos anteriores, como si él hubiera de repetir ahora la misma cantinela, cosa que ni su carácter ni su profesión lo consentían*. Al contrario [*dice*] he de explicar con nuevo estilo y nueva diligencia en cuanto lo permitan sus fuerzas, cual si comenzase ahora por vez primera mis lecciones"[84]. Sobre el dictado escribe el P. Villoslada: "*La utilidad de esta práctica se puede discutir, pero la verdad es que, gracias a ello, gozamos hoy de las lecturas de Vitoria, en los apuntes de algunos discípulos*"[85].

Hay que decir en este momento que Vitoria inició, quizás sin tener intención de hacerlo, algo único y grandioso de verdad. Tanto antes como después de la imprenta ocurre prácticamente lo mismo. Se conserva el manuscrito del maestro, del cual se hacían numerosas copias. Ahora bien, con la invención de la imprenta se está en condiciones no sólo de hacer casi infinitas copias, sino sobre todo de lograr que todas sean exactamente las mismas. Una vez entregado el manuscrito al editor aparecen iguales todas las copias. A lo sumo varían las copias respecto al manuscrito por errores o gazapos del editor. Esto no sucedía con los manuscritos. Hay un manuscrito del autor o la lectura oral del autor y, sobre el mismo, puede haber muchas copias y distintas.

Los manuscritos de los salmantinos a partir de Vitoria, ¿qué son? Ni más ni menos son resultado de lo que ha dicho el correspondiente profesor en clase; pero no ofrecen todos ellos lo mismo respecto a lo escuchado la clase. Existen variantes. Ha tomado uno más o menos. A veces, lo tomado en clase ha sido ulteriormente trabajado. Más todavía, pueden existir dos textos ya diferentes salmantinos en cada exposición. Es una, la que el profesor ha confeccionado para sí; pero como él no lleva ese manuscrito a la lección resulta que no es idéntico al anterior. Para quien se dedica hoy al estudio de la teología o de la historia se impone la necesidad de que, antes de utilizar estos manuscritos salmantinos como fuentes seguras, proceda a una labor crítica. A pesar de todo, nunca abrigo yo duda alguna de que los manuscritos salmantinos son muy fieles. Si ellos se han conservado, es debido a que se sabía ya que ellos eran de categoría.

Lo más grande y sorprendente de todas formas en estos manuscritos es que, como el mismo profesor vuelve a la misma materia después de pasados ocho

[84] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem*, 62-63.

[85] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, F. de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 277a.

cursos, puede apreciarse que, por la comparación de los manuscritos de un año y de otro, existe un desarrollo o evolución en la materia explicada. Por supuesto, cuanto más se alarga la lista de años del mismo profesor impartiendo la misma materia, se cuenta con más posibilidades de apreciar la evolución del discurso. Ha de tenerse muy presente que esto es prácticamente algo único de verdad. Como se ha dicho, no marcha el profesor a clase a pronunciar su última y definitiva palabra. Va únicamente a manifestar lo que va a decir él en el momento presente. En este sentido puede ser estudiado el propio profesor, incluso la propia Escuela de Salamanca, en su génesis, en su desarrollo y en su conclusión.. Por otra parte, me permito decir en este momento que no es fácil tener en las manos los manuscritos salmantinos del siglo XVI, debido principalmente a que están ellos esparcidos por archivos y bibliotecas de España y del extranjero. Además, no abundan los catálogos y, si existen, ellos no son seguros. Al ser para uso privado de alumnos y de profesores sucede que se hallan ellos en una grafía especial, con abreviaturas particulares. Hay manuscritos en muy mal estado de conservación, con agujeros, borrones e incluso con papeles medio transparentes colocados para su conservación que impiden casi cualquier lectura.

Tanto fray Francisco como sus seguidores salmantinos se decantaron, como se ha dicho ya, por utilizar un lenguaje claro, sencillo y digno. Dice el P. Villoslada: "*Desterró* [Vitoria] *el barbarismo de los viejos escolásticos, en la forma y en el fondo, buscando una exposición sencilla, con claridad y método, con sobriedad casi elegante, y eliminando las sutilezas dialécticas, las cuestiones inútiles y absurdas, las disputas* de lana caprina*, para estudiar en cambio los grandes problemas y las cuestiones de candente actualidad*"[86]. Ciertamente, de mayor relieve es aquí lo que añade el mismo historiador: "*En vez de sacar su doctrina y sus citas de compendios, sumas, florilegios y de autores de segunda mano, o, como decía Erasmo,* ex qualibuscumque lacunis*, acudió* [Vitoria] *a las fuentes*, ex ipsis fontibus*: de la Sagrada Escritura, los concilios, los Santos Padres, los documentos pontificios, lo cual daba autenticidad y seguridad a su doctrina*"[87]. Pero alcanzar una tercera realidad precisaba Vitoria para poder realizar su programa de renovación de la teología. Necesitaba contar con un libro de texto adecuado para sus lecturas. Por supuesto, a Vitoria no le complacían los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Eran ellos demasiado antiguos, del siglo XII. No había necesidad de remontarse hasta tan atrás. Era claro que la teología había comenzado su decadencia tras la muerte de los dos grandes maestros del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, fallecidos ambos en 1274. Desde ahí se debía comenzar a trabajar

[86] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem ,* 277a.
[87] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem ,* 277a.

Concretamente, las cuestiones que son objeto de este estudio: primado, infalibilidad tanto del Papa con el concilio general y sin el concilio general, y la Iglesia, apenas aparecen en las obras de estos dos grandes autores medievales. De todas formas, dejaron ellos para la posteridad unos concretos rudimentos básicos que fueron orillados desgraciadamente por aquellos teólogos decadentes que después de la muerte (1274) de Santo Tomás y de San Buenaventura. En principio podía ser elegido tanto un texto de dominico o un texto del italiano. Había que optar por el de uno o por el de otro.

b) Suma Teológica

El libro de texto elegido al fin por Francisco de Vitoria y sobre el que quiso exponer él (y tras él los salmantinos del siglo XVI) los comentarios teológicos fue la Suma Teológica de Santo Tomás, el cual ya había expuesto así la teología en Saint-Jacques de París y en San Gregorio de Valladolid. Ahora bien, ¿sobre qué obra concreta realizó el burgalés cuando era estudiante en París y tenía que realizar sus comentarios antes de obtener sus títulos? Como todo estudiante debía mostrar él sus conocimientos por comentarios a las *Sentencias de Pedro Lombardo*.

Precisamente, el Doctor Angélico compuso un día una especie de libro de texto desde sus exposiciones en clase. Al mismo se le dio este título: *Scriptum super libros sententiarum*. Así dijo J. A. Weisheipl: "*Exactamente hablando no es* [el Scriptum] un comentario a las *Sentencias de Pedro Lombardo, sino más bien escritos* (scripta) *o elaboraciones del texto, bajo la forma de cuestiones y discusiones sobre temas que surgían a propósito del texto. Ordinariamente, en la Edad Media las* Sentencias *de Pedro Lombardo en cuatro libros fueron el texto oficial que los bachilleres en teología enseñaron de uno a cuatro años antes de graduarse como maestros. Según Guillermo de Tocco, Tomás compuso su* Scriptum *cuando era* bacccalaureus Sententiarum *(1552-1556).* […] *Según Tolomeo de Lucca, Tomás escribió una segunda versión del libro I mientras enseñaba en Roma (1266-1268), pero abandonó el proyecto cuando concibió la idea de una* Summa theologiae. […] *Se admite generalmente hoy en día que la secunda versión del libro I se ha perdido*"[88].

Desde la cita anterior se tiene constancia de que esa obra basada en las Sentencias no le satisfacía intentando luego corregir lo expuesto; es decir, llevar a cabo una segunda redacción; pero determinó un día no continuar esta tarea. ¿Qué había sucedido? Y así lo sugiere Weisheipl: "*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*

[88] WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina.* (Pamplona 1994) 412-413.

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 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.* […] *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*" [89].

A la manera que hiciera Crockaert en la Universidad de París entes de su muerte (1514)[90] gracias a su cátedra existente en Saint-Jacques, introdujo un día Francisco de Vitoria la Suma Teológica en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. Era fray Francisco del parecer que lo mismo daba exponer la doctrina común, que era la que se debía explicar en su cátedra, por Lombardo que por Santo Tomás; es decir, por las Sentencias que por la Suma, si bien se inclinaba él por atenerse a ésta por ser ella más actual y disponer mejor las materias. Ahora bien, ¿es esto verdad del todo? ¿Se contiene de veras lo mismo en la una y en la otra? Cualquiera que tenga en sus manos ahora un volumen de la *Secunda Secundae* advertirá en la primera cuestión este detalle concreto, que la materia del artículo décimo, que habla de si le corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe, se halla solamente en la Suma. No hay rastro de que ella se encuentre en las Sentencias de Lombardo ni en el *Scriptum* de Santo Tomás. Repito. Esto lo puede advertir cualquiera leyendo sin más lo que colocan los editores tras la enunciación de los artículos. El décimo nada menciona de las Sentencias.

Así las cosas y para el caso en concreto que aquí se va a exponer, constituye un deber anotar que fue de veras providencial para el desarrollo de la teología del siglo XVI que Francisco de Vitoria hubiera elegido la Suma de Santo Tomás como libro de texto para la impartición de sus clases (y para la de los salmantinos que le siguieron luego). Siempre habrá que agradecerle al Aquinate el detalle de haber legado ese breve y conciso artículo décimo a la posteridad. ¿No se exagera aquí de todas formas la importancia del mismo? Puede uno equivocarse, es verdad; pero me arriesgo a decir yo ahora que este artículo décimo fue el tema que concitó la atención de lo salmantinos todos del siglo XVI. Pusieron en él todos sus mayores y mayores esfuerzos. Ante

[89] WEISHEIPL, J. A., *Ibidem,* 256-258.

[90] Sobre la muerte de Crockaert, cf. TENGE WOLF, V., *Crockaert, Petrus*: Lexikon für theologie und Kirche 2 (Feriburg im Breisgau 1904) 1349.

el tratamiento del mismo no se precipitaron. Dispusieron de todo el tiempo que hiciera falta. Lo decisivo era exponerlo adecuadamente.

De veras, en 1526 compuso Francisco de Vitoria por vez primera este artículo décimo. Tal y como consta en el Ott. lat. 1.015a, lo despachó él en unas pocos sustanciosos folios[91], exactamente en los que van desde el 6r hasta el 8v, seis páginas escasas en total. Cuando 58 años más tarde uno de los sucesores de Vitoria en la cátedra de Prima, Domingo de Soto, da a la imprenta en Salamanca (1584) sus comentarios a las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* coloca no uno, sino dos comentarios a este artículo décimo de la cuestión primera. Uno es breve. Es el otro más largo. Ahora bien, tanto el uno como el otro eran excesivamente largos. La edición de Báñez fue cuidadísima. Abundan las abreviaturas. La letra es muy apretada. La superficie es en folio, en sentido estricto de que se extiende el doble que un cuarto. Su numeración sigue a las columnas. ¿Cuántos folios comprende ese comentario breve y cuántos alcanza el largo? Tales son las cifras escuetas. Abarca el primero 71 columnas. El segundo comprende 210. En resumidas cuentas, todo el comentario ocupa las columnas que van desde el número 97 hasta el 385.

Antes de empezar la exposición del comentario segundo, el largo, dejó escrito Domingo Báñez: "*Este artículo décimo goza de gran solemnidad entre los doctores escolásticos de nuestro tiempo. Y se detienen en su explicación más que en exceso durante las lecciones cotidianas de clase. Por este motivo me pareció a mí tras haber logrado comprender en parte por mi diligencia y en parte por la de otros todo lo que puede pertenecer a la materia de este artículo, dar salida a dos comentarios, acomodados ciertamente los primeros por su brevedad de compendio a las lecciones de escuela y de cada día, mientras son los segundos más abundantes y están dedicados a teólogos más adelantados. Resultará así que los teólogos novicios serán puestos al corriente más fácilmente y, ya adelantados, tendrán a disposición muchas cosas que se encuentran disputadas y escritas con mayor abundancia sobre la autoridad del Sumo Pontífice por los doctores modernos y más antiguos*"[92].

[91] Se usa aquí el nombre de folio en sentido propio de hoja de un manuscrito aunque el mismo sea pequeña su superficie. De hecho, es la de este manuscrito la propia de un cuaderno; es decir, no es propiamente la de un folio, sino la de un cuarto.

[92] "Articulus hic decimus sollemnissimus est inter scholasticos Doctores nostri temporis, atque in eius explicatione plus nimio in scholasticis quotidianisque lectionibus inmorantur. Quamobrem visum est mihi assequuto omnia, partim mea, partim aliorum diligentia, quae ad materiam huius articuli pertinere possunt, duplici commentaria edere, priora quidem ad scholasticas quotidianasque lectiones compendiosa brevitate accommodata, posteriora vero copiosiora et Theologis provectioribus dicata. Ita fiet, ut novitii Theologi facilius erudiantur, et iam provecti in promptu habeant plurima, quae de auctoritate Summi Pontificis a modernis et antiquiribus Doctoribus fusius disputata et scripta reperiuntur". BÁÑEZ, D. DE, *De Fide, Spe et Charitate scholastica commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris.* (Salmanticae 1584) 103b.

Ante lo dicho queda claro de inmediato a la vista desde eso que expuso Santo Tomás en pocas líneas en la segunda mitad del siglo XIII que se extendieron con amplitud los salmantinos en ocasiones, que es lo que ocurre en lo indicado aquí relativo al artículo décimo, mientras en otras ocasiones se limitaron ellos a hacer ver que el artículo que se debería comentar no merecía la pena comentarlo ya que las cosas estaban por entonces en igual estado que cuando lo había escrito el Aquinate. Todo esto manifiesta por sí sólo sin más cómo no eran los salmantinos simples repetidores de lo dicho por Santo Tomás en la Edad Media. Jamás pretendieron decir ellos que debía exponerse en todo momento todo lo transmitido por el Doctor Angélico.

Se aplicaron Francisco de Vitoria y sus seguidores a realizar sus exposiciones desde Santo Tomás; pero no actuaron ellos como los que se limitaran a conservarlas hasta el punto de que ellas no fueran alteradas en nada, observando íntegramente todo lo transmitido sin cambiar ni tachar siquiera una coma. Se propusieron también desarrollar al Aquinate; es decir, para a ocupar su lugar en el siglo XVI, afrontando los problemas y necesidades de la teología como lo habría hecho el Angélico si hubiera vivido en sus mismos tiempos. No se habría ocupado él de determinados temas ciertamente de los que se ocupó en el siglo XIII, ocupándose en cambio de los que eran candentes e importantes en la Edad Media. Ciertamente, tal era el tema del artículo décimo; es decir, el de si le correspondía al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe.

La Suma Teológica de Santo Tomás quedó partida en libros. Uno de ellos es precisamente la *Secunda Secundae*. Cada libro queda dividido a su vez en cuestiones. Cada cuestión queda por su parte separada en artículos. Así las cosas, hay que decir entonces aquí que este artículo décimo cae dentro de la cuestión primera, la cual se ocupa de una realidad concreta, la de la fe en sí misma. Las 16 primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* tratan sobre la fe. ¿Qué orden, se pregunta ahora, sigue el Aquinate en su exposición? Y habrá que decir que, tras enunciar una pregunta concreta en el artículo décimo, la de si corresponde al Papa la ordenación del símbolo, siguen a continuación los argumento en contra; es decir, los que llevan a extraer como conclusión que no le corresponde a él tal operación. Conveniente es decir aquí que los argumentos aparecen dispuestos siempre en un orden descendente en cuanto a la fuerza probatoria. Así, el más fuerte aparece colocado en primer lugar dando al último el que menos tiene. Da la casualidad además que se colocan como primeros los que arrancan desde la Sagrada Escritura y desde los Santos Padres. Una vez cumplido esto esto, se da paso el argumento denominado *Sed contra*; es decir, al que se opone a todos los argumentos esgrimidos a favor de oponerse a que el Papa y el mismo queda tomado por lo general

desde la Sagrada Escritura y desde los Santos Padres. Así las cosas, se pasa a imponer la solución con la correspondiente explicación del propio Santo Tomás. Afirma éste que se ha de contestar que sí a la enunciación. A esta parte se le cual denomina cuerpo del artículo. Termina la exposición resolviendo los argumentos esgrimidos al principio en contra de la pregunta enunciada en el artículo. Me permito exponer ahora en cursiva la argumentación de Santo Tomás de por qué, efectivamente le corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe.

Respondeo dicendum quod […] *nova editio sumboli necesaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus. Et Dominus Petro dicit, quem summum pontificem constituit:* Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. *Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud I. Cor. I, 10:* Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; *quod servari non potest, nisi quaestio exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praeest; ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generale, et alia hujusmodi.*

Se ha indicado ya que son precisamente cuatro los temas sobre los que va versar el presente estudio. Es el primero el del primado del Sumo Pontífice. Es el segundo el de la infalibilidad del concilio general. Es el tercero el de la infalibilidad del Papa y es el cuarto el de la realidad de la Iglesia. La decadencia progresiva a la que se vio precipitada la ciencia teológica a lo largo de los siglos XIV y XV se debió sobre todo a la exageración del conciliarismo; es decir, a atacar como se debía esa teoría de que el concilio general solo lo es todo en la Iglesia, llevando ello a la conclusión decir que la suprema autoridad no estaba en el Papa sin el concilio general, que el Papa no era infalible sin el concilio general y que era del todo equiparado en todos los aspectos el concilio general a la Iglesia toda.

Ante este conciliarismo así entendido era preciso que los teólogos proyectaran la luz y sacaran de la oscuridad entonces la verdad. Debía decirse con claridad que el concilio general era infalible en fe y costumbres, con la consecuencia inmediata de que lo era si estaba en armonía con el Papa. A continuación, debía decirse también con claridad que la suprema autoridad estaba ciertamente en el concilio general; pero ello era así éste se encontraba en armonía con el Sumo Pontífice. Asimismo, debía quedar claro que, sin

reunir el concilio general, podía el Papa estar en posesión de la autoridad suprema, definir sin error la fe. Finalmente, convenía así las cosas decir que los cristianos no tenían que recurrir siempre al concilio general para saber qué era de fe y qué no era de fe, ya que la Iglesia toda no podía equivocarse toda cuando creía la fe; es decir, que era un imposible admitir la circunstancia de que creyeran todos los bautizados como de fe lo que no era de fe y viceversa. Por supuesto, este cuerpo del artículo décimo contenedor de la respuesta de Santo Tomás, habla de la suprema autoridad de la Iglesia, la cual es el Papa. Menciona el mismo expresamente al concilio general, si bien habla exactamente de sínodo, indicando que lo debe reunir el Papa. Y habla también de la Iglesia de forma que ella no debe equivocarse en la fe.

¿Qué quiso decir en concreto Santo Tomás de Aquino con eso de ordenación nueva del símbolo de la fe? ¿En qué consiste a fin de cuentas esta operación? Ello equivale al hecho de redactar un artículo de fe; es decir, a obligar (tal es el sentido de ordenar) a todos los que han alcanzado ya la edad de la discreción, 14 años, a saber una determinada verdad revelada de fe y presente en la Sagrada Escritura, debido a que han de creerla expresamente por imponerla la Iglesia y haberla garantizado ella que es verdad. Ciertamente, el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, debe ser entendido desde lo dicho por el Aquinate en los nueve artículos anteriores y ha de ser el completado asimismo con lo que el mismo autor señala en el artículo tercero de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae*. Así las cosas, merece la pena situar la afirmación de Santo Tomás sobre el artículo décimo en su verdadero y exacto contexto.

Cuando leí yo por primera vez la exposición del Doctor Angélico de esta cuestión primera de la *Secunda Secundae*, tuve la impresión primera de que no había estado acertado tan admirable maestro. Es que me parecía que habría sido mejor iniciar el tratamiento de esta parte de la Suma por la cuestión segunda, la cual trata sobre el acto de fe y que, tras haber calificado en el artículo primero a la fe como un creer en el que se asiente, pasar a exponer lo que pregunta el artículo segundo; es decir, si queda distinguido adecuadamente el acto de fe por eso que es *credere Deo, credere Deum et credere in Deum*. Pero es un hecho que la exposición sobre la fe la comenzó Santo Tomás con una cuestión previa (cf. II-II, q. 1, a. 1), debido a que, considerado el objeto formal de la fe, ello no es otra cosa que la verdad primera, ya que sólo se asiente por la fe sobrenatural debido a que algo ha sido revelado por Dios, siendo esto así por no colocarse entre lo revelado a Dios a solas, sino también muchas otras realidades que, pese a no caer ellas de suyo bajo el asentimiento de la fe, quedan relacionadas con Dios en cuanto se ve ayudado el hombre a tender al disfrute eterno. Por eso, antes de hablar concretamente

de Dios ha de ser considerado él de una manera más amplia todavía, como la verdad primera. De hecho, nada cae bajo la fe si no es en orden a Dios[93].

¿Qué se esconde tras expresión de verdad primera? ¿Por qué se ha de decir mejor que es ella es objeto de la fe en vez de afirmar que es Dios? Ello se debe a que, por una parte, el acto de fe consta tanto de Dios como de cosas reveladas por Dios. Es entonces este dato sin más el que conduce a reconocer de inmediato que el acto formal de la fe no es uno solo; es decir, aceptar a Dios, ya que se extiende el mismo a más realidades. Por supuesto, hay que creer a Dios y han de creer más cosas. Ahora bien, si por una casualidad fuera Dios solo el objeto formal de la fe, no podría decirse entonces ya que basta con creer en Dios, que habría que creer entonces una proposición sola de fe, la de Dios. Y esta afirmación se realiza así aquí, debido a que Dios, que es en sí una realidad simple, no puede ser abarcado por el hombre desde un acto simple de fe.

El conocimiento de los hombres tiene lugar en todo momento por separación y división. Han de conocer y creer éstos necesariamente por partes, una tras otra. Son ellos incapaces de captar lo que es simple en sí. En estas circunstancias, al ser Dios absolutamente simple, ha de presentarse ante él por partes si quiere que le conozca el hombre tal cual es, (cf. II-II, q. 1, a. 2)[94]. Fe es creer la revelación de Dios, creer esas partes en la cuales Dios se presenta al hombre. Resulta claro entonces que la fe tiene que constar de partes diversas, de enunciados, de sentencias. Se me ha de permitir en este contexto llamar ahora la atención sobre algo que suele ser frecuente decir, cual es que se ha de creer únicamente en Dios y desde Dios. Se han de creer también

[93] Cf. "Utrum veritas fidei sit veritas prima. […] Dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet, id quod materialiter conoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio fidei […] Sic igitur in fide si consideremus formalem objectum fidei, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem". II-II, q. 1, a.1c.

[94] Cf. "Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. […] Dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani ingellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat […]. Et ideo ea quae scundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem: sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res iñsa de qua fidees habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo uturmque vere opinatum fuir apud antiquos, et secundum aliquid utrumqje est verum". II-II, q. 1, a. 2c.

cosas. Y esto es lo que remarco yo ahora, tales cosas no son Dios; pero han de ser aceptadas ellas precisamente tanto por decirlas Dios. Es preciso algo más. No se está hoy en las mismas circunstancias en lasa que se halaron los Apóstoles que vieron a Dios (cf.1 Jn 4,12-15). Se conoce hoy que Dios ha hablado efectivamente gracias a la mediación de la Iglesia.

El objeto formal de fe aparece en la oscuridad. Por supuesto, tal oscuridad necesaria no lleva consigo tener que decir necesariamente que sea todo oscuro en ella hasta el punto de que, de lo creído, no se vea absolutamente nada. Algo es y se le llama oscuro aunque no lo sea del todo. En el lenguaje ordinario se dice que existen realidades que son en realidad más o menos oscuras. En una palabra, hay que admitir que la oscuridad admite grados. A partir de esta constatación es cuando puede admitirse con facilidad que lo oscuro de la fe que es preciso creer no elimina de suyo en modo alguno la existencia de alguna clase claridad y pueda haber cierta visión en el objeto de fe. Santo Tomás quiere decir al parecer que jamás se cree algo, lo cual está absolutamente oscuro. Hay en la fe verdades difíciles y más difíciles.

Siempre encuentra el entendimiento algo de luz. Nadie puede creer ciertamente si no se le propone o se le muestra a la vista el objeto que ha de ser creído. Se parece ésta a la opinión; pero no se iguala la una a la otra. Recibe el nombre de opinión lo que se cree con duda y miedo. Se habla en cambio de la fe cuando allí no existe lo uno ni lo otro. Por supuesto, de lo absolutamente oscuro no hay fe ni hay opinión (cf. II-II, q. 1, a. 4)[95]. ¿Qué consecuencias entraña entonces lo aquí mencionado respecto a la fe que ha de tenerse para con la Iglesia? Lisa y llanamente, entraña que hay que tener siempre en cuenta que no es la Iglesia una realidad evidente o absolutamente clara. A pesar de todo tampoco es algo absolutamente oscuro. No es ella en una realidad del todo invisible.

Desde el momento en el que la realidad de la Iglesia no es absolutamente clara, ¿debe decirse como consecuencia que no puede ser sabida la Iglesia (con absoluta certidumbre por supuesto)? En el párrafo anterior ha quedado expuesto que nunca ha de quedar confundida la fe con la opinión, así como que hay siempre en la fe algo visto a pesar de quedar ello en la oscuridad. Ahora bien, esto lleva a tener que aceptar que lo que uno ve puede verlo otro también. Lo existente en la fe puede ser visto o sabido, esto es lo decisivo, a pesar de su dificultad u oscuridad. ¿Es necesario ver entonces para creer,

[95] Cf. "Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. […] Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem fidei dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum". II-II, q. 1, a. 4c.

saber para que el acto pueda ser responsabilidad del hombre, realizado desde el conocimiento, desde la voluntad y desde la libertad? Santo Tomás señala a este respecto que hay necesidad de que uno vea para poder creer. No es entonces absolutamente necesario que uno vea, sepa y crea.

Ciertamente, puede haber quien esté en la posesión de estos tres requisitos: ver, creer y saber; pero debe admitirse también que es posible que haya uno que crea sin saber, sin tener ciencia de lo que cree (cf. II-II, q. 1, a. 5)[96]. Aplicado esto a la Iglesia se dirá aquí que no se ha de decir que es preciso absolutamente tener un saber, una demostración de la Iglesia, para poder creer en ella. Puede ser vista la Iglesia; pero no constituye una necesidad para ser creída el que sea sabida previamente.

Muchas son por supuesto las realidades objeto material de la fe, cosas en definitiva que han de creerse. Todas ellas dan de veras por supuesto lugar a enunciados o sentencias. Nada extrañará así las cosas que exista multitud de enunciados. Muchos son en verdad los existentes sobre Dios mismo. También son muchos los que son sobre esas realidades que Dios quiso un día revelar. ¿Podrían quedar reducidos todos esos enunciados a unos pocos principales? Cuando se utiliza aquí este adjetivo de principales se está haciendo referencia concreta de hecho ante todo a enunciados que son en realidad verdaderos principios. Y a estos principios se les da el nombre propiamente de artículos de fe. ¿Es un artículo un principio propio de la fe?

Así se denomina, con el nombre de artículo, la realidad que ha de ser creída, la cual presenta sin más una especial dificultad ante la vista. Todo lo que ha de creerse presenta dificultad debido a que ha de acompañar siempre la oscuridad al acto de fe. Difíciles son en este sentido las proposiciones todas de fe. Ahora bien, quedan destacadas entre ellas algunas por su dificultad especial, por ser en un determinado aspecto más oscuras incluso que las demás. A éstas es precisamente a las que se les denomina artículos de fe. Así las cosas, no basta exigir que la verdad sea difícil u oscura para poder denominarla artículo. Sólo las que son más difíciles, las que entrañan en sí mismas una dificultad mayor, merecen este nombre.

A mí me complace colocar este ejemplo. De estas tres verdades concretas de Cristo padeció, Cristo murió y Cristo resucitó, ¿cuál de ellas merece el calificativo de principio o de artículo de fe? Ello le corresponde a la verdad de la muerte. La verdad del padecimiento no le corresponde este nombre, ya que quien padece no siempre muere. Tampoco le corresponde a la sepultura ya que ella es consecuencia de la muerte. Por supuesto, el artículo se encuen-

[96] Cf. "Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita. […] Potest enim contingere ut id id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. […] Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt quae simplicite fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem". II-II, q. 1, a. 5c.

tra allí, en la muerte. De las tres que entran dentro del mismo acontecimiento es ella la más difícil de ver, de aceptar. Cuesta más acoger que Cristo murió que el haber padecido o que el haber sido sepultado. Quien acepta que Cristo murió, aceptará con cierta facilidad también que hubo de padecer y que fue sepultado. Ciertamente, aceptado el artículo se aceptan con más facilidad verdades que dependen de la principal, del artículo(cf. II-II, q. 1, a. 6)[97].

Todo cristiano ha de creer las proposiciones todas de fe reveladas por Dios. Ahora bien, él no está obligado a saberlas todas. A uno le basta con saber las verdades que son artículos de fe y creerlos. Cuando uno sabe lo que cree se dice que tiene fe expresa. Si uno sabe y cree los artículos, cree ya la fe toda revelada. No deja de creer verdad alguna de fe. Cierto es que, al saber y creer los artículos, el tal cree todo lo demás implícitamente por aceptar los artículos todos de fe. Los cristianos todos creen realmente (de modo implícito por supuesto) verdades que desconocen, aceptándolas desde la fe de modo implícito. El cristiano puede equivocarse así las cosas al señalar la fe; es decir, puede afirmar que es de fe lo que no es de fe, y viceversa. Muy posible es que su ignorancia no sea culpable. Al fin y al cabo no queda él obligado a saber eso que no es artículo de fe. Ahora bien, llegado uno a la edad de la discreción, la cual suele fijarse a los catorce años, debe saber los artículos todos. Si se equivocara en ellos, incurriría él por principio en culpa..

Fue Cristo precisamente quien reveló perfecta y plenamente a los Apóstoles estos principios propios o artículos de la fe. De ello se deduce que hubo en consecuencia un tiempo, el anterior a Cristo, en el que los creyentes no pudieron estar en posesión de conocimiento expreso de los artículos debido a que no habían sido revelados todavía. Antes de Cristo, cual era el tiempo de Adán, de Abrahán, de Isaac, de David, de los profetas, no se conocían ciertamente los artículos. Ahora bien, todos éstos catalogados aquí como los mayores, tuvieron una especie de barruntos de estos artículos. En este sentido puede decirse correctamente que poseyeron ya un cierto conocimiento también de ellos. Los que no fueron patriarcas y profetas, puede reconocerse aquí, no estuvieron totalmente a oscuras antes de Cristo; pero su conocimiento fue siempre de inferior calidad que el de los mayores que vivieron antes de Cristo. Preciso es insistir con todo que, si los menores tuvieron cierto conocimiento de tales artículos, ello se debió a creer implícitamente estos barruntos fiándose de quienes los tuvieron, de los patriarcas y profetas.

[97] Cf. "Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda. […] Et credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est enim objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. […] Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visi, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eamdem rationem sunt cognittat vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi". II-II, q. 1, a. 6c.

Una vez realizada esta exposición, pasa a señalarse aquí que, según Santo Tomás, quedó encerrada la fe entera desde el primer momento de quienes existieron antes de Cristo en dos principios muy generales. Ellos se enuncian así: "*Acceedentem ad Deum oportet credere, quia est et inquirentibus se remunerator est*" (Heb 11,6). La fe de los tiempos todos queda sintetizada por lo demás en estas dos verdades. También la de antes y la de después de Cristo. Dice por ello el Aquinate que nunca crece la fe por el transcurso del tiempo en cuanto a la sustancia; pero que crece en cuanto a la explicación. Ciertamente, esa sustancia de fe existente desde Adán hasta Cristo es la misma realmente que la que han de creer los hombres todos después de Cristo; pero con la diferencia de que esta fe, la cual es sustancialmente la misma, ha de ser creída después de Cristo expresamente. Todos los que han alcanzado los catorce años han de creer a partir de entonces expresamente; es decir, han de creer sabiendo todos los artículos de la fe (cf. II-II, q. 1, a. 7)[98]. Crear de este modo no era una necesidad antes de la venida de Cristo.

Reconozco que podía surgir ahora un impaciente que preguntara por la conexión de todo esto con los conceptos de eclesiología existentes en la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Precisamente, ha llegado ahora el momento de mencionar de modo expreso a la Iglesia, al ser precisamente en este momento cuando de ella habla Santo Tomás, al preguntarse él en concreto cuántos artículos de fe se cuentan o se enumeran en realidad. Hay por supuesto quienes dicen a este respecto el resultado de ellos es de catorce. Hay otros sin embargo que dicen que ellos son doce. Si uno sigue el modo tradicional de contar los artículos, por los Apóstoles que supuestamente los confeccionaron, se debe reconocer que ellos son doce, atribuyéndose a cada artículo a un apóstol concreto. Ahora bien, si se cuentan por lo que se cree en ellos, humanidad y divinidad, habrá que decir que son catorce: siete sobre la divinidad y siete sobre la humanidad. El Aquinate zanja esta cuestión con pocas palabras al decir que correcto es lo uno y lo otro, debido a que la autoridad de la Iglesia así los cuenta o enumera (cf. II-II, q. 1, a. 8) [99].

Y llama la atención ciertamente esta salida del Doctor Angélico. Él no pudo ser en este punto más claro y conciso señalando que este asunto depende sola y exclusivamente de la Iglesia. Nada hay en la enseñanza el Aquinate a probar esta afirmación desde la Sagrada Escritura. Una vez que ha acep-

[98] Cf. "Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint. […] Sic ergo dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articuoorum; quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite". II-II, q. 1, c. 7c.

[99] Cf. "Utrum articuli fidei convenienter enumerentur. […] Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis". II-II, q. 1, a. 8 s. c.

tado la Iglesia una y otra enumeración y nada más hay que decir entonces según al no poder equivocarse realizando una aseveración tal. Sobran así las pruebas y las objeciones. Pero, ¿están o no todos los artículos de fe en la Sagrada Escritura? Santo Tomás no quiere responder aquí. Lo hará más tarde. De momento, le interesa decir con toda seguridad, como afirmación sin necesidad de colocar prueba alguna, que si impone la Iglesia la división en doce o en catorce artículos, ella no se equivoca. Nada hay que discutir al respecto. Si se admitiera como posible la discusión aquí, significaría admitir la posibilidad de que se hubiera equivocado en su enseñanza la Iglesia, lo cual es inadmisible.

Se ha partido en esta exposición del hecho de que las realidades de fe son oscuras siempre y se ha mostrado con un ejemplo como hay unas que son más oscuras, a las cuales se les da el nombre de artículos de fe. ¿Es el hombre capaz desde sus solas fuerzas naturales, desde el uso del sentido y de la razón, decir cuáles de todas las verdades reveladas por Dios a los hombres son artículos de fe y cuáles no son? ¿Está ello al alcance de las fuerzas humanas? Por supuesto, la respuesta a esta pregunta última pasa por decir que ello no puede decidirlo con certidumbre el hombre desde la sola naturaleza.

Y se continuaría diciendo que, si las verdades de fe son más o menos oscuras, no se dispondrá desde la sola naturaleza de medio alguno para saber en concreto cuáles son las verdades que ha de retener uno como artículos de fe, debiendo acudir a un medio superior, a la Iglesia, a la cual habrá que solicitarle que muestre en concreto cuáles son esas verdades principales o principios de la fe que es preciso saber y las imponga además a todos con la obligación de saberlas. ¿Dónde muestra esto la Iglesia? Dirá a este respecto Santo Tomás que se tuvo conciencia desde el principio por parte de los creyentes de lo necesario que era reunir en una unidad la verdad de fe que había de creerse expresamente (los artículos) para que, propuesta ella a todos con mayor facilidad, nadie desfalleciera por ignorarla, añadiendo que hubiera unidad desde una colección que recibe el nombre de símbolo (cf. II-II, q. 1, a. 9)[100].

Por supuesto, Santo Tomás no señala a la Sagrada Escritura como ese lugar a donde han de acudir los cristianos para poseer conocimiento preciso y seguro de qué es lo que ha de creerse expresamente si se quiere obtener desde la fe la salvación eterna. Si pretendiera extraer uno los artículos por sí mismo, desde su solo esfuerzo, desde la Sagrada Escritura, el tal fallaría y, si esto no ocurriera, no podría él demostrar que había realizado bien su opera-

[100] Cf. "Utrum convenienter ponantur in symbolo. […] Credere autem non potest aliquid, nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a veritate deficeret. Et ab hujusmod sentntiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum". II-II, q. 1, a. 9c.

ción. Así las cosas, tendrá que existir otro lugar entonces más fácil y del todo segundo desde el que se tuviera plena constancia con claridad y facilidad de cuáles son los artículos de la fe. Y ese lugar no es otro ciertamente que el símbolo. A él han de acudir por supuesto los cristianos todos en orden a poder saber y creer expresamente como se debe.

De interés son esas palabras concretas del Aquinate de que, debido a que se encuentra allí (en la Sagrada Escritura) la verdad de fe de un modo difuso sin faltar además ocasiones en las que aparece con oscuridad, requiere mucho estudio y práctica esa operación de extraer una verdad con certidumbre desde los Libros Sagrados. Esto no lo pueden realizar todos los que necesitan tener conocer la verdad de fe ya que ocurre que muchas veces no puede realizarse esto por no poder disponer de un descanso y pasar a ocuparse uno de esto por otros negocios. Así las cosas, ha de tomarse entonces algo claro y resumido de la Sagrada Escritura y ha de quedar ello propuesto a todos para ser creído, añadiendo también aquí que lo que resulta expuesto a todos no es algo añadido a la Sagrada Escritura, sino algo que ha sido tomado más bien de ella[101].

Se llama aquí la atención a continuación sobre el hecho de que da a entender Santo Tomás que están en las Sagrada Escritura los artículos de la fe ya que se toman de ella. Añado asimismo sin embargo que semejante discurso de Aquinate da a entender con claridad que los artículos presentes en el símbolo no tienen que ser necesariamente frases o enunciados expresos de la Escritura. En otras palabras, él no señala que el símbolo quede formado por frases recortadas una y una de los Libros Sagrados en una forma tal que todo tenga que ser todo artículo de fe una determinada frase concreta de la Sagrada Escritura. El Aquinate habla claramente de resumen. En una palabra, indica sin duda alguna que no hay por qué empeñarse en pedir o exigir que todo artículo de fe existente en el símbolo tenga que estar literal o expresamente en la Escritura.

Y sólo queda ya aludir a lo que Santo Tomás dice como complemento en el artículo tercero de la cuestión quinta de la *Secunda Secundae*. Como la fe no viene al hombre como resultado del esfuerzo humano, habrá que admitir que los hombres sólo tendrán seguridad de que algo es lo que esa, revelación divina y artículo de fe, si interviene una fuerza superior a la naturaleza de la cual se desprenda la total certidumbre y firmeza de que las cosas son así. ¿Cómo llega

[101] Cf. "Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et in variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et excercitium, ad quod non possunt pervenite omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententis 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.

esa fe que el hombre no puede llegar a saber desde las solas fuerzas naturales? Entra la fe desde la escucha, gracias al oído (cf. Rom 10,10). Ahora bien, como la predicación se hace abiertamente y se dirige a todos sin exceptuar a nadie, puede ser captada por cualquiera, buenos y malos, creyentes y no creyentes. Quiere esto decir que un no cristiano, un infiel puede saber todos y cada uno de los artículos de la fe. Ahora bien, no quiere Dios solamente que uno sepa los artículos todos, lo que quiere es que los acepte desde la fe expresamente todos, sin dejar de creer así ni siquiera uno solo.

En una palabra, para que el hombre pueda creer por sí mismo y agrade así a Dios ha de recibir como gracia el don de la fe; es decir, el hábito de la fe. Y además, él no llega a tener y mantener este hábito si no recorre un determinado camino hacia Dios el cual pasa por la Iglesia y no se desvía de la Iglesia. Esto es desgraciadamente lo que le ocurre al hereje. Es el tal uno que fue agraciado por el hábito sobrenatural de la fe, entró en la Iglesia y se comprometió a estar en ella; pero cometió un acto, el de la herejía, negó la fe y la rechazó del todo. Por eso, quedó fuera de la Iglesia. Y es Santo Tomás quien enseña que uno se convierte en un hereje si deja de perder solamente un artículo de fe. Así las cosas, hay que decir que hereje no pierde sólo la fe de un artículo, sino la de todos los artículos. El hereje dirá que sólo ha dejado de creer una verdad de fe; pero que sigue creyendo todas las verdades. Aquí no se niega que él tenga la impresión u opine que cree todos los artículos de fe; pero la realidad de fe es que los ha perdido todo[102].

A Dios no se accede directamente. A él llega a través de la Iglesia. preciso es creer en Dios y se ha de creer lo que Dios quiere que se crea. Lo que uno ha de creer se halla por supuesto en la Sagrada Escritura; pero es la Iglesia la que dice con autoridad firme y sin error qué libros son las Sagradas Escrituras y qué dice un concreto los pasajes de ellas. Preciso es entonces aceptar previamente a la Iglesia para poder creer como se debe lo que, efectivamente, se halla en la Sagrada Escritura[103]. Quien salta por encima de la Iglesia y dice aceptar por ejemplo trece artículos por decirlos la Iglesia; pero se niega a aceptar uno más, el catorce, se convierte en hereje, dejando de creer todos los artículos de fe, debido a que no los cree ya como debe creerlos, desde la doctrina de la Iglesia[104].

---

[102] Cf.. "Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis ser opinionem quandam secundum propriam voluntatem". II-II, q. 5, a. 3c.

[103] Cf. "Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei". II-II. q. 5, a. 3c.

[104] Cf. "Manifestum est autem quod illi qui inhaerent doctrinae ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet; alioquin […] non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sed propriae voluntati". II-II, q. 5, a. 3c.

Una vez expuesta resumidamente la enseñanza del Aquinate dentro de la Suma Teológica sobre la problemática del artículo de fe, la cual termina con la afirmación firme de que es efectivamente el Papa quien posee la potestad suprema sobre todos los fieles y que, en consecuencia, a él le corresponde ordenar el símbolo de la fe; es decir, redactar un nuevo artículo de fe cuando ello es necesario para mantener todos la misma fe, ¿no se aprecia en tal enseñanza un vacío, algo que precisaba haber sido llenado convenientemente por Santo Tomás y que, si él no lo hizo, debía haber sido llenado previamente por el mismo Francisco de Vitoria antes de pasar a exponer el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? ¿A qué se está haciendo referencia aquí?

Salta a la vista que mientras dice el Angélico que los artículos de la fe son principios propios de la fe, da la impresión de que Vitoria con todos los salmantinos que le siguen admiten artículos de fe que son principios de la fe; pero afirman también que hay artículos de fe que no son principios propios. A lo largo de muchos años me he visto obligado yo tratar de hacer luz en esta cuestión, en la de si, de veras, presenta Santo Tomás un concepto de artículo de fe más restringido que el que ofrecían los salmantinos del siglo XVI con fray Francisco a la cabeza. Ciertamente, he de reconocer que se produjo ciertamente una evolución del concepto de artículo de fe entre la Suma del Aquinate (s. XIII) y Vitoria y sus seguidores (s. XVI). Y añado dos cosas a este respecto. La primera, que alargaron éstos tal concepto. La segunda, que ese alargamiento no iba en contra de lo expuesto por el Angélico. Todo lo contrario, ello venía exigido por la propia exposición de la exposición de Santo Tomás.

Ahora bien, ni el Aquinate se preocupó de hacer notar que su propia exposición pedía hablar de lo que yo llamo artículos viejos y artículos nuevos, ni Vitoria y los suyos comenzaron sus explicaciones diciendo que, pese a no decirlo expresamente el Angélico, los artículos de fe se dividían efectivamente en viejos y nuevos. Además, ¿cómo es que no iba admitir el Aquinate artículos nuevos de fe si decía él expresamente que era al Papa a quien le correspondía, en el futuro precisamente, ordenar de nuevo el símbolo de la fe? ¿No aceptaba el mismo acaso sin dudar que, precisamente, surgieron los símbolo (nuevo de los padres, el nicenocosntantinoplitano) para que todos tuvieran que creer expresamente en adelante las verdades de la divinidad del Hijo (325, en Nicea) y del Espíritu Santo (381, en Constantinopla)?

Un día me llevé yo una inmensa alegría. Después de buscar por todos los comentarios manuscritos e impresos del artículo décimo de los salmantinos del siglo XVI y de no encontrar nada de lo que buscaba, me dirigí un día a la Biblioteca Vallicelliana de Roma. Quise tener en mis manos los códices

manuscritos, en latín y en castellano, de Bartolomé Carranza de Miranda († 1576). Me interesaban sus catecismos[105]. Y encontré lo que no hallaba pese a buscarlo con insistencia. Apareció allí ante mí lo que pensaba que tenía que estar escrito en alguna parte; es decir, que se produjo una evolución del concepto de artículo de fe, que no era lo mismo que entendían los antiguos y los modernos, los del siglo XIII y los del siglo XVI. Tal es el texto que me llegó de alegría y de satisfacción: "*Se usa entre los ortodoxos el nombre artículo. En otro tiempo* [eran llamados artículos] *únicamente las cosas contenidas en el símbolo de los Apóstoles.* […] *Este antedicho nombre admite un uso más amplio en orden a extenderse a aquellas cosas que fueron definidas por los sínodos sagrados o recogidas por toda la Iglesia*" [106].

3. Desde la primera exposición de Vitoria (1526) hasta la de Cuevas (1552)

Un trabajo de restauración precisa de trabajadores y de materiales; mejor dicho, se precisan personas competentes que trabajen con materiales adecuados para dar lugar a obras o realizaciones nuevas. Por eso, se habla en esta introducción de los autores y de las obras que contribuyeron a restaurar la teología del siglo XVI trabajando concretamente en estas cuatro verdades: primado del Papa, infalibilidad del concilio general, infalibilidad del Sumo Pontífice y realidad de la Iglesia.

c) Los profesores

Nació Francisco de Vitoria[107] en Burgos. Fue en esta ciudad donde él tomó un día el hábito de los dominicos, concretamente en el convento de San Pablo (1506). Cursó los estudios de filosofía y de teología en la Universidad de París teniendo como profesor de filosofía a Juan de Celaya (colegio de Croqueret)

[105] Si se desea información sobre los catiecismos manuscritos de Carranza, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circuntanciasa que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 122-127.

[106] "Nonem articulus inter ortodoxos usurpatur. Olim solum contenta in symbolo apostolorum […] In usu theologorum largius usurpatur praedictum nomen ut se extendat ad ea quae sunt per sacros synodos definita, vel ab universa ecclesia recepta". CARRANZA, B., Roma. Biblioteca Vallicelliana. K 40, fol. 24r.

[107] BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Vitoria, François de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (París 1950) 3117-3133; EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 156-172; GARCÍA ARIAS, L., *Vitoria, Francisco de*: Gran Enciclopedia Rialp 23 (Madrid 1975) 633-634; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2276-2279; GETINO, L. G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*. Madrid 1930; HADROSSEK, P., *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, 1995; DOMÍNGUEZ, F., *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 2001) 830-831; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid, 2000) 317-333.

y como profesor de teología a Pedro Crockaert (Saint-Jacques). Una vez terminados pasó Vitoria a ejercer en Saint-Jacques como profesor. En 1523 deja Francia y viene a España. Se establece en el novísimo colegio dominicano de San Gregorio (Valladolid. Allí permanece tres cursos como el regente mayor de teología (1523-1526). Es el verano de 1526 cuando oposita a la cátedra vacante de Prima de la Universidad de Salamanca. Por supuesto, la obtuvo con brillantez. Sus últimos veinte años de vida (1526-1546) los pasó en Salamanca, acudiendo diariamente a exponer sus lecciones de teología desde su cátedra de Prima. Ya entrado el curso de 1543-1544 se ocupará de impartir las lecciones un sustituto. El mal de gota que padecía le dejó al catedrático imposibilitado para acudir a la Universidad. Murió Vitoria el 12 de agosto de 1546.

Cuando Vitoria llegaba a Valladolid, dejaba Diego de Astudillo el colegio de San Gregorio para ir a establecerse en el convento de San Gregorio de Salamanca. Al parecer este prestigioso dominico había de ser quien a la muerte de Pedro de León se presentara para ocupar la cátedra de Prima. Sorprendió en verdad a todos que los superiores dominicos decidieran que el candidato a la cátedra fuera el regente primario de Valladolid, fray Francisco de Vitoria, el cual ganó la cátedra en disputa (1526). Y esta vez se invirtieron los papeles. Vitoria se quedó en San Esteban de Salamanca, mientras Astudillo hubo de regresar a San Gregorio de Valladolid. ¿Por qué fue elegido Vitoria y no Asaudillo. Con cierta ironía solía constar fray Francisco así: "*El maestro Astudillo sabe más que yo, pero* [el género] *lo vende peor*" [108].

De Vitoria escribió R. García Villoslada que, "*más que autor de escritos teológicos, Vitoria fue profesor insuperable y maestro de teólogos. En vida escribió poco y no publicó nada, fuera de los prólogos* […]. *Las* relectiones theologicae*, Lyón 1557, su obra principal, que le ha inmortalizado, se publicó por vez primera once años después de la muerte de su autor*"[109]. Este dominico dedicó su vida a sus alumnos. Para ellos trabajó y vivió. Sobre su forma de hacer y comportarse empezó a gestarse la Escuela de Salamanca del siglo XVI. A las claras expuso desde el primer momento cuáles eran los cuatro puntos que él pensaba cumplir para sacar a la teología de su decadente mediocridad y de convertirla en la reina de las ciencias, que era lo que le correspondía. Ante todo, humanización de la teología en el fondo y en la forma[110]. En se-

[108] Cf. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. (Madrid 1995) 69.

[109] GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 2777b.

[110] "Vitoria abandonó los enmarañados dialectismos y las cuestiones ociosas, extravagantes, ridículas, de que tanto abusaron los escolásticos decadentes, abordando en cambio problemas de candente actualidad y de universal interés, abogó por el retorno a las fuentes puras del dogma –Biblia, Padres, Concilios– exponiendo la doctrina en un estilo de elegante sencillez, conciso, claro y perspicuo". GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.* (1507-1522) 10.

gundo lugar, orientación jurídica y moralista[111]. A continuación, sustitución de las Sentencias de Pedro Lombardo por la Suma Teológica de Santo Tomás[112]. Finalmente, el uso del dictado en las lecciones[113].

Así describe V. Beltrán de Heredia el comportamiento del catedrático de Prima en clase con los alumnos: "*La exposición de Vitoria discurría en forma pausada, grave y persuasiva. La presencia de los alumnos ponía el alma en vibración, captando las preocupaciones y dudas que el tema les sugería. Maestro no sólo en la doctrina, sino también en la forma, en el modo de exponerla, sin empaque, sin salirse del estilo familiar, según va avanzando el discurso, al aparecer el nervio de la dificultad, el raciocinio se hace más movido, dialoga y disimula una especie de drama, logrando interesar a los oyentes a pasar de lo árido de la materia, para abstracción cuando se remonta a la esfera de los principios. Mas cuando discurre sobre la realidad tangible y concreta de los hechos, no tiene necesidad de esos recursos para dar vida a sus palabras*" [114].

Catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca desde 1526 hasta 1546, sufría Vitoria en sus últimos años achaques con frecuencia; pero los estudiantes no se resignaban a renunciar a escuchar aquellas sus lecciones y solían marchar al convento dominicano de San Esteban para tomar a Vitoria y llevarlo como en procesión hasta la cátedra[115]. En el curso 1540-1541 pudo impartir Vitoria todavía trece lecciones. Para que pudiera seguir enseñando en el curso de 1542-1543 se le retrasó a este maestro el horario, permitiéndosele que sus clases fueran incluso más breves. Y pudo Vitoria ciertamente desarrollar de esta manera la enseñanza aquel curso casi con normalidad. Esto lo señala F. Ehrle diciendo que, aunque, "*con incansable celo siguió Francisco* [de Vitoria] *su magisterio hasta 1544; en este año, según parece,*

---

[111] Vitoria es un filósofo y teólogo práctico, el primero cronológicamente de los grandes moralistas españoles. No desdeña la especulación, pero se remonta a ella partiendo de los hechos concretos e históricos, no construyendo teorías a priori". GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.* (1507-1522) 10.

[112] "Este hecho entrañaba una significación pedagógica, por las ventajas, que la sustitución reportaba al alumno: orden y método, claridad, precisión y seguridad de doctrina; y al mismo tiempo una significación doctrinal, porque fue un alzar en alto la bandera tomista; es decir, la doctrina de Santo Tomás]". GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 10.

[113] " Gracias a esta costumbre por él introducida, podemos disfrutar, en parte al menos, de sus comentarios a la suma de Santo Tomás, pues ya que él no los dio a la imprenta, sus discípulos después de copiarlos en clase con cuidado, los conservaron amorosamente, y hoy, tras larga espera de cuatro siglos, están por fin en curso de publicación". GARCÍA VILLOSLADA, R., *Ibidem,* 308.

[114] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. (Barcelona-Madrid 1939) 63.

[115] "Sus discípulos [los de Vitoria] no se resignaban tampoco a perder a su maestro. Quieren escuchar de su boca la lecciones, antes de limitarse a oír al sustituto. Si la enfermedad de la gota no le deja andar, lo llevarán en hombros. Y como lo pensaron lo hicieron. Durante los dos últimos años de su vida era llevado a hombros de los estudiantes a su aula de Teología en las escuelas mayores de la Universidad. Lo cuenta Juan de Araya, uno de los mejores historiadores del convento de San Esteban de Salamanca". HERNÁNDEZ MARTIN, R., *Ibidem,* 143.

un agudísimo ataque de gota le obligó a dejar su lugar a un sustituto"[116]. Beltrán de Heredia dice simplemente: "*En el* [curso] *siguiente (1534-1535) sólo figura* [Vitoria] en el claustro de 22 de noviembre. Por invierno quedó como paralítico de un ataque duro de gota"[117]. Quedó designado entonces para llevar a cabo la tarea de sustituto Juan Gil de Nava.

Ciertamente, había sido invitado en 1545 el profesor de Prima tanto por el papa Paulo III como por el emperador Carlos V a participar en el concilio de Trento; pero eran por desgracia tantos los achaques que por entonces sufría que el venerable maestro hubo de declinar la invitación. Los salmantinos designados para marchar a Trento eran Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; es decir, los que regían entonces las cátedras de Prima y de Vísperas de Salamanca. Al no poder marchar Vitoria, quedó él reemplazado por Bartolomé Carranza, regente primario por entonces y sucesor inmediato de Astudillo en el colegio dominicano de Valladolid. El cronista G. de Arriaga presentó el fallecimiento para la posteridad con estas acertadas y significativas palabras: "*Púsose el sol de Salamanca y de toda España con su muerte*" [118].

Nació Domingo de Soto[119] en Segovia (1495), comenzando en 1512 a cursar la filosofía en la Universidad Alcalá. Esos estudios los perfeccionó en París (1516-1519). Entre 1520 y 1524 regenta Soto una de las cátedras de filosofía de Alcalá (1520-1524); pero, ante la sorpresa general, toma la decisión de ingresar en el convento dominicano de San Pablo de Valladolid (1524). Al año siguiente realiza la profesión religiosa (1525). Para entonces ya tenida cursados dos años de teología en París, concretamente en Saint-Jacques. Pudo haber sido uno de los maestros parisinos de Soto fray Francisco de Vitoria[120]. Entre 1520 y 1524

[116] Ehrle, F. (March, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 166.

[117] Beltrán De Heredia, V., *Francisco de Vitoria*. (Barcelona-Madrid 1939) 142.143.

[118] Cf. García Villoslada, R., *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1995) 2776b.

[119] Biografía. Cf. Becker, K. J., *Soto, Domingo de*: Theologische Realenzyklopödie 31 (Berlin-New York 2003) 476-478; Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 399-412; Beltrán de Heredia, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* Salamanca 1960; *Soto, Dominique de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 14/2 (París 1941) 2423-2428; Ehrle, F. (March, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1926) 289-301; Domínguez, F., *Soto, Domingo de*: Lexikon für Theologie und Kirche, 9 (Freiburg im Breisgau 2000) 745,746; Fraile, G., *Soto, Domingo de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2507b-2503a; García Miralles, M., , Soto, Domingo de: Gran Enciclopedia Rialp 21 (Madrid l975) 637-638; Pozo, C., *Soto, Domingo de*: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (Freiburg im Breisgau 1964), 897-898.

[120] "Es posible que estén en lo cierto Medina, Báñez y Quetif cuando dicen que Soto fue discípulo de Vitoria; pero es preciso que así sea, que esto haya ocurrido durante la estancia de los dos en París por los años 1516-20. En estos años regentaba Vitoria […] una cátedra pública de teología en el colegio de Santiago de París". Ehrle, F. (March, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 291-292.

habría completado Soto lo que todavía le faltaba para terminar tales estudios teológicos en Alcalá. Aunque no consta que se licenciara precisamente en la Universidad de Cisneros, es cierto que ella se aceptó en San Esteban de Salamanca su licenciatura[121]. Desde 1525 a 1532 residía Soto en el convento de los dominicos, San Esteban, lugar donde se levantaba el Estudio General. Allí actuó primero como profesor, teniendo asimismo ocasión de sustituir en alguna ocasión al catedrático de Prima, Francisco de Vitoria[122].

En 1532 se convertía Soto tras la correspondiente oposición en el catedrático de Vísperas de la Universidad de Salamanca. Dice al respecto Juan Belda Plans: "*En septiembre de 1532 queda vacante la cátedra de Vísperas* […] *por la muerte de su titular Bernardino Vázquez de Oropesa, que había sido de Biblia anteriormente. Soto oposita y gana dicha cátedra (22 de noviembre de 1532).* […] *Soto convalida sus estudios teológicos.* […] *Se le otorgó el grado* [de licenciado] *el 14 de noviembre de 1532. Como culminación realiza los ejercicios del Doctorado, recibiendo el birrete doctoral de manos del propio Vitoria (8 de diciembre de 1532)"*[123]. Al igual que ya hiciera fray Francisco desde la cátedra de Prima, opta él por impartir sus explicaciones también por la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino[124]. Y en la cátedra de Vísperas permanecerá este profesor hasta 1549, año en el que renunció a ella por haber sido nombrado confesor del emperador Carlos V. Tenía él derecho a no renunciar a ella, pues las cátedras principales: Prima y Vísperas, eran vitalicias. De hecho, desde que marchó Soto a Trento en 1545 nunca más acudió a su cátedra, siendo regentada mientras, hasta su renuncia por un sustituto. Ciertamente, estuvo fray Domingo entre 1545 y 1547 en Trento (1545-1547)[125]. A tierras tridentinas acudió como teólogo imperial[126],

[121] "Acceptamus licenciaturam fratris Dominici de Soto, quem licenciatum appellamus, *quia in saeculum eam consequutus est*". Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 31.

[122] Cf. DOMÍNGUEZ, F., *Soto, Domingo de*: Lexikon für Theologie und Kirche, 9 (Freiburg im Breisgau 2000) 745. "Suple [Soto] algunas veces a Vitoria en su cátedra de Prima, cuando éste cayó enfermo (curso 31-32), explicando la *Prima Pars* de la *Suma*". BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 402.

[123] BELDA PLANS, J., *Ibidem,* 402-403.

[124] Comienza el 24 de noviembre de 1532 por la cuestión primera de la *Tertia Pars* de la *Suma*, que es *De incarnatione*. Cf. BELDA PLANS, J., *Ibidem,* 417.

[125] "Soto renunció la cátedra [de Vísperas] durante el invierno de 1549. A 3 de marzo se anunció la vacante y a 9 de abril se proveyó en el maestro Juan de Nava". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 113.

[126] "Durante los meses de enero y febrero de 1545 partieron de la Corte imperial cartas para los prelados españoles […]. En previsión de que éste, por su falta de salud, no estuviera para emprender aquella jornada, avisaba el Emperador a su hijo don Felipe, que en tal caso, fuese en su lugar el maestro Soto, acompañándole fray Bartolomé de Miranda, rector del colegio de San Gregorio de Valladolid, o fray Domingo de la Cruz". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 118.

juntamente con Bartolomé Carranza[127]. Como aquel nombramiento de confesor del Emperador le hacía a Soto muy difícil volver pronto a España, tomó la decisión de renunciar a su cátedra de Vísperas.

La Universidad de Salamanca se apreció sobremanera a Soto en Salamanca. Cuando estaba en el concilio de Trento, no se resignaban las autoridades de la Universidad tan fácilmente a prescindir de Soto en las lecciones. Lo quieren pronto en Salamanca, no fuera de España viajando por ejemplo por Italia. A este respecto hizo notar Franz Ehrle: "*El 15 de septiembre* [de 1546] *pide* [Soto] *a los Legados* [del concilio] *que le den testimonio escrito, autorizado con su sello y dirigido a la Universidad de Salamanca, de cómo hasta aquel momento le habían retenido en Trento y le seguirían reteniendo*"[128]. Es que, durante su estancia en los Alpes, se trasladó éste a Venecia y hubo que dirigirse también a Roma. Él representaba por entonces al superior de su Orden en el concilio al haber fallecido el mismo y tuvo que acudir personalmente a Roma a participar en la elección del nuevo superior.

Cuando en 1547 trasladó el papa Paulo III a Bolonia, tanto Soto como Carranza permanecieron firmes en Trento. De interés es esto que señalaba J. Goñi Gaztambide: "*Trasladado el concilio a Bolonia (11 de marzo de 1547), fray Bartolomé Carranza se quedó en Trento con Soto y catorce obispos imperiales. Esta actitud disgustó a los de Bolonia, los cuales obligaron al general de los dominicos a escribir a los dos teólogos españoles, mandándoles ir a Bolonia o salir de Trento. Pero el embajador imperial interceptó la carta del general y le respondió que aquellos frailes habían ido a Trento por orden de su Majestad y que sin contar con el emperador no se marcharían de allí, y que él, el general, se guardase de mandarles otra cosa* "[129]. Y escribió Ehrle: "*De aquella inactiva espera, a que se veían condenados estos últimos* [los teólogos imperiales] *por la subitánea marcha de los Legados del Papa, fue librado Soto por un rescripto imperial. En él le nombraba Carlos V confesor suyo y le llamaba con este cargo a su Corte en Alemania. Esto debió de ocurrir el 1548, seguramente antes del verano de 1549; pues en este tiempo le hallamos ya en Bruselas con el Emperador. Carlos V había llegado a apreciar de tal modo los méritos del famoso teólogo, que le ofreció (1549) la mitra de Segovia, su ciudad natal. Pero el discreto religioso rechazó cargo*

[127] "Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y el Dr. Velasco partieron de Valladolid hacia el de mayo de 1545 y, atravesando Francia, llegaron a Trento el 6 de junio del mismo año. Al principio no pudieron contener su mal humor ante los repetidos aplazamientos del concilio". GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona. III. S. XVI*. (Pamplona 1985) 402.

[128] EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929 298.

[129] GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona. III. S. XVI*. (Pamplona 1985) 422.

tan lleno de responsabilidades. Más aún: llegó a conseguir en 1550, después de haber pasado a España con la Corte imperial, que le relevasen del puesto que ocupaba al lado del Monarca, y volver a su silenciosa celda del convento de San Esteban"[130].

Fue sin duda alguna una liberación para Soto el dejar de ser confesor de Carlos V. quedaba exento de viajar por Europa continuamente acompañando al Emperador y quedaba asimismo libre de la carga siempre ardua y pesada de impartir diariamente clase en la Universidad. Se retiró Soto a su convento de San Esteban de Salamanca y ocupó su tiempo en tratar de pulir sus obras y prepararlas adecuadamente para la imprenta, tanto de filosofía como de teología. De todas formas, no fue su sosiego respetado siempre. Hubo de intervenir él dos veces en Valladolid al pedírsele que juzgara las obras del canónigo hispalense Juan Gil en 1551. Debió viajar también a Sevilla en 1552 para asistir asimismo a la correspondiente retractación. También hubo de ocuparse asimismo de lo tratado en las juntas de Valladolid en 1550 y 1551 a causa de la controversia surgida entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

Entre las preguntas existentes en el aire por entonces en España destacaba sin duda alguna la de si podía seguirse adelante con las conquistas entre los indios tal y como se habían hecho ya en el pasado; es decir, la de si se podía realizar contra ellos una guerra ofensiva. Otra cuestión también importante era la de si era cierto que adquiría en estas circunstancias derechos el vencedor sobre el vencido. En orden a tratar estos problemas se convocaron juntas en Valladolid, tanto en 1550 como en 1551. Domingo de Soto fue uno de los llamados a participar en ellas juntamente con los dominicos Bartolomé Carranza y Melchor Cano. Estos dos últimos terminaron su estancia sin emitir juicio alguno sobre lo discutido. Carranza lo justificaba por hallarse muy atareado y tener que marchar al concilio de Trento cuanto antes. Promedió por su parte Cano enviar su parecer desde el concilio; pero el caso fue que no lo hizo. Fue Soto quien se opuso tenazmente a Sepúlveda. A este respecto escribió Beltrán de Heredia: "*Ni en vida de Sepúlveda ni después de muerto llegó a autorizarse la publicación de su libro.* […] *La cuestión es si siguió discutiéndose en el terreno de las ideas; pero en el de los hechos la tesis de Vitoria, de Soto y de Las Casas ganaba posiciones y logró prevalecer durante el reinado de Felipe II, quien prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos*"[131].

[130] EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 300.

[131] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 273.

Por supuesto, no marchó Soto a Trento tras la apertura del concilio en 1551. Se quedó en su convento de San Esteban. Pero, ¿era conveniente que quedara al margen de la Universidad de Salamanca? Y llegó el día en el que Domingo de Soto quedó convertido en catedrático de Prima. A Melchor Cano, el titular de dicha cátedra desde la muerte de Vitoria (1546), había recibido el nombramiento obispo de Canarias. Este dominico renunció en 1552 a su cátedra salmantina, a la de Prima. Preceptivo era que saliera la misma casi de inmediato a concurso de oposición. Franz Ehrle dice que "*fue Soto solicitado* [entonces Soto] *por el Consejo de la Universidad, de acuerdo con el voto de los alumnos, para que la desempeñara por lo menos en los cuatro años siguientes; pasados los cuales se le concederían todos los privilegios de los jubilados. Aceptó* [Soto] *tan honrosa solicitud y tomó con alegría la enseñanza. Transcurridos los cuatro años, en 1556 nombraron a Ambrosio de Salazar para sustituirle en la cátedra, y los suyos le eligieron de nuevo prior. En este puesto falleció el 15 de noviembre de 1560*"[132].

Excelente relación guardaba sin duda alguna Domingo de Soto con Bartolomé Carranza. Juntos habían marchado ellos a Trento y juntos habían colaborado además en aquella primera etapa del concilio. Soto salió además abiertamente en defensa de Carranza en su *Apología* en contra de Catarino, aparecida en 1547[133]. A Soto acudió precisamente fray Bartolomé cuando caían sobre él sospechas desde la Inquisición Española. Le pidió fray Bartolomé a fray domingo un parecer de su *Catechismo Christiano*; es decir, del libro que él había publicado en Amberes en 1558. Ahora bien, el inquisidor F. Valdés exigió precisamente de Soto una calificación de la misma obra[134]. Soto hubo de cumplir lo pedido por uno, Carranza, y lo exigido por otro, Valdés. Compuso así en envió un parecer al arzobispo de Toledo y una censura al Inquisidor General.

---

[132] EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 300-301. Domingo de Soto fue prior de San Esteban en diferentes ocasiones: 1540-1542, 1544-1545, 1550-1952, 1556-1560.

[133] "Pero, ¿qué pecho puede sufrir las contumelias con que denigraste a mi compañero el venerable padre Bartolomé de Miranda, porque en la cuestión de la residencia de los obispos defendió parecer distinto al tuyo? Con él estaba la mejor parte del Concilio y su dictamen, además de ser el más fundado, era el más conveniente a los intereses de la Iglesia. Era tu sino que respondieses a tantos servicios haciendo la caricatura de su piedad, de su modestia y de su vida ejemplar". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 188. "Soto en su *Apología* contra Catarino, refiriéndose al mismo Carranza, a quien había ofendido Catarino en el Concilio, le califica de *optimum patrem*". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI.* (Salamanca 1941)117, nota 12.

[134] Cf. el texto del Parecer y de la Calificación con la fecha correspondiente en BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 676-685 y 696-105.

Pocos años de vida le quedaban a Domingo de Soto y debió sufrir mucho al tener que cumplir eta doble tarea. ¿Actuó el catedrático salmantino de Prima entonces con doblez, dando al uno una respuesta y otra distinta al otro? Cierto es que lo que se le entregó a él para que opinara y para que censurara no eran siempre los mismos textos. Como escribió Beltrán de Heredia, es inaceptable sugerir que procediera tan venerable varón con falsedad o doblez, así como quizás con deslealtad a un amigo[135]. Cierto es que partidarios de Carranza amonestaban a Soto a veces en orden a que mirase él bien cómo procedía en el asunto de la calificación pedida por el Inquisidor General, haciendo correr la voz incluso de que en el libro por él publicado en 1557 sobre el *Cuarto de las Sentencias* decía, por ejemplo, que los sacramentos hacen a los cristianos ciertos de la gracia, lo cual era lo mismo que se achacaba haber escrito Carranza en su catecismo de Amberes[136].

Posible es que, debido a esta insinuación de amenaza, dejara escrito Soto en el tomo segundo de su obra sobre el *Cuarto de las Sentencias* (1560) aquel párrafo donde manifiesta no responder él de los manuscritos[137] tomados por los alumnos en su clase. Asimismo, pretende guardarse ante la eventualidad de que escritos suyos no corregidos se tomaran ya como firmes y definitivos. Pero, ¿permaneció Soto siempre al lado de la Inquisición? ¿Fue molestado alguna vez por ella? Así lo dejó escrito F. Ehrle: "*Si Rodrigo, el benévolo historiador de la Inquisición española, está bien enterado, tendremos que creer que Soto llegó incluso a ser acusado ante el tribunal de la Inquisición, donde tuvo que dar las oportunas aclaraciones con motivo de una carta que escribió a favor de Carranza*"[138]. Y termino yo esta exposición sobre todo mostrando lo que ha dejado magistralmente escrito Karl J. Becker: "*Aunque no es* [] Soto] *el mayor teólogo de su tiempo, nadie ha destacado tan bien como él en los movimientos intelectuales que marcan el desarrollo teológico en los primeros sesenta años del siglo XVI*"[139].

---

[135] "Cualquier nota podría ponerse a la actuación de Soto en este asunto, antes que la de simulación o falsía de proceder y deslealtad para con el amigo y hermano carísimo, por quien estaba dispuesto a sufrir usque *ad carceres*". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 965. Al parecer lo dicho por Soto fue corregido (o no expuesto en la edición) en el manuscrito *Inquisición 4777* de Madrid. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La fe según los comentarios al Catechismo Christiano de Bartolomé Carranza, O. P.:* Scriptorium Victoriense 29 (1982) 24-32.

[136] Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 475.

[137] "Sobre los manuscritos de Domingo de Soto, cf. BECKER, K. J., *Tradición manuscrita de las Prelecciones de Domingo de Soto*: Archivo Teológico Granadino 29 (1966)125-180.

[138] EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929301.

[139] "Domingo de Soto ist nicht der grösste Theologe seiner Zeit. Aber niemand hat wohl wie er in all den geistigen Bewegungen gestanden, die in der ersten 60 Jahren seines Jahrhunderts die theologische Entwicklung prägten". BECKER, K. J., *Die Rechtfertiguntslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Teilmehmers vor, in und nach Trient*. Roma 1964, 1.

Nació Bartolomé Carranza[140] hacia 1503 en Miranda de Arga (Navarra). Empezó los estudios de filosofía en la Universidad de Alcalá, decidiendo un día ingresar en la orden de Santo Domingo (1521). Tras concluir el año de noviciado, profesa como religioso y se establece al parecer en el convento dominicano de San Esteban (Salamanca). Una vez terminados los estudios fundamentales de filosofía y de teología, pasa al colegio de San Gregorio de Valladolid (1525) para cursar los estudios de perfeccionamiento. Cuando éste cursaba el primer curso, 1525-1526, era Francisco de Vitoria quien ejercía como el regente primario. Terminados estos cursos de perfeccionamiento, se queda Carranza en San Gregorio como profesor de filosofía (1530), pasando a enseñar luego teología (1533) y pasa a convertirse tras la muerte de Astudillo (1536) en el regente mayor. Será por último en Roma donde el obtendrá el título de maestro de Sagrada Teología (1539).

Carranza salió en 1545 de Valladolid para marchar en compañía de Domingo de Soto a Trento ya que había sido nombrado teólogo imperial. En esta ciudad permanecerá los años que fueron desde 1545 hasta 1547. Desarrolló éste en Trento un trabajo que le prestigió grandemente ante los padres conciliares. Al quedar trasladado el concilio general a Bolonia, tanto Carranza como Soto acatan las instrucciones de Carlos V en su calidad de teólogos imperiales de permanecer en Trento. Al quedar suspendida finalmente la magna asamblea vuelve fray Bartolomé al colegio de San Gregorio (1548); pero no puede permanecer mucho en esta ciudad por convertirse en el prior de Palencia. En1550 se convierte Carranza en el provincial de Castilla, debiendo marchar al año siguiente a Trento de nuevo por orden de Carlos V que lo quiere en la ciudad alpina. Vuelto Carranza en 1552 a tierra española y tras haber dejado el cargo de provincial, fija de nuevo su residencia en Valladolid, ejerciendo como predicador en la capilla real (1553-1554).

En 1554 se traslada fray Bartolomé a Inglaterra. Allí trabajará durante tres años (1554-1557) en lograr la restauración del catolicismo. De Inglaterra pasará después a Flandes, en 1557. Y último día de este mismo año, 31 de diciembre, queda él nombrado arzobispado de Toledo por el papa Paulo IV, recibiendo la ordenación episcopal en Bruselas (1558). Ahora bien,, casi al mismo tiempo y para desgracia suya recaen sobre su persona determinadas sospechas de herejía. Como Carranza fue siempre un acérrimo defensor de la residencia de los obispos

[140] BIOGRAFÍA Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V. *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca 1941 (110-151); DOMÍNGUEZ, F., *Carranza, Bartolomé*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1994) 961; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 321-316; GORCE, M. M., *Miranda, Barthelèmy de la*: Dictionnaire de Théologie Catholique 10/2 (París 1958) 957; JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. Salamanca 2005; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Carranza, Bartolomé*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1958) 957; IDEM, *Carranza, Bartolomé de*: Gran Enciclopedia Rialp 5 (Madrid 1971) 676-678; IDEM, *Carranza, Bartolomé*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 358-361; *Carranza, Bartolomé*: Gran Enciclopedia Navarra 3, (Pamplona 1990) 151-153.

en sus sedes, se apresuró por llegar hasta su diócesis y establecerse en Toledo. Corría el año de 1559 cuando, dirigiéndose él a Valladolid, quedó arrestado por la noche en Torrelaguna y encarcelado inmediatamente después por la Inquisición Española. Se le abrió el correspondiente proceso en España tratando de averiguar si era efectivamente hereje. De todas formas, el papa Pío V logró trasladar proceso y preso a Roma. Fue finalmente Gregorio XIII quien declaró en sentencia judicial a Carranza como vehementemente[141] sospechoso de herejía (1576).

Ahora bien, la misma sentencia decía que tal sospecha desaparecería automáticamente en cuanto acatara él la sentencia papal y realzara públicamente ante el Romano Pontífice profesión de fe católica, emitiendo juramento solemne de no haber mantenido jamás herejía alguna. Esto lo hizo inmediatamente Carranza. Por desgracia estaba ya cercana su muerte. A los pocos días de realizada la profesión de fe y de verse libre de toda sospecha, moría fray Bartolomé. Era el dos de mayo de 1576. Aunque ha sido y es todavía este teólogo y arzobispo toledano objeto de apasionados juicios, favorables y desfavorables ciertamente, debe señalarse aquí que el papa Juan Pablo II tuvo la gentileza de evocar su memoria concretamente en Salamanca (1982) al designarlo egregia figura del siglo XVI[142].

Vitoria y Carranza[143] coincidieron ciertamente, como se ha anotado aquí, en el colegio de San Gregorio de Valladolid durante el curso de 1525-1526. Uno, pre-

---

[141] "En los casos en que contra el acusado no había más que leves sospechas (*leviter suspectus),* se le hacía adjurar la herejía y cumplir una penitencia, la cual era más grave cuando el reo era vehementemente sospechoso (*vehementer suspectus*), y mucho más si era *violenter suspectus*, en cuyo caso se le imponían ciertos castigos y humillaciones". GARCÍA VILLOSLADA, R., *Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo feudal* [LLORCA, B.-GARCÍA VILLOSLADA, R.- F. J. MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia católica II*. (Madrid 1963 757].

[142] "El breve tiempo de que dispongo no me permite evocar todas las egregias figuras de aquella época. Pero no puedo menos de mencionar los nombres del exegeta, teólogo y poeta fray Luis de León, del *Doctor navarrus* Martín de Azpilcueta, del maestro de maestros Francisco de Vitoria, de los teólogos tridentinos Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza, de Juan de Maldonado en París, de Francisco de Toledo y Francisco Suárez en Roma, de Gregorio de Valencia en Alemania. ¿Y cómo olvidar a los *doctores de la Iglesia* Juan de la Cruz y Teresa de Jesús?". JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca* [*Mensaje de Juan Pablo II a España*, Madrid, 1982, 50].

[143] Todavía hay alguien que le niega la categoría de miembro de la Escuela de Salamanca. Y no falta quien se escandaliza de que se coloque a la misma o parecida altura a Cano con salmantinos como Vitoria, Soto y Cano. Grandes son ciertamente los tres señalados; pero es cierto que no les va a la zaga el teólogo navarro. Sólo puede poner reparos a la grandeza de Carranza quien desconoce su obra considerándola menor a la de los tres citados, lo cual es explicable atribuyéndose entonces su juicio a la ignorancia, o se desconoce en realidad lo que aportaron estos tres señalados. A veces se enaltece demasiado lo que no se conoce de verdad. Respecto a si Carranza es o no es un legítimo salmantino; es decir, un verdadero miembro de la Escuela de Salamanca, cabe decir una vez más que yo considero salmantino a quien comenta la doctrina común por la *Suma* de Santo Tomás y el que tuvo la oportunidad de enseñarla, como catedrático o sustituto, en la Universidad de Salamanca. Es verdad que el Mirandense nunca fue profesor en Salamanca; pero es verdad que él enseñó en ella, mediatamente es verdad, gracias a discípulos suyos. Y baste citar aquí a dos que explicaron la *Suma* tanto desde la cátedra de Prima como desde la de Vísperas: Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña.

ciso es reconocerlo, no ha encontrado todavía a nadie que señale al Mirandense como discípulo de fray Francisco. De todas formas, nada extraño debería resultar admitir que fray Bartolomé aprendiera y compartiera aquellos puntos de vista de cómo hacer teología que inculcaba fray Francisco a sus alumnos de San Gregorio. Con quien coincidió largo tiempo Carranza en Valladolid fue con Melchor Cano, inmediato sucesor precisamente de Vitoria en la cátedra de Prima de Salamanca. Desde 1536 eran Carranza y Cano profesores de teología en San Gregorio. Carranza desempeñaba pr entonces el cargo de regente primero, mientras que Cano desempeñaba el de regente secundario. Uno y otro se distinguieron en Valladolid por haber logrado perfeccionar el programa de la enseñanza teológica que había insinuado Francisco de Vitoria en Valladolid dando gran cabida a la teología positiva: Sagrada Escritura, padres de la Iglesia y concilios[144].

Dentro de este estudio sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás destaca ciertamente la figura de Bartolomé Carranza de Miranda. Sus enseñanzas son de veras geniales. Es posible que él fuera más adelantado y arriesgado que nadie en sus propuestas debido a que explicaba en San Gregorio de Valladolid, centro dominicano, y era por ello más sencillo exponer la doctrina común del Aquinate. Fray Bartolomé es el primero que habla con toda claridad del primado del Papa (1540). Es él asimismo el primero que comienza el tratamiento del artículo décimo por el tema de la Iglesia, que siguen después los demás salmantinos con Melchor Cano a la cabeza. Quiero yo llamar la atención aquí sobre esa perla preciosa que dio a conocer Carranza en Inglaterra. Corría el año de 1555. Tuvo que predicar en 19 de junio, festividad de San Pedro en Londres ante los reyes, María de Inglaterra y Felipe de España. Y él disertó magníficamente sobre el primado. Expuso una verdadera obra de teología del siglo XVI[145].

Nació Mechor Cano[146] en 1509. Una vez cursada la teología en la Universidad de Salamanca (1527-1531), se dirigió éste como colegial a San Gregorio

---

[144] Cf. EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 313-314.

[145] Sobre el sermón del día de San Pedro en Inglaterra, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI.* (Salamanca 2006) 74-84.

[146] BIBLIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*: Ciencia Tomista 48 (1939) 178-202; IDEM, *La teología de la Universidad de Alcalá*: Revista Española de Teología 5 (1945) 405-432; CABALLERO, F., *Conquemses ilustres. II. Vida del Ilmo. Sr. d. Fr. Melchor Cano*. Madrid 1981; LANG, A., *Cano, Melchior*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau, 1958) 918; EHRLE, F. (MARCH, J.M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1929), 316-329; HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Cano, Melchor*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 333-334; IDEM, *Cano, Melchor*: Gran Enciclopedia Rialp 4 (Madrid 1971) 857-859; *Cano, Melchor*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 333-334; SANZ Y SANZ, J., *Melchor Cano*. Monachil-Granada 1959; KÖNNER, B., *Cano. Melchior*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (Freiburg im Breisgau 1994) 924-925; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 503-548.

de Valladolid (1531-1533 donde ya en 1535 aparece fray Melchor el lector de filosofía. Al morir en 1536 el regente mayor, Diego de Astudillo y ocupar su puesto Bartolomé Carranza, pasa Cano a regente secundario, puesto que había ocupado hasta entonces el Mirandense. De Valladolid marchó Cano a la Universidad de Alcalá al haber obtenido tras la reglamentaria oposición la cátedra mayor de Santo Tomás (1543-1546). Al morir Vitoria (12.8.1546) y quedar vacante la cátedra de Prima, encontrándose Soto y Carranza en Trento, encomiendan los dominicos a fray Melchor concurrir a la oposición. Obtuvo ciertamente éste la cátedra de Prima, incorporándose a ella el 18 de diciembre de 1546. Por orden de Carlos V y habiéndole concedido el correspondiente permiso la Universidad tuvo que ausentarse Cano de Salamanca para dirigirse al concilio de Trento (30.12.1550) como teólogo imperial.

Apenas suspendido el concilio en 1552 queda nombrado fray Melchor obispo de Canarias. Así las cosas, renuncia Cano a su cátedra vitalicia; pero, al fin, no parte para su destino debido a que, antes de hacerlo, renunció a su obispado (1554). ¿Qué hizo entonces el que había renunciado a la cátedra de Prima de Salamanca. Se convirtió en el regente de San Gregorio en Valladolid. En 1557 se encuentra este teólogo en Salamanca al convertirse en el prior de San Esteban. Aunque quedó elegido con posterioridad en dos ocasiones como el provincial de Castilla, no le fue ratificada su elección al oponerse en el primer caso el papa Paulo IV y, en el segundo, el General. Esta doble negativa fue la que obligó a Cano a acudir a Roma y allí obtuvo finalmente la ratificación de parte del papa Pío IV. Desgraciadamente, poca vida le quedaba a fray Melchor. Murió en Toledo, el 30 de septiembre de 1560. Por todos es reconocida hoy por supuesto la categoría de Melchor Cano como teólogo. Su discípulo, Domingo Báñez, lo clasificó como sobresaliente en el tratamiento de los lugares teológicos entre los teólogos todos más recientes por su mucha diligencia y por su admirable erudición[147].

Diego de Chaves[148] nació (1507) en Trujillo (Cáceres) y profesó como dominico en 1525. La filosofía y la teología las cursó en San Esteban de Salamanca y se traslada a Sevilla (1541). En 1544 está otra vez en Salamanca actuando allí como lector de filosofía. Graduado en filosofía y teología por Sigüenza ob-

[147] "Inter theologos recentiores diligentissime ac cum mirabili eruditione preceptor meus Cano, in locis theologisi pertractandis supereminere videtur". BÁÑEZ, D. *In Primam Partem*, q. 1, a. 8.

[148] BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La facultad de teología en la Universidad de Santiago*: Ciencia Tomista 39 (1929) 151-153; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 433-437; HERMÁNDEZ MARTÍN, R., *Chaves, Diego de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 674; STEGMÜLLER, F., *Chaves, Diego de*: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1958) 1040; BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 756-757.

tendrá éste en 1551 el título de maestro en teología. Chaves fue el elegido para sustituir a Soto en las lecciones de la cátedra de Vísperas de Salamanca en 1545, por tener que marchar aquél a Trento. Le tocó así las cosas exponer a fray Diego precisamente desde la catátera de Vísperas el curso 1547-1548, el cual comenzó con la exposición de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Ante la inminente partida de Melchor Cano a Trento en 1551 nombró el claustro de la Universidad de Salamanca a Diego de Chaves como la persona que, como sustituto, se ocupara de impartir las lecciones de la cátedra de Prima. No pudo éste hacerlo ya que, al fin, se decidió que fuera precisamente Chaves quien acompañara a Cano al concilio.

Suspendido el concilio en 1552, regresó fray Diego a España. Desde 1552 ejerce éste los cargos de prior de Santiago y pasa a ser el provincial de Galicia. En 1555 gana él la cátedra de teología de la Universidad de Santiago. Asiste en 1561 al capítulo provincial de Piedrahita como prior de Toledo actuando allí como definidor. Al morir el príncipe don Carlos, de quien Chaves era el confesor se retira al convento de Monbebrán, quedando elegido después como el prior de Ávila. Felipe II lo escoge después como su confesor (1578). Chaves murió en Madrid, el 17 de junio de 1592.

Desconocido es por otra parte el año en el que nació Domingo de las Cuevas[149]. Juan Belda Plans lo sitúa alrededor de 1520[150]. Ingresó éste en el convento dominicano existente en Vitoria aunque su formación teológica la adquirió en Salamanca como discípulo de Francisco de Vitoria y, también quizás, de Domingo de Soto. Sus primeros pasos en la enseñanza de la teología los dio en San Gregorio de Valladolid, pasando después a Alcalá. Allí era donde, con seguridad, se encontraba en 1544[151]. De todas formas, no hay que descartar que se encontrara allí antes, en 1542. ¿Había vuelto el mismo de veras a Salamanca en 1548[152]?

---

[149] BIOGRAFÍA. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá:* Ciencia Tomista 13 (1916) 263; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez: Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 437-438; BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 758-759.

[150] BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 758.

[151] "El padre Cuevas tuvo la cátedra menor de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá desde el 16 de octubre de 1544 hasta igual fecha de 1548". BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. (Madrid-Valencia 1928) 84.

[152] "De aquí [Alcalá] pasó [Cuevas] a Salamanca, seguramente poco tiempo después de haberlo hecho su amigo y hermano de Orden, Cano (1546). Por lo menos, en una carta que en noviembre de 1548 escribe éste a un colega de Alcalá, habla de la gran satisfacción que le produce el trato con Fray Domingo de las Cuevas". EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 437. "En la carta de Cano a un colega de Alcalá, escrita a fines de 1548 desde Salamanca, no afirma que Cuevas esté ya con él en Salamanca, sino su deseo de que venga para ayudarle". BELDA PLANS, J. *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 758.

Fuere lo que fuere de ello, lo cierto es que, cuando decide Cano llevar consigo al concilio de Trento a Diego de Chaves[153], quedó designado Cuevas como su sustituto para impartir las lecciones de teología en Salamanca. Esto hizo que fuera él quien tuviera que exponer la teología desde la cátedra de Prima el curso de 1551-1552[154]. Y será precisamente en este curso donde expuso las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. Cuevas murió en Valladolid, a fines del año 1559.

Sabido es que este profesor recibió sus conocimientos teológicos fundamentalmente de Vitoria, aunque no debe olvidarse que los recibió también, por su estancia en San Gregorio de Valladolid, del profesor Bartolomé Carranza de Miranda.

3. Las obras

Existen hoy cinco manuscritos conocidos de Francisco de Vitoria, los cuales contienen las explicaciones de Vitoria sobre la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás Ott. lat. 382 y 1.015a (Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana), Ms. 43 y Ms. 49 (Salamanca. Biblioteca de la Universidad), y Ms. 1.735 (Madrid. Biblioteca Real). Se pasa ahora a presentarlos.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1.015a[155].

Descripción. En cuarto. Claridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1-225: In II-II, qq. 1- 57; fols. 226-248, In II-II, qq. 58-89[156].

Autor: "*Incipit Secunda Secundae fratris Francisci de Vitoria magistri*" fol. 1r.

Fecha. De los fols. 1-225 no consta. Del resto de los folios, 226-248): "*Incipit materia de iustitia secundum magistrum fratrem Franciscum a Victoria, quam incepit 1535. Continuatio huius materiae ad praecedentia*". Fol. 226.

---

[153] "El 26 de enero de 1551 se le confió [a Chaves] la sustitución de Cano, en la sesión 11, que se celebró el 1.º de mayo". EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 434.

[154] "Cuando el 26 de enero de 1551 fue promovido Diego de Chaves a sustituto de Cano y, después de explicar unas pocas lecciones, le eligió Cano el 20 de febrero como compañero suyo, se le confió a Cuevas la regencia provisional de la cátedra de la primera cátedra". EHRLE, F. (MARCH, J. M), *Ibidem,* 437-438.

[155] "Cod. Ott. 1015, *a* y *b*. Dos volúmenes en 4.º, 455 ff. Proceden de la biblioteca del duque de Altemps, según se indica en la primera guarda. El tomo primero contiene la exposición de la *secunda secundae* hasta la q. 89 inclusive y el segundo, que comienza en el fol. 249, lo restante". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P*. (Madrid-Valencia 1928) 93.

[156] El Ott. tat. 1015b abarca, fols. 226-455: In II-II, qq. 90-189, a. 10.

Por supuesto, no pertenecen los folios 1-225 de Ott. lat 1.015a al curso escolar de 1534-1535. Ello es así debido a que el Ott. lat. 382 corresponde, el cual corresponde a Vitoria y se presenta a sí mismo: "*Incipiunt annotationes reverendi magistri Fanncisci Victoriensis in secundam secundae, anno 1534*" (fol 1r). El Ms. 43, de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca es también de Vitoria y él se presenta: "*Sequuntur scholia in secundam secundae sancti Thomae per reverendum admodum magistrum meum fratresm Franciscum de Victoria. Incipit feria secunda postridie sanctum Lucam, anno 1534*" (fol. 9r). Además, estos dos manuscritos, Ott. lat. 382 y Ms. 43, coinciden prácticamente en todo. Es claro claro entonces que reflejan la exposición del curso de 1534-1535. Como no coincide el texto del Ott. lat. 1015a con el de estos dos, hay que decir que el de Ott. alt. 1015a no es de 1534-1535. Cada ocho años exponía Vitoria la misma materia en Salamanca. ¿Corresponde entonces este Ott.l at. 1.015a a al curso de 1542-1543). En la Real Biblioteca de Madrid está el Ms, 1735 de la Biblioteca Real de Madrid. El fol. 1r dice así: "*Scholia in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri fratris Francisci de Victoria*". Ciertamente, la exposición del Ms. 1.735 de que es de 1542 no coincide con el de Ott. lat. 1.015a y tampoco coincide éste con el Ott. lat. 382 y Ms. 43, no hay más remedio que decir que el mismo pertenece al curso de 1526-1527, el primero que explicó Vitoria en Salamanca. Y se añade aquí ahora lo dicho de este manuscrito por V. Beltrán de Heredía: "*Probablement le ms. Ottobonianus latin*. [qui] *contient l'exposition de la IIa-IIae correstond-il aux années scolaires 1526-1527 et suivantes*" [157].

MADRID. Real Biblioteca. Ms. 1.735.

Descripción. En folio, copia probable de modelos varios, clalridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1-556. In II-II, q. 1-q. 189, a. 10.

Autor: "*Schoolia in secundam secundae sancti Thomae de Aquino admodum magistri frtris Francisci de Victoria*". fol. 1r.

Fecha. De la parte primera: "*Anno 1542. 19.º octobris*". fol. 1r. De la segunda parte: "*Hic finem fecimus huius anni 1536, 21. iunii*". fol. 344v.

¿No es ciertamente extraño que la primera parte de este códice lleve la fecha 1542, mientras lleve la segunda la de 1536? Y ha de decirse de inmediato aquí que argumentar desde la segunda parte a la primera es un tanto precipitado en orden a deducir de ello que, por colocarse por delante de lo que es más viejo lo que es más joven, exista ya razón para negar lo viejo.

[157] Beltrán de Heredia, V., *Vitoria, Francisco de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (1950) 3126.

Lo escrito, escrito está y, si se halla escrito que el principio del Ms. 1.753 de Madrid data de 1542, habrá que mantener de momento que eso pertenece a esa fecha, a menos que exista una razón de peso en contra.

Posible es que se pregunte alguno si Vitoria explicó de veras desde su cátedra de Prima la materia que correspondía al curso de 1542-1543. José Belda Plans señala en un cuadro de la página 336 de su obra titulada *La Escuela de Salamanca* (Madrid 2000) los cursos y las materias explicadas por Vitoria en Salamanca, haciendo constar que este profesor inició allí su enseñanza el curso de 1526-27 por la *Secunda Secundae* y la finalizó el curso de 1541-42 por la *Prima Secundae*. De todas formas, este autor escribe en la misma obra también: "*De las quince* Relecciones *que pronunció* [Vitoria] *se nos han conservado trece. Parece que la primera, pronunciada en 1527 bajo el título* De silentii obligatione*, no la redactó como las demás, ateniéndose a la práctica común de pronunciar un discurso un tanto improvisado. La otra que falta correspondería a la última, dada en primavera del año 1543, y que tampoco redactó debido a su mal estado de salud*" [158]. De aquí se deduce que, en 1543, actuaba todavía Vitoria impartiendo una *relección*, la cual debía ser lógicamente extraída de la materia por él explicada en el curso de 1542-1543.

Con el pasar de los años es cierto se resquebrajaba cada día más la salud de Francisco de Vitoria. El mal de gota padecía llevaba a pensar que estaba próximo el día en el que no podría desplazarse desde el convento de San Esteban a la Universidad. Y a causa de su mal de gota sobre todo fue como empezó Vitoria a faltar a clase. Y a este respecto escribe Beltrán de Heredia: "*Pudo* [Vitoria] *desempeñar normalmente su cátedra durante el año de 1539-1540, pero presagiando que aquél sería el último curso que explicase. En el de 1540-41 tuvo solamente trece lecciones, y eso haciendo más de lo que podía.* […] *En el curso de 1541-42 sólo consta que haya asistido a cinco lecciones a principios de enero*"[159]. Escuetamente cuenta Beltrán de Heredia a continuación: "*Pero al comenzar el curso siguiente* [1542-1543] *parece que* [Vitoria] *se encontraba algún tanto animado, y para poder desempeñar su cátedra pidió que se la cambiasen de hora. Así el claustro de diputados de 18 de octubre de 1542, o sea en el primer día de curso,* sus mercedes dijeron que […] daban licencia al dicho maestro Vitoria para que lea a la hora de la cátedra de Biblia con consentimiento del dicho maestro Gallo [Gregorio], e que con solo leer la dicha hora cumpla con lo que es debido a su cátedra de Prima […]. *Aunque es de suponer que en los meses de*

[158] Cf. BELDA PLANS, J., *Ibidem,* 336-337.

[159] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria.* (Madrid- Barcelona 1939) 141-142.

invierno faltase algunos días todavía pudo dar [Vitoria] *su relección en aquel curso*"[160].

Del curso de 1543-1544[161] escribe Beltrán de Heredia aquello de que "*llegó a tanto extremo el amor que* [Vitoria] *tenía a sus discípulos y el deseo tan grande de que aprovechasen –dice* [el padre Araya, historiador de San Esteban]– *que cuando ya estaba de todo punto impedido, tullido y manco y sin poder manearse y cercado de gravísimos dolores, se hacía llevar a la Universidad en una silla, donde era recibido como padre y maestro, mirado y reverenciado como oráculo*"[162]. ¿Hasta cuándo pudo Vitoria acudir de esta forma, sentado en una silla portada por los alumnos a la Universidad? Dejó escrito Beltrán de Heredia también: "*Pero ya las fuerzas no respondían a su* [de Vitoria] *ánimo valeroso. En el siguiente (1543-44) sólo figura en el claustro a 22 de noviembre. Por invierno quedó como paralítico de un ataque agudo de gota*" [163].

Entre los manuscritos hoy existentes de Vitoria sobresale el Ms. 43[164] de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que fue transcrito y editado en Salamanca por en el tomo primero (1933) de la obra, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás,* por V. Beltrán de Heredia. De todas formas, yo no ofrezco textos de este manuscrito aquí. Elijo el que sigue, el cual es del mismo año académico.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 382.

Descripción. En cuarto. Dificultad en la lectura.

Contenido. Fols. 1-216: In II-II, q. 1. q. 57.

Autor y fecha: "*Incipiunt annotationes reverendi magistri fratris Francisci Victoriensis in secundam secundae D. Thomae anno 1534*" (fol. 1r).

Este manuscrito romano es de una calidad excepcional. Debido a la dificultad en la lectura, es posible que más de un estudioso se haya tirado hacia

[160] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 142.

[161] Cuando Beltrán de Heredia ha transcrito el juicio del P. Araya que va a continuación se ve obligado a señalar en nota (p. 142) que "las características e este emocionante episodio corresponden más bien a las condiciones de salud en que se encontraba el maestro [Vitoria] dos años después". De veras, quiere este autor dejar muy claro que esto no ocurría en el curso de 1542-1543, sino en el siguiente: 1543-1544, debido a que su transcripción viene después de haber mostrado en la página 141 el resultado de lo explicado por Vitoria en el curso de 1540-1541: trece lecciones. Es decir, que se han de contar los dos años desde el inicio nuevo curso de 1541 hasta el inicio del curso de 1543.

[162] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria.* (Madrid- Barcelona 1939) 141-142.

[163] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 142-143.

[164] SALAMANCA. Biblioteca de la Universidad. Ms. 43./ Descripción. En folio, copia de apuntes, orden en la exposición y claridad en la escritura./ Contenido. Fols. 9-696: In II-II, q. 1, a. 1-q189, a. 10./ Autor y fecha. "*Incipiunt scholia in secundam secundae sancti Thomae per reverendum admodum magistrum meum fratres Franciscum de Victoria. Incipit feria secunda postiride sanctum Lucam, anno 1534*" (fol. 1r).

atrás en la utilización del mismo. Ello se ha podido deber a dos razones. De esta misma fecha es por supuestto el Ms. 43 existente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que es es de fácil lectura y, además, ha tomado mucho renombre por haber sido el elegido para comunicar por la imprenta cuál fue la exposición de Vitoria en este curso de 1534-1535[165]. Honradamente pienso yo que, en la exposición del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae,* suministra este Ott. lat. 832 más información que el salmantino. De veras, lo que aquí se publicará relativo a la doctrina del primado del Papa no se halla en el Ms. 43 y se encuentra en el de la Vaticana.

SALAMANCA. Biblioteca de la Universidad. Ms. 49.

Descripción. En folio, copia, claridad en la lectura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1-339, In II-II, q. 1-q. 57.

Autor: "*Frater Franciscus de Victoria: super secundam secundae sancti Thomae*" (portada).

Fecha: No consta.

Es claro que este manuscrito pertenece a una fecha distinta de la que corresponde el Ms. 1.735 (1542-1543) y al Ott. lat. 382 y Ms. 43 (1534-1535). Y cae asimismo fuera de toda duda que no es de la misma fecha que el Ott. lat. 1.015a, al cual se le a adjudicado aquí ya la fecha de 1526-1527. Al menos, ¿no debía haberse esperado aquí a hablar de este manuscrito para poder decir que él era de dicha fecha? ¿Por qué no había de ser este Ms. 49 de Salamanca el que contiene la primera exposición de Vitoria; es decir, la del curso de 1526-1527?

Vicente Beltrán de Heredia señala que el Ms. 49 no es anterior a 1530, incluso que no es anterior a 1534[166]. El mismo autor escribe a continuación que "*estas lecturas no tienen fecha en el códice que analizamos; pero recorriendo su contenido se puede fijar a qué fecha pertenecen*. […] *Como se ve, estos testimonios prueban que se trata de lecturas correspondientes al mismo curso escolar. Es así que la del 4-6-15* [hoy ms. 43 de Salamanca] *y la del Padre Solano* [manuscrito hoy desaparecido al parecer] *son de 1534-1535; luego lo es también la del 2-3-6* [hoy Ms. 49 de Salamanca]"[167]. Por otra parte, la razón de peso para decir que el Ms. 49 no es anterior a 1534 está en que, como dice Beltrán de Heredia, no puede olvidarse que "*comparado el texto de este códice* [el

[165] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Salamanca 1930-1935.

[166] "Al fin de la exposición de a. 5, q. 25 se hace una referencia a la relección De homicidio. Esta relección es de 1530; por tanto, la presente lectura debe ser posterior. En la q. 14, a. 3 y q. 40, a. 1 se alega la autoridad de Alfonso de Castro, De haeresibus, libro publicado por primera vez en París el año 1534. Luego nuestro comentario debe retratarse por lo menos a esta fecha". BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. (Madrid-Valencia 1928) 91-92.

[167] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 91-92.

hoy 49 de Salamanca] *con el del 4-6-15* [hoy el Ms. 43] *de la misma Biblioteca, aunque se nota a veces entre ellos bastantes diferencias* […]*, los dos tienen una marcha tan paralela que induce a clarificarlos como del mismo año.* […] *Las diferencias que se notan entre ellos pueden proceder de que el autor del 2-3-6* [hoy ms. 49] *utilizó además códices de otros cursos, o refundió la explicación del maestro dando otro giro a las cosas, o finalmente ingirió* proprio marte"[168].

Uno no puede menos que estar de acuerdo con el principio de esta exposición de V. Beltrán de Heredía. Ciertamente, no pertenece el Ms. 49 al curso de 1526-1527. Cierto es que el resto lo señala este autor como opinión; es decir, que cree él que ese códice es del curso de 1534-1535. Y ello es digno ciertamente de respeto. Y paso ahora a mostrar mi parecer. Yo entiendo que este Ms. 49 no recoge la materia expuesta por fray Francisco en ninguno de los tres momentos en los que comentó a los alumnos la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. El tal recoge lo que él escribió en su habitación, no se olvide que se trata de una copia, o lo que él dictó privadamente a un escribiente, quizás con intención de tenerlo como propio, nunca con la de llevarlo a clase y leer desde el mismo, ya que ello estaba prohibido en la Universidad de Salamanca.

Ciertamente, el texto del Ms. 49 es de Vitoria, contiene la doctrina de este profesor. Seguramente, la del mismo se halla muy cercana a la expuesta en el Ms. 49 y Ott. lat. 382 que la expuesta tanto en Ott. lat. 1.015a y Ms 1.735, siendo esto lo que lleva a pensar que podría haber sido compuesto con probabilidad durante el curso de 1534-1535. Un hecho es que los salmantinos del siglo XVI solían escribir, la noche anterior casi siempre, la materia que ellos pensaban exponer al día siguiente en clase. Yo me inclinaría a pensar que el Ms. 49 era el compuesto desde un dictado de Vitoria, pero no de un dictado realizado desde el aula a los alumnos.

Una joya de manuscrito es éste que pertenece a Domingo de Soto y que contiene la exposición de éste desde la cátedra de Vísperas de Salamanca.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat 782.

Contenido parcial[169]. Fols. 57r-65r: In II-II, q. 1, aa. 1-10; fols. 66r-69r, In II-II, q. 6, a. 10.

Autor y fecha del contenido descrito: "*Scholia magistri fratris Dominici de Soto in Secundam Secundae sancti Thomae. 18. ianua. 1539*" (fol. 57r).

A pesar de ser Domingo de Soto el catedrático de Visperas desde 1532 hasta 1549 y el de Prima desde 1552 hasta1560 sólo tuvo él oportunidad de exponer la cuestión primera de la *Secunda Secundae* cuando empezaba a co-

[168] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Ibidem,* 92. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y la verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*: Scriptorium Victoriense 27 (1980) 121-141, 242-278; 29 (1982) 253-300.

[169] "Sobre la ficha completa del manuscrito, cf. BECKER, K. J., *Tradición manuscrita de las Prelecciones de Domingo de Soto*: Archivo Teológico Granadino 29 (1966)132.

rrer el año de 1539. Cuanto le tocaba exponer a él esta materia con el inicio del curso de 1547-1548, se hallaba entonces en Trento. E impartió las lecciones el sustituto, Diego de Chaves[170]. Las mismas se hallan recogidas en el Ott. lat. 1051 (Biblioteca Apostólica Vaticana). Siendo Soto el catedrático de Prima se explicó esta misma cuestión primera al inicio del curso de 1559-1560. Tal exposición no la realizó el catedrático, fray Domingo, ya que él se había retirado en 1556 de la enseñanza activa. Aquella exposición del curso de 1559-1560 corrió a cargo Juan de la Peña y lo expuesto por este sustituto se halla recogida en dos manuscritos, tanto en el Ott. lat 1046 (Biblioteca Apostólica Vaticana), como en T 19 (Biblioteca General de la Universidad de Coimbra).

Existe sin embargo un segundo códice de Soto sobre las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. Tal es el Ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México[171], el cual sin fecha. Ahora bien, dado que Soto explicó esta materia solamente en 1539, ¿corresponde este códice mejicano a esta misma fecha? Y al respecto es preciso decir que el Ms. 940 contiene mucha más materia que el Ott. lat. 782, si bien es cierto tanto el uno como el otro discurren por la misma senda. Así las cosas, me inclino yo así las cosas a entender que, de los dos, uno de ellos es resultado resulta de lo expuesto por el catedrático en clase y esto lo asigno yo al Ms. 940, mientras que el otro, Ott. lat. 782, vendría a ser el que propio de Soto; es decir, lo que él escribía, mediante un secretario particular seguramente, antes de impartir la lección en el aula ante los alumnos[172].

El manuscrito romano, Ott. lat. 782, que será el que se utiliza en este estudio, lleva anotados los números de las lecciones correspondientes. ¿Señala esto entonces que tal es el que expuso él en clase? No pienso que no se ha de extraer de este dato tal conclusión. Ello se explica simplemente por el hecho de que dictara ese texto al aquí llamado secretario particular cuando pensaba Soto impartir la lección de cada día. El cuerpo del texto de este manuscrito romano pertenece a la mano del escribiente o secretario. Y corresponden al mismo también la mayoría de las correcciones, se tratara de tachaduras o de añadiduras en el texto. Y esto pudo suceder debido a que, una vez hecha la lectura privada, pediría Soto al escribiente que le leyera lo escrito, tiempo que aprovecharía el profesor para cortar o aumentar; es decir, para realizar

[170] Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado.* (Salamanca 1960) 111-113.

[171] MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 940./ Descripción. Copia. Dificultad en la lectura./ Contenido. Fols. 1r-77v: In II-II, q. 1-q. 16; fols. 72r-96r, q. 17-q. 22; fols. 96r-204v, q. 23-q. 44; fos. 205r-212r, q. 47; fol. 112r, q. 52, a. 2; fol. 212v, "*in quaestionibus 54 et 56 nil est notandum*"./ autor. "2.º 2.ae S. Thomae a magistro Soto incipit" (fol. 1r)./ Fecha. No consta.

[172] Esto lo digo yo debido a que se distingue la letra propia de Soto de la del llamado aquí secretario. El cuerpo del escrito pertenece a este secretario, incluso muchas de las correcciones; pero aparecen también en él notas de la mano de Soto. Se trata entonces de un manuscrito que fue corregido al final ciertamente por el mismo fray Domingo.

las correcciones. Pero es que hay además correcciones hechas por la propia mano de Soto. ¿Cómo podría explicarse esto? A mí me parece que, una vez que hubiera realizado fray Domingo su exposición en clase, volvería el tarde o temprano a leer privadamente el manuscrito y sería entonces cuando él se habría decidido a introducir algunas correcciones o variantes.

PALENCIA. Bibliteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13.

Descripción. En cuarto, copia, corrección en la escritura.

Contenido parcial, autor y fecha. Fols. 242r-253r: "*Relectio reverendi fratres Dominici de Soto magister de sensibus sacrae scripturae habita Salmanticae anno Domini nostri 1538*" (fol. 242r). Fols. 254r-265r: "*Relectio de catalogo librorum sacrae scriturae habita Salmanticae a nostro reverendissimo magistro fr. D. de Soto anmo Domini 1537*" (fol. 254r). Fols. 266r-275r: "*Relectio rev. Fratris Dominici de Soto magistri circa primum sententiarum de sacro canone et eius sensibus habita Salmanticae anno a virgineo partu 1536*" (fol. 266r).

Además del Ms. 13 de Palencia[173]. se hallan regidas éstas en otros dos, el Ms. 333-166 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla y el Ms.1.757 de la Biblioteca del Corpus Christi, también llamada del Patriarca, de Valencia[174]. Escribía yo en 2009: "*Pero, ¿cuál de ellos* [de los manuscritos de las relecciones de Soto] *es la copia actual que más confianza merece? Quizás es el Ms. 13 de Palencia. Y ello se debe a que se basa el mismo en el propio escrito de fray Domingo, ése escrito antes de la impartición de la lección y sobre el que habría ido precisando él más su pensamiento, después incluso de impartidas las relecciones*" [175].

Preciso es asimismo este manuscrito, el cual contiene una exposición en el colegio de San Gregorio de Valladolid y pertenece a Bartolomé Carranza.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vaticanus latinus 4645[176].

Descripción. En cuarto y claridad en la escritura.

Contenido. Fols. 1r-365v: In II-II, q. 1-q. 105 [de la cuestión 105 sólo existe el título: *De inobedientia* (Sobre la desobediencia). Se hallan en blanco los folios: 174r-175v, 229v-233v, 351v-396r. Hay cinco folios al final sin numeración].

---

[173] Se halla publicado la transcripción del texto original de estas tres *relecciones* del ms. 13 de Palencia. Cf. *Anales Valentinos* 70 (2009) 231-300.

[174] Sobre estos textos y su condición, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios de Domingo de Soto al artículo décimo (II-II, q. 1): Anales Valentinos* 70 (2009) 225-231.

[175] JERICÓ BERMEJO, I., *Ibidem*, 225-231.

[176] Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La fe según los comentarios al Catechismo Christiano de Bartolomé Carranza*, O. P.: *Scriptorium Victoriense* 29, 1982, 33; GIL SOUSA, J. A., *La eclesiología de Bartolomé Carranza de Miranda*. Toledo 1986.

Autor y fecha de composición: "*Incipiunt annotationes in 2am. 2ae. D. Thomae per reverendum patrem fratrem B. M. magistrum meritissimum, quas secundo edidit, et incepit eas legere in festo beatae Luciae*[177] *anno Domini 1540, in collegio beati Gregorii*" [178] (fol. 1r).

Los comentarios primeros a la *Secunda Secundae* los expuso por segunda vez B. M. [Bartolomé de Miranda; es decir, Carranza] dentro del curso de 1540-1541. Tal exposición tuvo lugar en el colegio de San Gregorio de Valladolid. Se propuso tratar Carranza en el artículo décimo "*si la Iglesia entera se equivoca o puede equivocarse en la fe; si puede errar el concilio; si se equivoca o puede equivocarse el Sumo Pontífice al redactar el símbolo en la determinación de la fe; si es el volumen de la Sagrada Escritura o el concilio general la regla infalible de la fe y de lo pertinente a la religión cristiana; si está la autoridad pontificia por encima de la del concilio o de si, por el contrario, son iguales la potestad pontificia y la conciliar*" [179].

De tanta importancia le debió parecer al futuro arzobispo de Toledo lo expuesto por él en Valladolid aquel curso de 1540-1541 que, debidamente trabajado, decidió entregarlo en Venecia a la imprenta, para que fuera conocido por en el mundo entero. Quedó publicado en 1546 bajo este título, *Quattuor controversiarum de auctoritate ecclesiae, de auctoritate scripturae sacrae et de auctoritate pontificis et conciliorum explicatio*[180]. Digno de ser anortado aquí es el hecho de que, en la Biblioteca Vallicelliana de Roma, en el manuscrito K 44b, fols. 516r-536v se encuentran las *Additiones additas* [ad dictas] *quatuor controversias manuscriptae* y que es una obra autógrafa de Bartolomé Carranza[181].

---

[177] ¿No debería haberse escrito *Lucae* en vez de *Luciae*? Por supuesto, el curso solía comenzar por entonces en octubre y , precisamente, con el día de San Lucas (18). Es verdad que uno de los cursos comenzaba por el inicio de la *Secunda Secundae*. Ahora bien, no siempre se iniciaba la materia marcada para un curso por el día del evangelista. Se producía a veces algún retraso, por no haber terminado la materia que debía impartirse en el curso precedente. Nada extraña entonces que no se iniciara la explicación de la *Secunda Secundae* por el día de San Lucas (18 de octubre), sino por el día de Santa Lucía (13 de diciembre). Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y la verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*: Scriptorium Victoriense 27 (1980) 121-141, 242-278; 29 (1982) 253-300.

[178] "Dan comienzo las anotaciones a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás por el reverendo padre fray B. M., maestro meritísimo, que acometió por segunda vez; y comenzó a leerlas en la fiesta de Santa Lucía [San Lucas?] en el año del Señor 1540, en el colegio de San Gregorio ".

[179] Cf. "In hoc articulo d. Th. movet multa dubia theologalia. Ita nos movebimus aliqua dubia. Primum est an ecclesia tota in traddendo ea que sunt fidei erret aut possit errare. 2um utrum etiam posit errare. 3um erit id quod d. Th. movet, utrum sumus pontifex in condendo simbolum, in determinando ea que sunt fidei, erret vel possit errare. 4um erit an regula infalibilis fidei et rerum pertinentium ad religionem christianam sit volumen sararum literarum aut concilium generale. 5um erit an autoritas pontificis sit supra autoritatem concilii vel contra, vel potestas pontificis et concilii sint equales. Hec definienda sunt in hoc articulo". Ott. lat. 4645, fol. 9r.

[180] Se utilizará aquí la reproducción que se hace en esta obra: *Ad sacrosancta concilia a PH. LABBEO et G. GOSSARTIO edita apparatus alter, XIII*. (Venetiis 1728) 691-716.

[181] Cf. GIL SOUSA, J. A., La Eclesiología de Bartolomé Carranza de Miranda. (Toledo 1986) 9-10.

Melchor Cano fue profesor antes de llegar a alcanzar la cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca, de la cátedra mayor de Santo Tomás en la novísima Universidad de Alcalá.

BARCELONA. Biblioteca Borja de la facultad de Teología de San Cugat (Barcelona). Ms. B.

Descripción. Copia. Su lectura casi no presenta dificultad.

Contenido: Fols. 1-108, In II-II, q. 1-q. 33.

Autor y fecha de composición: "*Sequuntur annotationes in 2am. 2ae. S. Thomae prolectae a magistro Cano in complutensi Academia, et exorsus eas anno Domini 1544, 10 martii*" (fol. 1r).

Fue ciertamente desde la cátedra mayor de Santo Tomás de la Universidad de Alcalá desde donde, a partir del 10 de marzo de 1544, empezó a exponer Cano sus comentarios a la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. De esa exposición se conservan existen dos códices conocidos, el B (Biblioteca Borja) y el Vat. lat 4647 (Biblioteca Apostólica Vaticana)[182]. Aunque siguen los dos siguen los dos la misma ruta, debe reconocerse que aparecen diferencias las cuales llevan a pensar que, mientras el uno es el manuscrito personal de fray Melchor, es el otro el que recoge lo expuesto en clase.

Por lo que uno ha visto en ambos códices no se atreve a identificarlos como tales y a separarlos con absoluta seguridad. Se ha tomado aquí la decisión de utilizar el Ms. B. Se obra así por el hecho simple de que existen muchas más posibilidades de que se conozca el contendido del manuscrito romano y no se conozca en cambio el del barcelonés. Autores como K. Deuringer, F. Sánchez-Arjona y F. Casado Barroso conocieron ambos manuscritos, aunque sus preferencias ente el uno y el otro difieren[183].

Por mi parte, dejé escrito yo en 1983 que lo que uno y otro códice muestran acerca de la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae*: "*Se advierte de salida que los dos manuscritos presentan entre sí gran semejanza en q. 5, a. 3; también la ofrecen en la última parte del artículo décimo de la cuestión primera. Se nota menor semejanza en los artículos 6, 7, 8 y 9* [de la cuestión primera] *así como en una parte del artículo décimo*" [184]. A esto me permití añadir: "*Se ha de advertir también que, cuando en los pasajes de los manuscritos existe semejanza, B*

[182] Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vaticanus Latinus 1647./Descripción. En cuarto, appel tela. Dificultad para la lectura./ Contenido. Fols. 1r-17v, título, prólogo e In II-II, qq. 1-166; fols. 117r-143r, In II-II, qq. 17-22; fols. 114r-226v; ffols. 127r-143v, In II-II, qq. 23-24./ Autor y fecha: "Incipiunt annotationes in 2.am 2.ae divi Thomae. Incipit legi Compluti anno domini 1544, 10 martii, fratre Melchiore Cano, primariae cathedrae gubernatore" (fol. 14).

[183] Cf. Jericó Bermejo, I., *Regula fidei et veritas fidei catholica. El artículo de fe según Melchor Cano*: Scriptorium Victoriense 30 (1983)280-281.

[184] Jericó Bermejo, I., *Ibidem*, 281.

desarrolla el tema con mayor amplitud, mientras el de la Vaticana se muestra propenso hacia la síntesis" [185].

En mucho hay que apreciar la exposición que el sustituto de Diego de Chaves realizó desde la cátedra de Vísperas mientras el catedrático, Domingo de Soto se encontraba en Trento.

ROMA. Biblioteca Apostólica Vaticana. Ott. lat. 1051.

Descripción. En cuarto. Redacción en apariencia descuidada[186].

Contenido. Folios 2r, 3r: títulos. Fols. 4r-163v: In II-II, qq. 1-16. Fols. 163v-184v: In II-II, qq. 17-22. Fols. 184v-312v: In II-II, qq. 23-43. El folio 313 no es sobre la *Secunda Secundae*.

Autor: "*Scholia doctissimi viri fratris Didaci de Chaves Salmanticae*" (fol. 3r)

Fecha: "*Vamos a las escuelas este año 72 teologos y ay frailes conventuales y asignados 196. Anno 1547*" (fol. 3r) "*Hactenus de materia caritatis ac perinde trium virtutum theologicarum. Deo gratias. Amen. Anno 1548, vigilia vigiliae assumptionis virginis Mariae*" (fol. 212v).

En la exposición Chaves al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* se hace alusión a que determinadas enseñanzas impartidas por este sustituto no son de él. Se señala que ellas pueden ser de Vitoria, de Soto o de Cano. Y es muy elocuente lo que aparece escrito en el folio tercero, antes de que comience la exposición del artículo primero, cuestión primera: "*No los tengas en poco estos scriptos que son del Maestro Cano, que se los dio para que leyese por ellos y el lee por los de Soto y Victoria*" (fol. 3r). Al parecer esta enigmática sentencia debe entenderse partiendo del hecho de que Chaves tuvo ciertamente muy presentes en su exposición de aquel curso de 1547-1548 las enseñanzas de estos tres autores citados, hasta

[185] JERICÓ BERMEJO, I., *Ibidem*, 282.

[186] "In questo corso [1547-1548] comentò [Diego de Chavez] la 2a 2ae. Queste lezioni sono conservate nel *Cod. Ottob.* 1051. È di lettura assi difficile. La caligrafia è poco bella ed irregulare. Qualque punto avariato è ilegibile. Ci sono molte postille e a volte sigue sopproposte" MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*. (Romae 1953) 102, nota 2. Cuando yo vi en 1573 este códice: Ott. lat. 1051 pensé que era ilegible, no era el único para mí ilegible por entonces. Había códices que, a todas las cosas que no quiere encontrar un lector de manuscritos del siglo XVI como agujeros borrones, tinta corrida, abreviaturas casi indescifrable, etc., la más termina era la de que, para conservar los folios del códice, se hubiera adosado a cada folio, vuelto y recto, sendos papeles supuestamente casi transparenes. Los mismo habían tomado un color ocre, hasta el punto que, protegiendo el folio, hacían la lectura prácticamente imposible. Y uno de ellos era el presente. Gracias a Dios que alguien me dijo que pidiera al bibliotecario que me limpiara el códice; es decir, que retirara de cada folio el papel supuestamente traslucido de protección. Y lo cierto es que eso me lo concedió el bibliotecario gentilmente. Tuve que esperar varios meses; pero, al fin, me lo dejó como yo quería. Ya no aparecía la letra tan enrevesada y, dada la práctica que ya tenía, no encontré grandes dificultades en la lectura.

el punto de estar él en posesión de los manuscritos de ellos. Merece la pena señalar aquí a este respecto lo que dice al respecto el italiano Mori: "*Diego de Chaves* […] *fue amigo de Cano y fue su sustituto muchas veces en la enseñanza. Tuvo él a Báñez como su discípulo. [Fue él quien revisó el Comentario de Báñez a la Secunda Secundae, y tiene grandes palabras de elogio para el que fuera su discípulo.] Enseñaba en 1547-48 en Salamanca y, al parecer, debería haber explicado los textos de Cano, quizás usando también los de Vitoria y de Soto*"[187].

Cuando me vi obligado yo a exponer tiempo atrás la aportación propia de Chaves a la doctrina del artículo de fe[188], decidí atribuir a este autor únicamente lo que el mismo hubiera expuesto como propio. Pienso que fui muy atrevido al comportarme así. Quedó aquel capítulo mío sobre Chaves muy disminuido y no me complació lo que había hecho. Así, pienso hoy diversamente. Estimo que la exposición de Chaves, por supuesto aceptándose aquí que toma cosas desde estos tres autores, es grandiosa de verdad. Presentaré aquí la exposición toda como propia de fray Diego. De momento baste señalar ahora lo que se dice en el artículo décimo de esos otros autores: "*Haec lectio est magistri Cano loco Didaci de Chaves*" (fol. 37r). "*Estos doze relglones son del quaderno del maestro Cano y a lo que yo pienso fray Diego de Chaves lee por ellos, porque tanta sagrada escritura no es de otro*" (fol. 40r). "*Esta leccion es del quaderno del maestro Cano*" (fol. 43r). "*Todo esto es de Cano*" (fol. 44v). "*Esto es una leccion. Vide Cano que todo es del*" (fol. 49v).

Domingo de las Cuevas tuvo la inmensa suerte de comentar en el año 1551-1552 las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*, sustituyendo al catedrático de Prima, Melchor Cano, presente en Trento.

VALENCIA. Biblioteca del Corpus Christi o del Patriarca. Ms. 20.

Descripción: En folio, claridad en la escritura y orden en la exposición.

Contenido. Fols. 1r-576v, In II-II, q. 1-q. 60.

Autor y fecha: "*Audivi anno 1551. Incipit 2.a 2.ae per fratrem Dominicum de Cuevas doctissimum*" (fol. 1r).

[187] "Diego de Chaves […] fu amico di Cano e sostituì molte volte nell'insegnamento; ebbe Bañez fra suoi discepoli. [Fu revisore del Commento di Bañes alla 2a 2ae, ed a grandi parole di lode per il suo discepolo.] Nel 1547-48 insegnava a Salamanca e pare dovesse spiegare i testi di Cano; forse usando anche quelli di Vitoria e Soto". MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*. (Romae 1953) 102.

[188] "Diego de Chaves […] fu amico di Cano e sostituì molte volte nell'insegnamento; ebbe Bañez fra suoi discepol. [Fu revisore del Commento di Bañes alla 2a 2ae, ed a grandi parole di lode per il suo discepolo.] Nel 1547-48 insegnava a Salamanca e pare dovesse spiegare i testi di Cano; forse usando anche quelli di Vitoria e Soto". MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*. (Romae 1953) 102.

De Cuevas escribió F. Ehrle: "*Desempeñó* [él] *este puesto* [de sustituto de Cano en el curso de 1551-1552] *con honor, como nos lo prueban sus lecciones manuscritas, por lo menos hasta el 10 de julio de dicho año* [1552]"[189]. Hecho digno de ser señalado es que este profesor permaneció muy cercano a Cano. Cuando Fernando de Valdés encargó sendas censuras a Domingo de Soto y a Melchor Cano sobre el catecismo de Carranza editado en 1558, quiso éste ponerse de acuerdo con aquél en orden incluso a entregar una censura común; pero, al rechazar Soto lo que se le proponía, buscó y encontró Cano a Domingo de las Cuevas, dispuesto a estampar su firma en la censura. Este detalle es por sí prueba sin más del prestigio en teología de la que gozaba ya este profesor ante Cano y ante la Inquisición Española. Sobre Cuevas escribió Ehrle que "*López le cuenta entre los famosos teólogos que salieron de este convento* [de San Esteban de Salamanca]. *Aquí tuvo* [él] *como maestro a Vitoria y acaso también a Domingo de Soto*"[190].

[189] EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 438.

[190] EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Ibidem,* 437.

Archivo Teológico Granadino 73 (2010) 91-145

El desarrollo histórico del Mystêrion del Santo Mŷron al Sacramento de la Santa Crismación

José Manuel Fernández Rodríguez

1. Introducción. El sagrado Mŷron: un sacramento en la encrucijada

Somos conscientes de la complejidad y delicada laboriosidad que conlleva cualquier investigación histórica, y en concreto este tipo de estudio histórico-litúrgico por la envergadura y características del mismo. Procuraremos, por este motivo a partir de esta apreciación, hacer un análisis y reconstrucción pormenorizada y detallada de la evolución y configuración del Μυστήριον τοῦ ἁγίον Μύρου= *Misterio del Sacrosanto Mŷron*, a lo largo de dos milenios de historia y de riqueza tradicional ritual dentro de lo que podemos denominar los *tesoros* que encierra y conserva el Oriente Cristiano.

Partimos del presupuesto de que este misterio parece ser que siempre ha estado integrado siempre dentro de todo el complejo proceso de Iniciación Cristiana, pues se ha celebrado conjuntamente con el bautismo. Más aún, constituyó en sus orígenes remotos y a día de hoy sigue formando parte integral del rito bautismal iniciático al que clausuraba para dar paso a la Eucaristía. Pero nos planteamos la siguiente cuestión: ¿se ha desgajado este rito de la unción del santo μύρον *(mŷron)* de la liturgia bautismal en algún momento histórico concreto o en alguna de las liturgias orientales de iniciación?

Para comprobar esta segunda presunción, haremos un recorrido histórico comenzando desde la Época post-apostólica primitiva ya que es el periodo en el que tenemos los primeros indicios y testimonios, hacia mediados del siglo II, siguiendo por todo el primer milenio de tradición histórica de la Iglesia Indivisa hasta poco antes del Gran Cisma. A continuación abordaremos el segundo milenio examinando las divisiones sufridas y las influencias recibidas, así como los conflictos y controversias doctrinales por las que ha pasado la Iglesia Ortodoxa de Oriente a lo largo de la Edad Media y Época Moderna. Finalmente dilucidaremos hasta qué punto estas divisiones y confrontaciones han podido condicionar la evolución y consolidación de este misterio de la sagrada Unción con Mŷron como Sacramento de la Santa Crismación (μυστήριον τοῦ ἁγίου χρίσματος/χρῖσμα= *crisma/chrisma* en latín), hasta sus últimas configuraciones y adaptaciones en nuestra actual época contemporánea del siglo XXI.

Por otra parte, aunque otro de nuestros objetivos primordiales sea intentar remontarnos a los orígenes más remotos de esta celebración unitaria y compleja de la Iniciación Cristiana, también pretenderemos averiguar en la medida de lo posible cuándo y dónde comienza a adquirir y a concebirse tanto en la mentalidad de los Santos Padres y escritores orientales, como en los documentos eucológicos de las liturgias de Oriente, como un rito con cierta *especificidad* propia. No obstante, hablar de especificidad no conlleva el hecho de que se haya celebrado como un rito *autónomo* de forma independiente, pues insistimos en que por lo regular siempre ha estado ligado al bautismo como un todo en una celebración litúrgica unitaria, destinada siempre a la incorporación de nuevos miembros a la comunidad cristiana ortodoxa de fe. Por todo ello, no debe extrañar que para referirnos al *misterio del sagrado mŷron*, tengamos que hacer alusión expresa al misterio bautismal iniciático al que pertenece.

El otro gran escollo que tendremos que saldar, será la cuestión pendiente y sustancialmente vinculante sobre la reconocida (¿e incuestionable?) *sacramentalidad* de este misterio tan original y venerable para los teólogos orientales. Debemos averiguar si de *algún modo* su institución se remonta a Cristo, pues es uno de los elementos constitutivos necesarios para que una acción litúrgica sagrada sea considerada y reconocida como sacramento; lo analizaremos y dilucidaremos en aquellos momentos históricos en los cuales haya aparecido en escena. Pero ¿entienden los Santos Padres y teólogos ortodoxos esta *institución* expresada en una palabra o promesa de gracia por parte de Jesucristo, esto es, en clave jurídica, tal como les ocurrió a los protestantes? O más bien ¿entienden este término como parte integrante de un

"proceso institutivo" que comenzaba en Jesús y es continuado por la Iglesia Apostólica primitiva?

Concluiremos con nuestro objetivo más prioritario, éste será centrarnos en el análisis de algunas de las más diversas *tradiciones litúrgicas* de iniciación que existen en el Oriente Cristiano para comprobar dicha evolución sufrida y consagración alcanzada, teniendo presente que muchas de ellas se han extinguido o han sido reabsorbidas por otras familias litúrgicas. Con todo, focalizaremos nuestra atención en la liturgia (bautismal) de Iniciación Cristiana de la *Iglesia Greco-Ortodoxa bizantina* por ser el rito más extendido y mayormente compartido por las iglesias orientales autocéfalas, así como por diversas iglesias y comunidades ortodoxas autónomas repartidas en eparquías[1], archidiócesis[2] y metrópolis[3] por varios continentes y países del mundo[4].

[1] Una *eparquía* es una circunscripción territorial bajo la autoridad de un obispo, pero aplicable solamente a las Iglesias Orientales Católicas, la Iglesia Greco-Ortodoxa y las Antiguas Iglesias Orientales. Puesto que en Occidente dicha circunscripción equivale a lo que denominamos *diócesis*.

[2] La *archidiócesis* –por lo general tanto en Occidente como en Oriente– suele abarcar y presidir un número de diócesis sufragáneas, pero el peso del arzobispo sobre ellas es más bien de honor que de autoridad.

[3] Hace referencia a la *iglesia arzobispal* de la cual dependen y están sujetas otras iglesias sufragáneas, viene a ser un ámbito mucho más limitado y estrecho que el primado y el patriarcado.

[4] A continuación, vamos a exponer un listado plural de países en función del diverso grado cuantitativo de presencia religiosa ortodoxa:

- Existen diversos países en los que actualmente impera una *presencia dominante* de la Ortodoxia Cristiana, que son:
  - Bielorrusia, Bulgaria, Chipre, Georgia, Grecia, Montenegro, Moldavia, República de Macedonia, Armenia, Rusia, Etiopía, Rumanía, Serbia y Ucrania.
- Hay comunidades ortodoxas *relativamente grandes e importantes* en:
  - Kazajistán, Letonia, República Bosnia-Herzegovina (junto con la República Srpska), Finlandia, Polonia, Estonia, Albania, Kirguizistán, Tayikistán y Líbano.
- También existen *comunidades minoritarias* –algunas de "cierto peso"– en países de Oriente y Occidente como:
  - Uzbekistán, Turkmenistán, Croacia, Kosovo, Lituania, Uganda, Sudán, Israel, Jordania, Cisjordania, Eslovenia, Repúblicas Checa y Eslovaca, Turquía, Siria, Egipto, Eritrea, Azerbaiyán, República de Nagorno-Karajab, Irán, Irak, Kuwait, India (Kerala), China y Japón.
- Finalmente, señalamos que debido a la emigración y exilio se han formado *comunidades disidentes minoritarias (diásporas)* en países occidentales, tales como:
  - Australia, Argentina, Canadá, Chile, México, Centroamérica, Venezuela, el Caribe, Uruguay, Estados Unidos, Suecia, Alemania, España, Francia, Gran Bretaña e Italia.

Todas ellas son dependientes o independientes ("iglesias no canónicas o heterodoxas" seccionadas de su iglesia original), de los diversos patriarcados de Oriente. Esta información ha sido completada y contrastada con la siguiente fuente: Wiki: *Iglesia ortodoxa*, (en línea): http://wapedia.mobi/es/Iglesia_Ortodoxa (consulta del 26 de Abril de 2010).

2. El desarrollo litúrgico configurativo de la Santa Unción del Mŷron a lo largo de una rica y genuina Tradición de dos milenios de historia

2.1 La evolución del "Mystêrion del Sacrosanto Mŷron" de Iniciación en el Primer Milenio de la Iglesia Indivisa de Oriente[5]

Este primer período de tradición eclesial está marcado por el pensamiento filosófico de corte neoplatónico, hecho que ayudará también a que se lleve a cabo la profundización y reflexión teológica generada a partir de la praxis litúrgica ritual vivida y expresada. Por otra parte, esta larga etapa ha sido la de mayor ingenio y creatividad gracias a la erudición de los Santos Padres griegos principalmente. En este sentido podemos afirmar que la elaboración teológica ha ido prácticamente paralela al desarrollo litúrgico. No obstante, el desarrollo *específico* del *misterio del Sacro Mŷron* será algo más parco y difuso que en Occidente, lo que no dará lugar a tanta producción literaria litúrgica sobre el *mŷron* (ni a tratados sacramentarios o rituales) ni a tantas fluctuaciones litúrgicas entre bautismo y crismación, en cuanto a la separación cronológica (y menos aun a la inversión de orden) entre ambos mystêria. Tal como ocurría en Occidente hacia el siglo V, quizás también debido a que ha permanecido ligado a una única celebración bautismal iniciática, pero sí se llegará a una riqueza y profundización mística-teológica sin precedentes en la tradición eclesial. Precisamente en estos primeros siglos se van a consolidar todas las costumbres litúrgicas orientales, con sus ritos propios y característicos de iniciación, y se van a dar las disensiones y separaciones entre ciertas iglesias orientales y la Iglesia Romana, y entre diversas iglesias orientales pertenecientes a un mismo patriarcado o entre distintos patriarcados[6].

[5] Para este primer periodo (milenio) de reconstrucción y compilación histórica nos apoyamos fundamentalmente en: B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, en: *Historia de los Dogmas* IV/2, Madrid 1974; D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001; A. Hamman, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona [4]1984; I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*, Madrid 2000; junto con otros autores como referentes para cumplimentar: S. Regli, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *Mysterium Salutis* V, Madrid 1984, pp. 278-328; así como otros autores para contrastar que iremos citando en su preciso momento.

[6] Se constata, sin duda, que la Iglesia nació en Oriente, en Jerusalén –llamada «madre de todas las iglesias»–, y desde allí se esparció por la *oikumene* y por el mundo. La Iglesia Ortodoxa no tuvo nunca la conciencia de depender de Occidente, de Roma, pero las dos partes del Imperio romano, en plena comunión, seguían caminos propios, dadas las diferencias entre la mentalidad latina y la griega o semítica. Por otra parte, a Roma siempre se le ha reconocido su categoría de primera sede (primer patriarcado) en honor, no obstante, Oriente poseía otros patriarcados, los cuatro restantes patriarcados de la antigüedad cristiana fueron fijados en el Concilio de Calcedonia (451) en el siguiente orden: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Quedando establecida así la *Iglesia de la Pentarquía*. Ver Sebastià Janeras, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, en: A. González Montes (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, pp. 133-254, esp. p.134.

a. Testimonios y primeros desarrollos en los siglos II-III

En la Iglesia primitiva existía un catecumenado que servía para la incorporación de nuevos miembros creyentes a la comunidad. Su fase final era una celebración litúrgica de Iniciación, que era parte integrante de este proceso catecumenal de iniciación cristiana, pero las fuentes que nos hablan de esa celebración son más bien escasas.

En Oriente, los documentos más antiguos que tenemos del siglo II, la *Didajé*[7], la Epístola de *Bernabé*, el *Pastor de Hermas*[8], *Justino* († 165)[9], y –ya en los últimos decenios del s. II– *Clemente de Alejandría* (†ha. 215), tan sólo explican el bautismo y su liturgia como *bautismo de agua* y, en parte también, su efecto de trasmitir el Espíritu, pero no informan (¿desconocen?) sobre otros ritos de la ceremonia de la iniciación[10].

Hacia finales del siglo II, es particularmente curiosa la tradición que comienza a fraguarse en la zona de Siria oriental, pues san *Teófilo de Antioquía* († 181), en su Apología a Auctólico[11], habla de la unción que nos hace cristianos a imagen de Cristo (ungido), se trata ciertamente de una unción material no metafórica que se sitúa *antes* de la ablución.

En la transición al siglo III, quien informa de estos ritos en Oriente por primera vez es *Orígenes* († 253-254) que sucede a Clemente en la dirección de la escuela catequética de *Alejandría*. Como máximo exponente de la Iglesia Alejandrina, describe los ritos de iniciación del siguiente modo: aplica el término βάπτισμα ("bautismo" o baño de inmersión), también a la unción: "Somos bautizados en agua y crismas visibles, según la forma transmitida a las Iglesias"[12]. Y señala expresamente la relación que hay entre bautismo y la transmisión del Espíritu[13].

---

[7] Didajé, Cap. 7: R 4 (Siria-Palestina, 1ª mitad del siglo II, ca. 120): ver S. Regli, *El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, en: *MyS* V, p. 287, y I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*, p. 48ss.

[8] Pastor de Hermas, lib. III, *Similitudo* 9, c. 16: PG 2, 995s, (Roma, mediados del s. II): *Ibidem*, p. 287, nota 22.

[9] Justino, *I.ª Apologia*, 61, 2-3: PG 6, 420-421, y cap. 65: *ibid*., 428 (Roma, ca. 150, donde poco después murió mártir): cita en J.-Ph. Revel, *Culminación del Bautismo*, en: AA. VV., *La efusión del Espíritu:* Revista Católica Internacional Communio 4/VI (1982) 440-462, esp. 449, nota 43.

[10] Otros testimonios de esta época que hacen referencia a lo mismo son: *Dionisio de Alejandría* († 264), las *Odas de Salomón* (s. II), y el *Evangelio apócrifo de Felipe* (Siria-Palestina, s. II): *cfr*. I. Oñatibia, *op. cit*., p. 48 nota 3.

[11] Según el testimonio de Teófilo de Antioquia, primer testigo seguro de la tradición siria (hacia el año 180) en *Adversus Autolycum*, lib. I, 12: PG 6, 1041: "Somos llamados cristianos porque hemos sido ungidos con el óleo de Dios". Cf. B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, nota 119, p. 36; y J.-Ph. Revel, *Culminación del Bautismo*: Communio 4/VI (1982) 453.

[12] Orígenes, *In Rom. Comm.* V, 8: PG 14, 1038C.

[13] Orígenes, *In Joann. Comm.* VI, 23: PG 14, 236-269. Recogido en S. Regli, *El Sacramento de la confirmación*..., en: *MyS* V, p. 287.

No obstante, *Víctor Saxer* († 2004) se cuestiona si esta unción crismal mencionada por Orígenes en varias ocasiones es alegórica, esto es, un simple doble oratorio del agua bautismal o explicación teológica de la eficacia espiritual del bautismo, o si por el contrario, está refiriéndose particularmente a un signo real externo. La expresión más clara del autor la encontramos en el siguiente texto: "Para Orígenes, se trata en efecto de un «crisma visible» (*Comm. Rom*. V, 8), administrado bajo la forma de unción (*Sel. Ex*.; *Hom. Lev*. VI, 5; IX, 9; *Sel. Ez*. XVI) y con óleo, cuya colación entra en una sucesión ritual (*Sel. Ex*.; *Sel. Ez*. XVI)"[14]. Esto significaría que la unción crismal estaría integrada en el acto bautismal. Tras una larga exposición de varios textos y comentarios de los mismos, concluye: "nuestro autor testimonia a favor de su existencia en su Iglesia en el primer tercio del siglo III, eso me parece seguro, queda, en cambio, que ella sea simplemente posible frontal y cruciforme"[15]. Además, él mismo, en este caso, parece inclinarse por la existencia de una unción con el santo crisma cruciforme (signación crismal) en la frente.

Por otro lado, la *Didascalia de los Apóstoles*[16], el documento más antiguo de la liturgia antioquena, escrito hacia la primera o segunda mitad del siglo III en el norte de Siria occidental, hace mención tan sólo a unos ritos prebautismales: aquí, la iniciación comprende una unción iniciada por el obispo sobre la cabeza, con la imposición de manos, y terminada por el diácono o la diaconisa. Después, sigue la inmersión bautismal con invocación trinitaria. Esta unción reflejaba la unción de los sacerdotes y reyes del AT. Pero no se menciona de ningún rito postbautismal, coincidiendo con el testimonio de Teófilo de Antioquía.

Queremos traer a colación, aunque pertenezcan a la parte occidental, los ritos descritos a principios del siglo III, por *Hipólito de Roma* († 235) en su *Tradición Apostólica* compuesta hacia el 215, pero situándonos en un estado de hechos probablemente hacia el final del siglo II. Hipólito nos ofrece una descripción pormenorizada de la celebración bautismal de la *Iglesia Romana*, muy relacionada con nuestro asunto, puesto que esta *Tradición de Hipólito* muy probablemente está influenciada –según algunos autores– por algunas costumbres orientales egipcias, así como la ulterior influencia que la misma ejercerá en la zona de Alejandría y de Siria oriental. Después de exponer con detalle los ritos prebautismales en los que se unge al neófito con

[14] V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto 1988, p. 189.

[15] V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*…, p. 191.

[16] *Didascalia Apostolorum*, XV, 12, 2-3. El mismo testimonio en los *Hechos de Judas Tomás* (comienzos del siglo III, en Edesa). Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, p. 260; y I. OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, nota 9, p. 50.

el *aceite de exorcismo* tras la renuncia al Maligno, seguido del rito bautismal como triple inmersión hecha por el diácono acompañada de la confesión de fe, dice refiriéndose al nuevo bautizado:

> "Será (el bautizado) ungido luego con el aceite de la acción de gracias por el sacerdote, quien pronunciará estas palabras: '*Yo te unjo con el santo aceite en nombre de Jesucristo*'. Después, un vez que se hubiera secado, cada uno se vestirá y entrará en la iglesia. El obispo, imponiéndoles la mano [sic], pronunciará al invocación *[epiklesis]*: '*Señor Dios, tú que los tornaste dignos de obtener la remisión de los pecados por el baño de la regeneración, hazlos merecedores de llenarse del Espíritu Santo y envía sobre ellos tu gracia, a fin de que te sirvan cumpliendo tu voluntad; ya que para ti es la gloria, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amen*'. Luego, expandiendo el aceite de acción de gracias en su mano, y posando (ésta) sobre su cabeza, dirá: '*Yo te unjo con el santo aceite en Dios Padre Todopoderoso, en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo*'. Y, después de haberle persignado la frente, le dará el beso de paz y dirá: '*El Señor (sea) contigo*'. Y el que fue persignado responderá: '*Y con tu espíritu*'. Hará lo mismo con cada uno"[17].

Comprobamos que los ritos de iniciación que aparecen ya en la *TA* son: bautismo, unción, imposición de manos con invocación, nueva unción y signación (= consignación)[18], y beso de la paz. Analizando algunos datos, nos hemos dado cuenta de de que la imposición de manos en Hipólito no se trata de una imposición propiamente dicha, sino que el obispo extiende las manos sobre todos los nuevos bautizados en conjunto, al mismo tiempo que pide para ellos la plenitud del Espíritu (= epíclesis). Por otro lado, conviene des-

[17] Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica* (hacia el 215), Sígueme, Salamanca 1986, nº 21 pp. 76-78.

[18] Como podemos ya observar aquí, desde muy pronto el *signo de la cruz* o «signación» *(signatio)* que se realizaba por varias zonas de Oriente y Occidente, así como también la *unción con crisma* se fusionan en un sólo rito para muchas iglesias (sobre todo de Roma y África hacia los ss. III-IV) y para designarlo se empleó el nombre de «consignación» *(consignatio)* término más propio del rito romano. No obstante, la inmensa mayoría de fuentes y autores consultados no llegan ni a establecer ni a designar claramente la distinción de dicha fusión, y usan indistintamente *signación* (con el crisma) o unción crismal –como equivalentes– en los casos en que aparecen juntos ambos ritos. Ante lo cual utilizaremos como sinónimo de *consignación* en determinados casos la designación de *signación crismal*, unción con mŷron y también «crismación» (*chrismatio frontis*) que con el tiempo se impondrá por doquier.

tacar que aparece aquí, por vez primera, la práctica de la *doble unción post-bautismal* con óleo bendito *(santo crisma)*: la *primera unción*, es realizada en forma de cruz[19] en la coronilla o vértice de la cabeza por el presbítero, en nombre de Cristo; la *segunda unción*, que es propia, sin duda, de la liturgia romana, está reservada al obispo, con la que procede a la crismación de cada uno, poniendo la mano sobre la cabeza y signándolo (con la cruz) en la frente a la vez que va pronunciando la fórmula trinitaria.

Por el contrario, como veremos a continuación, Oriente no ha conocido esta praxis romana de las dos unciones postbautismales, sino que por lo general se da una unción prebautismal con el óleo santo (crisma) y otra unción postbautismal –junto a la imposición de manos en algunas liturgias– con el Santo Mŷron aplicada por varias partes del cuerpo[20]. Sin embargo, a pesar de las referencias al Espíritu, ninguno de estos ritos está vinculado específicamente a la colación del Espíritu. Por eso, aunque la praxis aquí atestiguada constituya un precedente relevante para el ulterior desarrollo ritual y teológico de la confirmación/crismación, faltaría en ella un elemento decisorio concreto que caracterizara a este sacramento como un "rito especial después del bautismo para la transmisión del Espíritu"[21].

Queremos hacer aquí una pequeña recensión a la situación controversial herética vivida por *Cipriano de Cartago* († 258) que nos muestra la práctica litúrgica de la *Iglesia Africana*, porque nos ayudará a entender posteriormente de dónde procede la actual práctica oriental de la rebautización. Cipriano distingue el baño bautismal, que hace renacer en la Iglesia, de la imposición de la mano[22], que da el Espíritu. Él habla de "uno y otro sacramento"[23]. Pero hay en él un dato desvirtuado en la *controversia sobre el bautismo de herejes*, ya que, tiende a

[19] El modo *cruciforme* para Occidente está atestiguado por el Papa san *León I el Magno* (papado 440-461/† 461), *Sermo* 4,1: PL 54, 149A. Tomado de D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques latins de la confirmation*: La Maison-Dieu 54/2 (1958) 53-78, esp. 57 (nota 7).

[20] A esta conclusión se aproxima J.-PH. REVEL que constata: "Todos los ritos, tanto orientales como occidentales, con la única excepción del romano, son unánimes en conocer *una sola unción* postbautismal que ocupa en todos los ritos el lugar de la primera unción romana (por tanto inmediatamente después de la ablución, de ordinario antes de la imposición de las vestiduras blancas)" y certifica que la doble unción romana procede del desdoblamiento de esta única unción. Ver *Culminación del Bautismo*, en: *La efusión del Espíritu:* Rev. Cat. Int. Communio 4/VI (1982) 446s. El mismo B. BOTTE (1893-1980), afirma que en Oriente no hay dos unciones después del bautismo, sino una sola, que es la de la confirmación. En Occidente las dos unciones se hacen con el mismo óleo, y la primera parece ser la preparación de la segunda. Ver *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: LMD 54/2 (1958) 5-22, esp. nota 49, p. 21.

[21] Según opinión de S. REGLI, *El Sacramento*..., en: *MyS* V, p. 288ss.

[22] No estaríamos hablando para este período todavía de *imposición de manos*, sino *de la mano*. Como botón de muestra ver D. VAN DEN EYNDE, *Notes sur les rites liturgiques*…: LMD 54/2 (1958) 57, donde observa que todos los documentos latinos anteriores al Pontifical de Durando (s. XIII) hablan invariablemente de la *imposición de la mano* (derecha), nunca *de las manos*.

[23] CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola*, 73, 21: PL 3, 1124.

distinguir el baño de agua, cuyo efecto es negativo –la remisión de los pecados y nuevo nacimiento–, de la imposición de la mano, que tiene el efecto positivo de transmitir el Espíritu[24], atribuyendo así un efecto particular a uno y otro rito, aunque mantiene la unidad de la acción bautismal[25].

El caso es que a raíz de esta posición de Cipriano, surgió un conflicto entre Cipriano, que apostaba para las Iglesias africanas y algunas orientales, por la rebautización e imposición de manos para la comunicación del Espíritu, debido a que los herejes pierden el Espíritu y no se tiene por válido su primer bautismo. Y por otra parte, la posición oficial sostenida por el Papa Esteban I (papado 254-257/† 257) para Roma y Alejandría, que admitía como válido de una vez para siempre el bautismo administrado por los herejes, pero la acción del Espíritu comenzaba cuando estaban plenamente incorporados a la Iglesia, lo que se hacía mediante el rito de imposición de manos, reconocido como rito penitencial y no como parte de la iniciación con sentido confirmatorio[26].

Reflexión conclusiva

Concluimos, afirmando que no podemos atestiguar que en la Iglesia alejandrina se practicara una imposición de manos como rito postbautismal, sino únicamente una unción crismal[27]. Por otro lado, en la liturgia siríaca oriental, de origen judeo-cristiano no existía un rito intermedio entre la ablución y la eucaristía, ni de unción postbautismal, ni de imposición de la mano, ni de signación, sino únicamente un rito de unción prebautismal, relacionada con la unción de reyes y sacerdotes de Israel, vinculada a su vez con la de Jesús en el Jordán y atribuyéndole la comunicación del Espíritu Santo[28]. En cuanto al ministro, es el obispo quien preside y administra la terminación de los ritos postbautismales estando ayudado en la impartición de las unciones por los presbíteros y diáconos que concelebraban con él.

---

[24] Cipriano de Cartago, *Epistola*, 74, 4: PL 3, 1131.

[25] Cf. A. Hamman, *op. cit*., en nota 5, p. 265, que hace referencia a A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, p. 126, el cual advierte que para Cipriano el bautismo continúa designando toda la iniciación.

[26] Cf. S. Regli, *El Sacramento*..., en: *MyS* V, p. 289s. El conflicto se resolvió en parte en el canon 9 del Concilio de Arlés (Francia a. 314) y Nicea (a. 325) para las Iglesias africanas, ya que otras iglesias orientales no se han adherido nunca plenamente a la decisión Romana. Ver DH/DS 123/Dz 53 y DH/DS 127/Dz 54; *cfr*. también la traducción de J. Collantes, *La Fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid [4]1995, en adelante FIC 974 y 728.

[27] El primer texto oficial en el que aparece la unción (σφραγίς= *sfragís* episcopal) como rito de colación del Espíritu es en una carta del Papa *Cornelio* (papado 251-253/† 253) a *Fabiano de Antioquía*, conservada por el obispo Eusebio de Cesarea (†ca. 340), *Historiae Ecclesiasticae*, VI, 43,14-15: PG 20, 624A.

[28] Según I. Oñatibia, *op. cit*., en nota 5, p. 51.

b. La "Confirmación" en Oriente en los siglos IV-V

Los testimonios de los Santos Padres y autores eclesiásticos que encontramos en el mundo oriental, alcanzaban en este período su mayor esplendor en lo que se refiere a la sistematización teológica, a lo que hay que sumar los datos y testimonios de las fuentes canónicas-litúrgicas, pues muestran que en la celebración ritual de la iniciación cristiana de la Iglesia primitiva de Oriente comenzaban ya a introducirse ciertas variaciones e innovaciones rituales en algunas de sus más diversas tradiciones litúrgicas de Iniciación.

Uno de los testimonios claves del desarrollo teológico y de la praxis de la iniciación cristiana lo encontramos en el *Patriarcado (Iglesia) de Jerusalén*, cuyo representante más destacado es *Cirilo de Jerusalén* (350-387) [29]. Por una parte, algunos autores han pretendido ver en Cirilo una remota alusión a la confirmación, tan sólo en un pasaje ciertamente enrevesado:

> "Y Pedro da el Espíritu por la imposición de manos (Hch 8,17). También sobre ti, cuando seas bautizado, vendrá la gracia. Más de qué modo se hará eso, no lo digo para no anticipar los acontecimientos"[30].

Aunque en el presente texto se afirma con toda claridad que el Espíritu vendrá sobre el bautizado, sin embargo, según la opinión de la mayoría de los autores, la apostilla *'pero no te digo el cómo'* excluye que se pueda interpretar que la χειροθεσία (imposición de manos) sea el medio de la colación del Espíritu en la iniciación cristiana[31]. Además, en adelante no vuelve a mencionar ninguna imposición de manos. Hay que añadir un fundamento interesante a la teología de Cirilo, pues liga la comunicación del Espíritu

[29] Para los siguientes autores, nos basamos a grandes rasgos, confrontado con otros autores, las aportaciones y citas que nos brinda en su artículo CARMELO GRANADO, *La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, catequesis jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*: Estudios Trinitarios XXVII nº 1 (1993) 33-79. Puede consultarse una traducción castellana de CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, (Intr. trad. y notas de J. Sancho Bielsa), Ciudad Nueva, (Biblioteca de Patrística 67), Madrid 2006.

[30] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XVI, 26: PG 33, 956BC.

[31] Cf. P. DACQUINO, *La Cresima e il suo contesto biblico nella catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme*: La Scuola Cattolica 90 (1962) 291-306, esp. 293 nota 9. Esta misma opinión la comparte DOM G. DIX, *Confirmation or Laying on of hands*, London 1936, cf. 75, p.19. Recogido por J.-PH. REVEL, *Culminación del Bautismo*: Communio 4/VI (1982) 456, nota 86. No obstante, para otros autores, en este contexto de imposición de manos, en el que se afirma que el don del Espíritu Santo vendrá sobre el bautizado, podría sugerir que el sacramento de la confirmación (imposición de manos como medio de colación del Espíritu), se encuentra ya en Cirilo. Esta es la opinión compartida por D. TUTTÉE (PG 33, 955 nota 1) y asimismo por A. PIÉDAGNEL en SC 126 bis, p.131 nota 1. Ver C. GRANADO, *La confirmación en el siglo IV*…: ET XXVII nº 1 (1993) 44-45.

con Pentecostés, al constatar que el don del Espíritu Santo recibido por los Apóstoles era un perfeccionamiento del que ya habían recibido en la noche de Pascua[32].

Por otro lado, Cirilo ofrece en sus *Catequesis Mistagógicas* una descripción de la celebración de iniciación muy detallada: antes del bautismo el catecúmeno es ungido por todo el cuerpo con el óleo exorcizado acompañado de un rito de exorcismo o una bendición. Esta unción prebautismal tiene valor de purificación y de carácter apotropaico para la lucha contra los demonios[33]. A continuación, después de la ablución, con la impartición del *crisma* concluye todo el proceso bautismal con el que se ungirán simbólicamente: la frente, los oídos, la nariz y el pecho al neófito. En este único caso Cirilo denomina a la unción postbautismal con el término σφραγίς *(sfragís)*, hasta el momento referido sólo al bautismo, vinculando únicamente esta unción a la donación del Espíritu Santo[34], sin hablar para nada de imposición de manos. San Cirilo menciona entre los posibles ministros de la iniciación bautismal junto al obispo, a los presbíteros e incluso a los diáconos. Por la *crismación* el neófito participa de la unción de Cristo en el Jordán: el crisma, en efecto, no es un ungüento cualquiera: por la bendición que ha recibido, llega a ser ἐνεργήτικον del Espíritu Santo, capaz de producir su presencia en el alma, siendo efectos: liberación de la vergüenza que es el efecto del pecado, docilidad al Señor, difundir el buen olor del Cristo y la preparación para la lucha contra el demonio[35].

Un testimonio distinto del anterior, es de *Juan Crisóstomo* (354-407)[36] del *Patriarcado (Iglesia) de Antioquía*, en la zona de Siria oriental. Es muy valiosa su descripción tan detallada de todos los ritos de la iniciación de esta tradición –desde el catecumenado hasta el beso de paz que reciben los neófitos al salir de la piscina bautismal–, pero no menciona ningún rito postbautismal, ni unción, ni signación bautismal, ni de imposición de manos[37].

Sin embargo, el Crisóstomo sí hace mención de dos unciones prebautismales: la primera unción es en la frente y se realiza con *mŷron*, un ungüento o bálsamo perfumado espiritual, esta unción marca al catecúmeno con un sello (ἡ σφραγίς)[38], que consiste en la señal de la cruz (ὁ σταυρός)[39]. Median-

[32] J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères*: LMD 54/2 (1958) 23-52, esp. 48.

[33] Cirilo de Jerusalén, *Mistagógica*, II, 3: SC 126 bis, 108, 10-13.

[34] Cirilo de Jerusalén, *Mistagógica*, IV, 7: SC 126 bis, 140, 12-15.

[35] *Mistagógica* III, 4: SC 126 bis, 126,13-17. Cf. J. Lécuyer, *La confirmation*…: LMD 54/2 (1958) 41.

[36] C. Granado, *La confirmación en el siglo IV*…: ET XXVII/1 (1993) 58-79.

[37] Juan Crisóstomo, *Catequesis*, II, 27, según edición de P. Wenger, *Huit Catéchèses Baptismales inédites*: SC 50, bis (²1970). Citado en J.-Ph. Revel, *Culminación del Bautismo*: Communio 4/VI (1982) 451.

[38] Juan Crisóstomo, *Catequesis*, II, 22: SC 50, 145-146.

[39] Juan Crisóstomo, *Catequesis*, II ,7: SC 366, 234-236.

te la unción se recibe la gracia del Espíritu y esta gracia constituye la fuerza o virtud de la misma unción[40]. Seguidamente se realiza la segunda crismación prebautismal, ungiendo ahora todo el cuerpo[41]. Su finalidad es proporcionar fuerzas y seguridad en la lucha contra el Maligno. Ambas unciones están vinculadas de algún modo por su expresa alusión al término *espiritual*, es decir, a la comunicación del Espíritu.

Así pues, el que Juan Crisóstomo no haga alusión a rito postbautismal alguno hace suponer que, por esa época, aún no se había introducido el rito en la Iglesia siro-antioquena, limitándose únicamente a comentar la liturgia que él había vivido hasta la fecha. Esto quiere decir que el santo no es más que uno de los numerosos representantes de una tradición totalmente homogénea ya consolidada, cuyo período de vigencia va del siglo III al VI. Como testigos citamos a *Afraates de Siria* († 378)[42], san *Efrén de Siria* († 373)[43] y *Narsay de Nísibe* († hacia el 502)[44], pertenecientes todos ellos a la tradición de las *iglesias sirorientales* en la que no se practicaba por lo común rito postbautismal alguno –ni unción, ni signación, ni consignación, ni imposición de manos–, porque sus liturgias se caracterizaron durante mucho tiempo por su tendencia arcaizante en su mitad oriental[45].

En época encontramos testimonios como el del santo Padre *Gregorio Nacianceno* (329-389), conocido también como Gregorio "el Teólogo", obispo de Constantinopla en el siglo IV y defensor a ultranza del bautismo de niños. En sus escritos concibe el bautismo y la comunicación del Espíritu (confirmación) como una unidad indisoluble, pero de tal forma que dicha colación aparece ya claramente como peculiar conclusión y *complemento* del bautismo. Designa

[40] J. CRISÓSTOMO, *In Psalmum*, 123, 2: PG 55, 354.

[41] *Catequesis*, II, 24: SC 50, 147. Para las citas ver C. GRANADO, *art. cit*.: ET XXVII/1 (1993) 65-67.

[42] Cf. AFRAATES DE SIRIA, *Demostración*, XII, sobre la Pascua, 9, 10, 13, (hacia el 340): PSyr I, 527, 531, 537.

[43] Cf. EFRÉN DE SIRIA, *Himnos de Epifanía*, 3, 1 a 17 - 8, 22, etc., edición de TH. J. LAMY, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, 4 vols., vol. I, Malinas 1882-1902. Santos Padres citados en J.-PH. REVEL, *art. cit*.: Communio 4/VI (1982) 452, notas 69 y 68.

[44] Cf. NARSAY DE NÍSIBE, *Homilías* 21 y 22, (mediados del siglo V), edic. R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, (Texts and Studies VIII-1), Cambridge 1909, pp. 33-61. *Ibidem*, 452, nota 71.

[45] Como señala J.-PH. REVEL, *art. cit*.: Communio 4/VI (1982) 451, comentando a propósito varias notas comunes (*cfr*. notas 30, 36, 64 y 66), que compilamos en el siguiente texto: "La tradición del rito antioqueno oriental caldeo, heredero de la tradición siríaca antigua (como la "herejía" nestoriana), son ante todo reacciones nacionales contra las usurpaciones del Imperio bizantino (y de su liturgia) en la Siria occidental porque fueron rechazados hacia el Este. La supervivencia de este rito caldeo en su carácter primitivo fue favorecida por la pertenencia de esta región oriental al reino de Persia y luego a dominaciones no cristianas, que le aislaron del resto de la cristiandad y de las evoluciones sufridas por ésta. Esto explica la ausencia de unción postbautismal en el rito caldeo (sirio-oriental), –donde solamente se usa el *cuerno del óleo* como unción prebautismal–, peculiaridad que le distingue de todos los demás ritos, tanto orientales como occidentales".

de varias formas al bautismo: don, gracia, [baño] bautismal, [unción] crismal, iluminación, vestido de inmortalidad, baño de regeneración, sello…[46].

Similar a éste es el testimonio de *San Cirilo de Alejandría* (376-444) patriarca de Alejandría. Cuando Cirilo habla de unción con el óleo, la muestra como "conclusión y perfeccionamiento de los justificados en Cristo por el bautismo"[47]. Vemos claramente cómo en la mente del santo Cirilo y en la praxis litúrgica de su tiempo y zona geográfica se conservaba una unidad ritual indisociable. Él es heredero de una rica tradición que ya había comenzado siglos atrás y recogida por Orígenes en sus escritos.

Un testimonio clave y verosímilmente contemporáneo al de Juan Crisóstomo, procede de *Teodoro de Mopsuestia* († 428), representante de la póstuma *Iglesia Nestoriana*. Habla de una doble unción prebautismal: la primera unción con aceite es realizada por el obispo con signación de la frente[48], la segunda unción, iniciada también por el obispo, es proseguida por sus asistentes (presbíteros) y se aplica a todo el cuerpo[49]. Este *crisma* es el don del Espíritu que Cristo recibió en su bautismo del cual nosotros somos partícipes por la *signatio*[50]. Luego el obispo *impone la mano* durante el descenso del neófito al agua. La ceremonia de iniciación termina con la *signación* final: "El pontífice se adelanta y te signa en la frente diciendo: N., es signado en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo"[51]. Pero parece que esta signación no se realiza con el rito de la unción, pues no se habla del *mŷron*, o de buen olor por exhalar. El rito postbautismal consta solamente de la *signación* (e imposición de manos).

Según las investigaciones realizadas, la unción postbautismal con el mŷron pudo haberse introducido parcialmente en las iglesias *sirorientales* a finales del siglo IV o a comienzos del siglo V. Ésta se encuentra allí donde se manifestó la influencia de la *Tradición Apostólica*[52].

Algo similar ocurrió en el *Patriarcado de Alejandría*, pues el rito de la confirmación sufrió la influencia de Roma por intermedio de las versiones

---

[46] Gregorio Nacianceno, *Oratorio*, 40,4: PG 36, 361D, y n. 38-40: PG 36, 413AC; 420C. Citas recogidas en: B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, p. 64.

[47] Cirilo de Alejandría, *Commentarius in Joelem Prophetam*, 32: PG 71, 373B: *Ibid*., p. 64, nota 35.

[48] Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat*. 13, 17, edic. R. Tonneau – R. Devresse, *Les Homélies Catéchétiques de Théodoro de Mopsueste. Reproduction phototypique de Ms. Mingana syr*. 561: SteT 145 (Città del Vaticano 1949) p. 397.

[49] *Hom. Cat*. 14, 8: ed. Tonneau, p. 419.

[50] Cf. J. Lécuyer, *La confirmation*…: LMD 54/2 (1958) 45.

[51] Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat*. 14, 27: ed. Tonneau, p. 457s: *cfr*. citas y textos en: B. Neunheuser, *op. cit*., p. 69, y A. Hamman, *El bautismo y la confirmación*, p. 262.

[52] Según A. Hamman, *op. cit*., p. 263, véase B. Botte, *Le baptême dans l'Église syrienne*: L'Orient syrien 1 (1956) 137-155, esp. 146.

copta, árabe y etiópica de la *Tradición apostólica de Hipólito* y por medio de los *Cánones de Hipólito*. Esta es la razón por la que en nuestros días se halla en la liturgia copta y en la liturgia etiópica un ritual de confirmación que comprende, junto con numerosas crismaciones, una imposición de la mano[53].

Más concretamente, V. Saxer se detiene a analizar una serie de documentos netamente de origen egipcio, especialmente los 127 *Cánones de los apóstoles* (s. V), entre ellos los capítulos 27-34 concernientes a la iniciación cristiana que constituyen una adaptación de los capítulos 15-21 de la Tradición de Hipólito. Entre los ritos más destacables encontramos que después de la profesión de fe y el baño bautismal, se daba una unción postbautismal por el sacerdote. Luego en la iglesia, imposición de manos general, unción crismal de la cabeza por el obispo, abrazo al neófito; y finalmente, eucaristía de iniciación. Esta unción crismal que sigue al bautismo está siempre acompañada de una fórmula trinitaria, todavía muy ligeramente ampliada, pero el rito es aquí claramente designado como una signación (con el crisma)[54].

En cambio, en el *Ritual egipcio del siglo VI*, Saxer supone que se ha desarrollado con la simplicidad del *Eucologio de Serapión de Thmuis*[55], y no según la línea de la *Tradittio* conservada en los *Cánones de los apóstoles*. Así, tras la bendición del crisma se pasa a la crismación de cada uno de los neófitos en distintas partes del cuerpo por medio del signo de la cruz. El lugar de la primera signación crismal no está indicado, pero para Saxer se trata sin duda de la cabeza o de la frente, porque las otras, como señala –al igual que para las unciones prebautismales–, son hechas en las orejas, sobre la mano derecha y en el corazón (pecho). He aquí las fórmulas que reproducimos de cada una de ellas:

- *Chrisma arrabonis regni caelorum* (frente o cabeza).
- *Chrisma initiationis ad vitam aeternam* (orejas).
- *Chrisma sacrum Christi Dei nostri ad sigillum cuius consilium non destruetur* (mano derecha).
- *Perfectio donationis Spiritus sancti et lorica innocentiae* (corazón).

---

[53] R. BÉRAUDY, *La Confirmación*, en: A. G. MARTIMORT, (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, pp. 591-600, esp. p. 594.

[54] V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*…, pp. 494-495.

[55] *Ibid*., pp. 490-491. El *Eucologio de Serapión*, escrito probablemente antes del 359, recoge una serie de fórmulas (XIX-XXV) que acompañan cada acción sagrada del acto bautismal, que comporta la bendición del agua, la renuncia a Satán precedida y seguida de una oración, que es a su vez la que acompaña a la unción prebautismal, esta unción también seguida de otra oración, la ablución seguida de una oración y la crismación postbautimal con su oración de acompañamiento. Cf. la traducción castellana de *El Eucologio de Serapión*, (Cuadernos Phase 135), CPL, Barcelona 2003, pp. 19-24.

A cada una de estas invocaciones el neófito responde: Amén. El rito crismatorio mantiene una estrecha sucesión con el bautismo al que sigue (separado únicamente por la colocación del vestido de lino y la bendición del crisma) y una clara vinculación con el Espíritu, como está expresado en la plegaria que le sigue y en la que se pide para los neófitos la gracia de la fidelidad[56].

Si por el contrario nos detenemos en los testimonios de la zona de Siria occidental, comprobamos que uno de los documentos más relevantes y destacados son las *Constituciones Apostólicas*[57], compuestas hacia el 380 en *Antioquía*, ofrecen varios textos relativos a una celebración unitaria de la iniciación cristiana.

- El primer pasaje que ha recibido influencia de la "Didascalia" describe que la celebración consistía en una unción prebautismal en la cabeza hecha por el obispo, "en señal del bautismo *espiritual* (o del Espíritu)", que tiene su paradigma en la unción de los sacerdotes y los reyes del AT. Al término del bautismo, se dice: "Después el obispo ungirá a los bautizados con el *mŷron*"[58].

En relación al *ministerio* de la iniciación, según hemos podido comprobar y centrándonos en a los comentarios de *A. Mostaza*[59], las *Constituciones de los Apóstoles* asignan indistintamente a los obispos y a los presbíteros la facultad de administrar la *unción con el santo óleo (mŷron)*.

Por otra parte, si tenemos en cuenta las reflexiones que aporta *J. Daniélou* (1905-1974), en el pasaje siguiente explica que hay un texto clave tipológico sobre el simbolismo de los ritos sacramentales en el que se relaciona al Espíritu Santo con el simbolismo del óleo (de los catecúmenos) y la confirmación (βεβαίωσις) es característica del *mŷron*. Y en efecto, el texto dice: "El agua está en función de la sepultura, el óleo está en relación con el Espíritu Santo, el sello (la *sphragís*) lo está con la cruz y el *mŷron* confirma la confesión de fe"[60].

---

[56] V. Saxer, *op. cit*., p. 498 y 501.

[57] *Las Constituciones Apostólicas*, (Cuadernos Phase 181), CPL, Barcelona 2008. Además, seguimos con matices y complementos el comentario (con notas y referencias) de A. Hamman, *El bautismo y la confirmación*, pp. 261-262.

[58] *Las Constituciones Apostólicas*, III, 16, 2-4, p. 105; ver también la edición de A. Gauvreau, *Rituels sacramentaires*, Montreal 1966; confróntese asimismo la ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolarum*, Paderborn 1905. Cf. *Ibid*., p. 261 nota 25ss.

[59] Cf. A. Mostaza Rodríguez, *El problema de ministro extraordinario de la Confirmación*, CSIC, Salamanca 1952, p. 46.

[60] *Las Constituciones Apostólicas*, III, 17, 1, (Cuadernos Phase 181), p. 105; *cfr*. también J. Daniélou, *Sacramento y culto según en los Santos Padres*, Madrid 1962, ver nota 7 (p. 175) que describe en p. 510-511. Un argumento similar es el de Dídimo Alejandrino "el Ciego" († 398), *De Trinitate*, lib. II, c. 14: "La *sphragís* de Cristo sobre la frente, la recepción del bautismo, la confirmación (βεβαίωσις) por el crisma (μύρον): PG 39, 712A.

Se dice, pues, que el *crisma* (mŷron) es una βεβαίωσις de la confesión de fe. También *J. Lécuyer* (1912-1983) nos ratifica que el término griego βεβαίωσις atestiguado desde el siglo IV en Oriente, es el equivalente a la *confirmatio* latina que apareció en el curso del siglo V[61].

- El segundo texto que depende de la Didajé, expone:
  "En primer lugar, ungirás con el óleo santo, inmediatamente después bautizarás con agua y, en último lugar «consignarás» (sellarás) con el *mŷron*, para que la unción sea comunicación del Espíritu Santo, el agua símbolo de la muerte y el *mŷron*, sello de la alianzas"[62].

Llama la atención que en ambos textos el Espíritu Santo está ligado no al *mŷron postbautismal* sino a la *unción prebautismal* (crisma), pero en éste último texto la finalidad del *mŷron* que *sella* el bautismo es expresar los compromisos personales del neófito.

- Pero un tercer pasaje describe un ritual bautismal[63]. Resulta sorprendente que aquí la unción prebautismal *(crisma)* menos desarrollada no se relaciona directamente con el Espíritu, tan sólo se pide a Dios "que santifique el óleo por el nombre de Jesucristo y conceda la gracia del Espíritu Santo y el poder de la acción […]". Además, el *mŷron* inspira el tema del perfume agradable de Cristo que el recién bautizado debe exhalar[64].

Hemos de señalar una salvedad con respecto al lugar que ocupa la imposición de manos en estos pasajes de las *Constituciones*, pues si en III, 16,3 acompaña a la unción prebautismal, en VII, 44, 3, ella se vincula a la crismación del *mŷron*. Como el lugar más normal de la imposición es acompañar a la crismación postbautismal, al menos cuando se trata de una imposición, ¿cómo explicar esta imposición inusual antes del bautismo? Una explicación *plausible* sería ver simplemente (en III, 16,3) el gesto del obispo derramando el óleo desde el cuenco de la mano sobre la cabeza del futuro bautizado[65].

En cuanto al *ministro* es significativo que poco más tarde el *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, escrito en Siria oriental hacia el 475, en contra-

[61] Véase J. LÉCUYER, *La confirmation*…: LMD 54/2 (1958) 52 nota 129.

[62] *Const*. *Apost*. VII, 22, 2, (Cuadernos Phase 181), p. 196.

[63] *Const*. *Apost.* VII, 40-45, (Cuadernos Phase 181), pp. 218-222.

[64] *Const. Apost*. VII, 44, 2, p. 221: se pide que la unción haga βεβαίαν (firme) y estable en el confirmado el buen olor de Cristo; *cfr*. J. LÉCUYER, *art. cit*.: LMD 54/2 (1958) nota 129 p. 52.

[65] Opinión según V. SAXER *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*…, p. 231.

posición a otros documentos más antiguos que hemos aludido, adjudica a los Obispos la potestad de confirmar, ellos son los que comunican el Espíritu Santo acompañados de algún sacerdote[66]. Esto se debe a que en Siria se hizo una adaptación de la *Tradittio Apostolica* a través de este escrito apócrifo[67]. De ahí que V. Saxer constate que la complejidad de los ritos postbautismales característicos que aparecían en la *Tradittio* son fijados en un ritual tradicional, en el *Testamentum*. Asimismo, pasa a describir los ritos sucesivos que realizan tanto los sacerdotes como los obispos, algunos de los cuales son la repetición exacta de los otros.

> "El sacerdote hace una primera unción con el óleo de la eucaristía sobre todo el cuerpo del neófito. El obispo, por su parte, hace la imposición general de la mano a los neófitos reunidos en la iglesia y la acompaña de una epíclesis del Espíritu Santo. Luego hace una segunda unción con el mismo óleo o *crisma*, pero restringida a la cabeza, acompañada de una nueva imposición de la mano, una y otra individuales. Finalmente, *signa* la frente de cada neófito y le da el beso de la paz"[68].

Finalmente, el uso de la unción con el *crisma* fue asumido por la legislación canónica, así, el canon 48 del *Concilio de Laodicea* (Frigia, hacia el 363) en Asia Menor declaraba:

> "Es necesario que quienes han sido bautizados, sean ungidos con el crisma celestial después del bautismo y hechos partícipes del reino de Cristo"[69].

Son significativas las liturgias bautismales de la *Iglesia Bizantina griega* del *Patriarcado de Constantinopla*, que comenzaban a utilizar probablemen-

---

[66] A. Mostaza Rodríguez, *El problema de ministro extraordinario de la Confirmación*, p. 46.

[67] I.-H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991, p. 42.

[68] V. Saxer, *op. cit*., p. 238.

[69] *Concilio de Laodicea*, can. 48, ed. Mansi, t. II, col. 571 (ὅτι δεῖ τοῦς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ χριστοῦ), [*cfr*: también en la edición de H. Th. Bruns, *Canones apostolarum et conciliorum veterum selecti*, I, Berlín 1939, p. 78, (edición tomada de D. Borobio, *La iniciación cristiana,* p. 103)]. Texto castellano recogido por A. Hamman, *op. cit*., p. 255, nota 3. Ver también B. Botte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*: LMD 54/2 (1958) 14, que afirma: "es imposible fijar la fecha de este concilio, no obstante, el empleo del término greco χρῖσμα y no el de μύρον como en la mayoría de los textos posteriores al siglo IV, parece indicar que se trata de un documento antiguo".

te desde el siglo IV o V una fórmula crismatoria con el término σφραγίς, *(sphragís = sello)* que se hará clásica en el rito bizantino en el rito bizantino:

> "Con el óleo consagrado se signa el agua bautismal, sigue la unción del neófito en varias partes de su cuerpo. A continuación se procede al rito propiamente del bautismo de invocación trinitaria con la triple inmersión. Después del bautismo, sigue inmediatamente la unción con bálsamo (*mŷron*), que se lleva a cabo con la fórmula: «*Sello del don del Espíritu Santo*»"[70].

Esta fórmula que acompaña a la unción postbautismal y a la que se atribuye el don del Espíritu, apareció por vez primera en una carta encontrada a mediados del siglo V dirigida por *Genadio de Constantinopla* al patriarca *Martirios de Antioquía* (459-470), y que a su vez ha sido identificada con la respuesta del obispo *Memnon de Éfeso* a una consulta de su colega el patriarca *Nestorio de Constantinopla* (428-431)[71]. Sin duda, esta fórmula que fue añadida al canon 7 del Concilio de Constantinopla I (381) provenía directamente de un extracto de esta carta, y era usada para la reconciliación de cristianos bautizados en la herejía[72]. Más adelante, fue prescrita con carácter general por el canon 95 del Concilio de Constantinopla del 691-692, a menudo llamado *Trullanum* o *Quinisextum*.

Precisamente en esta época existe una gran confusión entre los gestos usados en el rito de confirmación y en la reconciliación de herejes, pues no existía una línea fronteriza definida que distinguiera o delimitara los gestos externos para cada una de estas acciones rituales. No es de extrañar que por este motivo a finales del siglo IV el *Concilio de Laodicea*[73], en Asia Menor, introdujera como norma canónica la costumbre de *crismar* junto a la impo-

---

[70] B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, en: *Historia de los Dogmas* IV/2, p. 71.

[71] Esta hipótesis emitida por E. Schwartz y retomada por E. Honigmann, ha sido recientemente avalada por L. LIGIER († 1989), concluyendo tras una larga argumentación que "la 'carta a Martirios' existía primeramente como carta dirigida a *Nestorio de Constantinopla* por el obispo de Éfeso en nombre de la diócesis de Asia". Ver su exposición en su obra *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973, pp. 135-156, esp. p.151. Las diversas versiones de la carta pueden consultarse en el *Apéndice I*, pp. 282-291. Ver el texto griego de la carta en PG 119, 900-901.

[72] Cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire…*: LMD 54/2 (1958) 11, y A. DE HALLEUX, *Orthodoxie y catholicisme; un seul baptême?*: Revue Théologique de Louvain [RThL] 11/4 (1980) 416-452, esp. 424. Ver el Canon 7 en PG 137, 344A.

[73] *Concilio de Laodicea*, can. 7, edic. HEFELE-LECL., t. I/2, p. 999, *cfr*. t. II, p. 370, en: D. L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*: Ciencia Tomista 80 (1953) 539-590, esp. 563 nota 65, y ver también can. 7 y 8, edic. KIRCH, p. 521, y edic. MANSI, t. II, col. 566, cita en: *Ibidem*, CTom 80 (1953) 571 nota 89.

sición de manos de la reconciliación de herejes, por influencia de la praxis de muchas de las iglesias orientales que siguieron la *doctrina cipriana* de la rebautización-recrismación. En cambio, el Papa *Siricio* (papado 384-398/ † 399) había dictaminado solamente la imposición para dicha reconciliación, en una carta que rescatamos, escrita el 10 de Febrero del 385 a *Himerio*, obispo de Tarragona:

> "En la primera página de tu escrito señalas que muchísimos de los bautizados por los herejes arrianos se apresuran a volver a la fe católica, y que algunos de nuestros hermanos quieren bautizarlos de nuevo: lo cual no es lícito…A éstos, juntamente con los novacianos y otros herejes, los asociamos nosotros a la comunidad de los católicos como está establecido en el concilio: con sola la invocación del Espíritu septiforme, por medio de la imposición de manos del obispo; lo cual guarda también todo el Oriente y Occidente…"[74].

Finalmente, como aclaración en relación a la *unción crismal* debemos matizar que según las conclusiones a las que llega *B. Botte* († 1980), esta única unción postbautismal (aceite aromatizado) –que se irá extendiendo por casi todas las liturgias de iniciación–, será considerada en Oriente como el rito de colación del Espíritu Santo. Sin embargo, el término *crisma* no se empleará mucho más para designar el óleo santo de esta unción y no subsistirá más que para designar la unción prebautismal. Por consiguiente, en Oriente desde finales del siglo IV el término *mŷron* se impondrá por doquier[75]. Es muy llamativo, que el autor hace distinción entre el término *crisma* que puede aplicarse a toda clase de aceite que se utilice para una unción, mientras que *mŷron* lo cataloga por definición específicamente como óleo perfumado[76], si bien esto vale como indica para Oriente; en cambio, en Occidente se seguirá manteniendo el término latino *chrisma* que continuará designando exclusivamente al aceite que sirve para la unción postbautismal en la cabeza y la *consignatio chrismatis in fronte* (en la frente).

---

[74] DH/DS 183/Dz 88; FIC 977: Ya vimos que uno de los jalones anteriores fue la controversia sobre el bautismo de herejes entre *Cipriano de Cartago* y el Papa *Esteban I*, y la carta que Esteban escribió a Cipriano (DH/DS 110/Dz 46). Además, resulta curioso que esta carta de *Siricio* refleja el uso de la Iglesia hispánica *(la imposición de manos)* y no ya el practicado en la Iglesia romana *(la signación con el crisma)*, que aparece en la carta de Inocencio I (DH/DS 215/Dz 98), y *cfr*. además con nota 27.

[75] B. Botte, *Le vocabulaire*…: LMD 54/2 (1958) 14.

[76] *Ibid*., 14.

Conclusiones recapituladoras

En *resumen*, es necesario destacar que en la *tradición oriental*, además de la unción con *mŷron* (óleo perfumado), también se practican otros ritos postbautismales, como la signación sin unción y la imposición de manos[77]. No obstante, hacia finales del siglo IV en adelante se va imponiendo la *chrismatio frontis* (*crismación de la frente*) –también llamada *consignatio* sobre todo en Occidente– como rito de colación del Espíritu en detrimento de la imposición de las manos que terminará desapareciendo de "casi" todas las liturgias orientales[78]. En cuanto al *ministro*, normalmente es el obispo quien preside la celebración, pero si falta, el sacerdote podía suplir su ausencia realizando los ritos prescritos, incluida la *unción con el mŷron*, estando siempre consagrado por el patriarca o el obispo el día del jueves santo, manteniendo al menos así, la unidad, cohesión y carácter episcopal.

De facto, en el siglo IV debió de ser ya una práctica bastante habitual la confirmación por los presbíteros[79], pues ya venían confirmando indistintamente obispos y presbíteros. Si tenemos en cuenta el dictamen de algunos testimonios, para Juan Crisóstomo y *San Epifanio* († 430), "sólo en la potestad de ordenar son los obispos superiores a los presbíteros", y *Macario de Jerusalén* († ha. 335) afirma que la potestad de *confirmar* es exclusiva de obispos y presbíteros. Finalmente, *San Jerónimo* († 420), buen experto y conocedor de las costumbres de Oriente y Occidente, declara que los presbíteros comparten todas las funciones episcopales, salvo la de ordenar[80]. Por otra parte, con respecto al desarrollo y concepción del rito del *mŷron* podemos afirmar que en este periodo los ritos postbautismales (en particular la *chrismatio*) no habían alcanzado aún ningún grado de distinción sacramental rito-litúrgica, ni de desarrollo teológico con respecto al rito bautismal, sin que influyera el hecho de que se mantuvieran ligados a él.

En estos cinco primeros siglos de la antigüedad cristiana ya estaban reconocidos y constituidos en toda la Cristiandad Greco-Romana los cinco patriar-

[77] El padre L. LIGIER, en una exhaustiva investigación concluye que la imposición de manos se da en los nestorianos, coptos y etíopes, mientras que falta en griegos, armenios, y sirio-antioquenos. Véase *La confirmation*…, Paris 1973, esp. p. 88.

[78] Por un lado, el desarrollo pastoral en las zonas rurales de Asia Menor hizo que se abandonara en las iglesias grecas la imposición de manos del obispo con el fin de que el sacerdote pudiera dar la Iniciación completa con la unción; por otra parte, el problema de las ordenaciones y sobre todo el de la reconciliación de los heréticos hicieron atribuir un rito específico para cada sacramento: destinando la imposición de manos para la ordenación, y la unción para la *chrismatio* (L. LIGIER, *op. cit*., pp. 105-106ss y tabla de la p. 122).

[79] Ver A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El problema de ministro extraordinario de la Confirmación*, CSIC, Salamanca 1952, pp. 42-47 y D. BOROBIO, *La iniciación*…, p. 423.

[80] A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El ministro de la confirmación*: Concilium IV, t. III, nº 38 (1968) 183-191, esp. 185.

cados *(Pentarquía)* con sus respectivas sedes, pues en Oriente éstos quedaron fijados en el Concilio de Calcedonia (451) en el siguiente orden: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (incluyendo actualmente, el arzobispo del Sinaí)[81]. Ciertamente, en estos comienzos de la era cristiana, ya se podía constatar una expansión del cristianismo a lo largo y ancho de Oriente y parte de Occidente, llegando a zonas amplias de Europa, África y Oriente Próximo.

c. La doctrina del Santo Mŷron desde final del Período Patrístico hasta final del Primer Milenio (600-1000)

En la etapa final de la época patrística (s. VIII) hasta el siglo X aproximadamente, el Oriente cristiano seguirá marcado en su mayor parte –según las versiones de algunos teólogos orientales–, no sólo por la diversidad de costumbres rituales, sino también por contiendas y disensiones doctrinales[82], inserción y abolición definitiva de algunos ritos postbautismales en liturgias de determinados patriarcados, y por los primeros ensayos de sistematización teológica crismatoria.

Según *B. Neunheuser* (1903-2003), el final de la época patrística no se caracteriza por la creatividad y el ingenio de los últimos Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente como la de sus predecesores de los siglos IV y V, sino que su mérito principal estriba en haber salvado la rica teología bautismal legada por éstos en una época que comienza jalonada por grandes convulsiones, y en haber establecido así las bases para una ulterior sistematización teológica y litúrgica-pastoral[83].

Así pues, uno de los testimonios más influyentes para el ulterior desarrollo teológico y litúrgico oriental, e incluso con resonancia en Occidente, es

---

[81] Contrástese con la nota 6. Además de los ya citados, para una mayor información recogemos que, en la actualidad, desde el punto de vista jurídico, la Iglesia Ortodoxa se encuentra agrupada en varios patriarcados e Iglesias autocéfalas reconocidas oficialmente (según S. Janeras, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, p. 148-149):

Otros patriarcados:
Moscú (1589)
Bulgaria (927; definitivamente: 1945)
Serbia (1346; definitivamente: 1920)
Rumania (1925)
Georgia (1990)
Iglesias autocéfalas:
Chipre (arzobispo, 451)
Grecia (arzobispo, 1883)
Polonia (metropolita, 1924)
Albania (arzobispo, 1937)
Iglesias autónomas (bajo el patriarcado de Constantinopla):
Chequia y Eslovaquia (1923)
Finlandia (1923)

[82] Ver I.-H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991.

[83] Cf. B. Neunheuser, *Bautismo y Confirmación*, p. 73.

del eminente teólogo antioqueno que entró en la historia bajo el pseudónimo de *Dionisio el Areopagita*[84], testigo de la liturgia bautismal siríaca occidental del *Patriarcado de Antioquía* en la transición de los siglos V al VI. En un pasaje narra lo siguiente:

> Antes de la triple inmersión en el agua, se le imponen las manos al neófito y es ungido con óleo santo *(crisma)* en todo el cuerpo, después del bautismo, "una vez vestido el neófito, es *signado* y *sellado* (σφραγιζόμενος) por el jerarca con bálsamo consagrado *(mŷron)*, quedando así capacitado para formar parte en la eucaristía"[85].

Es interesante destacar el vínculo ritual tan estrecho que aún perdura entre el bautismo y la *signatio*. Además, el Areopagita no distingue varios sacramentos en el ritual de iniciación bautismal, ni tiene en su doctrina ningún capítulo dedicado a la "confirmación", tan sólo uno para la "consagración del bálsamo" (τοῦ μύρου τελετή)[86], que la asemeja a la consagración eucarística. La finalidad de la unción final con *mŷron* es perfeccionar y unificar, puesto que es "la perfección del nacimiento divino y une al perfeccionado con el Pneuma divino"[87]. Sin embargo, Dionisio ve esta perfección y sello de regeneración no sólo en la unción sellante del bálsamo, sino también en la mezcla del mismo *mŷron* en el agua bautismal[88]. Por eso concibe ambos ritos –bautismo y unción postbautismal con *mŷron*– como impartición del Espíritu.

Al final de la era patrística contamos con un testigo de gran importancia, *Juan Damasceno* († 749), considerado, según recoge B.Neunheuser, "el primero y, en todo caso, el último gran dogmático de la Iglesia griega"[89]. Además añade que su doctrina bautismal viene a ser distinta de la del Pseudo-

[84] Cf. B. NEUNHEUSER, *op. cit*., p. 74, para textos y citas; y *cfr*. además con ANDRÉ DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 490-515, esp. 508. Para los textos puede verse la edición castellana de T. H. MARTÍN, *Obras completas de Dionisio Areopagita*, BAC 511, Madrid 1990.

[85] PS.-DIONISIO EL AREOPAGITA, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 2, 2 § 7: PG 3, 396CD.

[86] PS.-DIONISIO EL AREOPAGITA, *De Eccl. Hier.* 4,1: PG 3, 472CD; 476C: τελετουργία, o también τελεσουργία, equivale a *perfeccionamiento*. El *mŷron* lo concibe como base del 'poder divino' para todas las consagraciones (agua, altares…) incluida la *crismación* del neófito, en este sentido este *mŷron* viene a ser una realidad diferente y más desarrollada que la que abarca la confirmación occidental: *cfr*. *Ibid*., 2,2 § 7: PG 3, 396D.

[87] PS.-DIONISIO, *De Eccl. Hier.* c. 2, 3 § 8: PG 3, 404CD.

[88] *Ibid*., 4,3 § 10s: PG 3, 484BC.

[89] Su gran obra maestra, su tratado *De fide ortodoxa* (parte III de la Πηγὴ γνώσεως) se convirtió durante la Edad Media y, en parte, hasta la Época Moderna en el libro de texto de Dogmática de las Iglesias griega y eslavo-ortodoxa. Ver B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, nota 36 (p. 74).

Areopagita. En cuanto a los ritos que acompañan a la ablución, apenas informa: el óleo (ἔλαιον) "se añade al bautismo porque muestra nuestra unción y nos hace χριστούς (ungidos), y por el Espíritu Santo anuncia la misericordia de Dios"[90]. A esta unción con óleo se le atribuye una eficacia propia, aunque por otro lado, aparece aún vinculada de forma más fuerte al baño bautismal, formando con él un solo acto ritual, la unidad de la "regeneración", sin que explicite una transparente y delimitada distinción entre la actuación del Espíritu en el bautismo y en la unción con óleo.

Con todo, la concepción profunda y evolución de este sagrado misterio de la *Santa Unción con Mŷron* seguía su curso en las iglesias del Oriente Cristiano. Los testimonios que se conservan de los siglos VI al IX muestran que comenzaba ya a delimitarse esa línea fronteriza ritual que trazaba la distinción entre el rito bautismal y la unción con *mŷron*. Los autores *antioquenos* dedican homilías y tratados elogiando el rito de consagración, en los que se equipara prácticamente el *mŷron* a la eucaristía, probablemente siguiendo la línea dionisiana. Así por ejemplo, *Santiago de Edesa* en el siglo VII afirma:

> "Este óleo es pues el comienzo de un camino celestial, la escalera que sube al cielo, el arma contra las fuerzas hostiles, el sello infrangible del Rey, el signo que libera del fuego, el protector del creyente (y) el ahuyentador de los demonios. (El óleo) da alegría a los ángeles, (es) a la vez vida y dador de vida, (está) lleno de grandes prendas y de misterios admirables"[91].

Siguen la misma línea de reflexión teológica otros autores posteriores como *Jorge* «Obispo de los Árabes» († 724). En sus comentarios a los ritos bautismales, enaltece la unción con *mŷron*: "El sello es la perfección de los dones divinos"[92]. Precisamente *El Obispo de los Árabes* es uno de los representantes de la tradición siria monofisita (jacobitas) y anti-calcedoniana junto con *Severo de Antioquía* († 538, Patriarca de 512 a 518) que se separaron de la unidad Iglesia Católica indivisa hacia el siglo V.

Es curioso que hacia el siglo VI en Antioquía, en la etapa de su patriarcado, Severo no haga en ninguna de sus variadas homilías catequéticas una

---

[90] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, c. 82, edic. E. M. Buytaert, *Saint John Damascene: "De fide orthodoxa". Versions of Burgundio and Cerbanus* [*Franciscan Institute Publications*, Text Series n. 8, St. Bonaventura, NY 1955], 297, 102-298,105; (*cfr*. PG 94, 1125B). Cf. *Ibid*., p. 75.

[91] Santiago de Edesa, *Homilía sobre el Mŷron*, §10, p. 33: citado en B. Varghese, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO 512, Subsidia, 82) Lovaina 1989, pp. 194-195.

[92] Jorge «El obispo de los árabes», *Comentario sobre los misterios de la Iglesia*, p. 15: B. Varghese, *Les onctions*…, p. 202.

descripción completa sobre los ritos de iniciación, tan sólo indica que el bautismo se hace con triple inmersión, pero no dice nada de una unción ni pre- ni post-bautismal. Tampoco habla de una imposición de manos. Todo lo más, afirma que las siete inmersiones de Naaman en el Jordán anuncian el Espíritu Santo, tal como se profetiza en Is 11,2[93]. Esto no quiere decir que no existieran las unciones antes y después del bautismo para esa época en Antioquía, probablemente lo que ocurrió fue que Severo omitió dichas explicaciones, no se sabe el por qué, y de ahí que tengamos ciertas lagunas documentarias[94].

Pero a pesar de que la dogmática sacramentaria de los Sirios se ha quedado en un estado arcaico, hay en Severo de Antioquia un dato admirable respecto a la no reiteración de algunos misterios, pues reconoce prácticamente, por consideraciones de oportunidad, los Misterios de algunos herejes: la Iglesia suple de su plenitud lo que le falta a los Sacramentos administrados por los herejes, sin que haya que repetir el rito, de suyo nulo. Tenemos aquí en germen lo que con su doctrina de la "economía" afirmarán los teólogos ortodoxos posteriores. Por su gran influjo, los Sirios de los tiempos posteriores considerarán cada vez más como válidos, al menos en la práctica, los Misterios de la mayor parte de los herejes[95].

Juan de Dara (ss. VIII-IX) establece una estrecha conexión entre los tres misterios de la iniciación cristiana cuando habla de sus efectos: "El bautismo tiene el poder de iluminar y purificar. La eucaristía y el *mŷron* son la perfección"[96]. Tal es el elogio al *mŷron* que *Moisés Bar Kepha* († 903) se planteaba la cuestión de si el *mŷron* no sería más importante que incluso la propia Eucaristía[97].

Para estos escritores eclesiásticos, esta *crismación* tenía su tipología en la unción de los sacerdotes y reyes del AT, y especialmente en la unción metafórica espiritual que recibió Jesús en el Jordán, a la que le atribuyen la perfección y la plenitud de los siete dones espirituales. Con respecto al rito postbautismal de *unción con mŷron*, en las iglesias de *Siria oriental* y *Mesopotámica* de rito caldeo se generalizaba ya su práctica hacia el siglo VI y la iglesia *Nestoriana* lo admitirá en su ritual hacia el siglo XI.

---

[93] SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom. XLII*: PO 36, p. 71. Recogido en V. SAXER, *Les rites de l'initiation*…, p. 479.

[94] De hecho, según B. VARGHESE, *Les onctions*…, pp. 176-180, aunque en sus homilías catedrales (*Hom*. 85, 90) Severo apenas si hace referencia a las unciones bautismales, y no figura el empleo de la palabra *mŷron*; en cambio, en sus cartas y sus himnos si habla a menudo del *mŷron* y de la unción bautismal. Severo consagra dos himnos (61 y 62) al *mŷron*. En el himno 61, afirma que el *mŷron* es el símbolo de Cristo.

[95] Cf. GUILLERMO DE VRIES, *La doctrina de los Sirios monofisitas sobre los sacramentos*, en: AA. VV., *El Oriente Cristiano*, Madrid 1947, pp. 189-196, esp. p. 191.

[96] JUAN DE DARA, *Vat. Syr.* 100, f. 108^{r}, a-b: B. VARGHESE, *Les onctions*…, p. 229.

[97] MOISÉS BAR KEPHA, *Tratado sobre el Mŷron*, c. 41 y 47: B. VARGHESE, *op. cit*., pp. 240-241.

2.2. El desarrollo doctrinal del "Sacramento de la Santa Crismación" en la Teología Oriental del Segundo Milenio

El Segundo Milenio de la era cristiana estará marcado no sólo por el cambio de mentalidad filosófica, el abandono del neoplatonismo por el aristotelismo hacia el siglo XIII –y su póstuma vuelta al mismo, al menos en Oriente en los albores del siglo XX–, hecho que repercutirá en el desarrollo especulativo teológico sacramental, sino que también estará jalonado de grandes convulsiones debido al Gran Cisma entre Oriente y Occidente. Además, otro de los problemas, será la posición que deberán adoptar los orientales ante el consecuente desafío controversial lanzado por los reformadores que intentarán hacer campaña en Oriente, un desafío cuyas trazas traía ya marcadas a raíz del conflicto y reforma que intentaron los reformadores en el seno mismo de la Iglesia Católica Romana cuando provocaron su separación de ella en el siglo XVI.

En cuanto a la *Confirmación* occidental, la especulación escolástica católica ayudará a que el rito alcance su momento de mayor efervescencia en el Occidente latino, cuya delimitación litúrgica-teológica influirá de tal modo que no sólo tendrá su relevancia en la configuración de la *Crismación* oriental, sino que también les servirá a los teólogos orientales para frenar y extinguir la controversia doctrinal con los protestantes. De igual modo esta misma doctrina reformada les ayudará para suavizar la influencia de la escolástica latina en materia sacramental.

a. La doctrina de la Santa Crismación en la dogmática de la "escolástica" oriental (1000-1500)

En el primer milenio de la Iglesia indivisa no podemos afirmar que Oriente hubiera alcanzado un desarrollo del μυστήριον τοῦ χρίσματος (misterio del crisma), tal que tuviera ya una concepción teológica-ritual tan 'rica y avanzada' como Occidente, derivada de la consecuente separación cronológica entre el bautismo y la confirmación. Por otra parte, ambas *tradiciones* conocían y veneraban mutuamente sus formas y *costumbres litúrgicas* practicadas, que hasta el momento seguían caminos separados en su desarrollo, y salvo alguna efímera polémica que oscilara de un lado a otro no hubo grandes controversias sobre doctrina sacramental.

Tal confrontación se dio con el célebre caso del patriarca *Focio*[98] (patriarca de Constantinopla entre 858-867 y 877-886), que denunció el que los obispos franceses enviados a Bulgaria por el Papa *Nicolás I* (papado 858-867/† 867)

[98] Focio, *Epistola 13 ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*…, 6 y 7: PL 102, 725. Ver A. Mostaza Rodríguez, *El problema de ministro*..., pp. 59-61 (nota 27); y A. De Halleux, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 495.

recrismaran a los neófitos ya debidamente ungidos por los sacerdotes misioneros *grecofocianos* en el momento de su bautismo, según el rito griego. Los obispos franceses justificaron tal privilegio porque en Occidente según la disciplina romana (Inocencio I)[99] la *consignatio* estaba reservada a los obispos, pero Focio no había encontrado fundamento a tal norma en ningún canon apostólico, patrístico o conciliar. Nicolás I no desaprueba la crismación presbiterial de los griegos, fundada en una antiquísima costumbre pero quiso defender la licitud de la norma romana vigente, aferrándose para ello a la dudosa validez de la ordenación de Focio[100] y sus correspondientes ordenaciones focianas, y a la consiguiente nulidad del crisma consagrado por Focio.

Pero, a pesar de que fue uno de los antecedentes previos al Gran Cisma que se consumó en 1054, no fue condicionante para crear una ulterior controversia seria sobre el asunto, ya que en materia doctrinal sacramental cada Iglesia seguía *oficialmente* su propio camino evolutivo.

Paralelamente a este proceso histórico evolutivo y a lo largo de varios intentos episódicos de latinización, la Iglesia latina romana quiso imponer su disciplina del *sacramentum confirmationis* a la Greco-Ortodoxia como una de las condiciones previas y necesarias para la unión. En el siglo XIII, tales momentos fueron dos intervenciones decretales papales:

a) La *primera* con *Inocencio III* (papado 1198-1216/† 1216), que ante la petición planteada por el arzobispo *Basilio de Tarnovo* –por su reciente acercamiento a Roma–, sobre el mŷron que reciben de los Griegos y sobre cómo tenían que bautizar, el papa responde con una primera carta autorizando la confección del crisma en las iglesias catedralicias de Bulgaria y de Valaquia (Rumania) según la costumbre romana[101]; y en una segunda carta justifica que la crismación signal *frontis* fuera reservada al obispo porque "designa" la imposición de manos de la Apóstoles de Hch 8[102].

[99] INOCENCIO I, *Epistola 25 Si instituta ecclesiastica a Decencio*, obispo de Gubbio (19 de marzo 416): DH/DS 215/Dz 98.

[100] Como indicábamos en la fechas anteriores (*cfr*. *supra*), *Focio* ocupó el trono patriarcal en dos ocasiones, porque fue desterrado en una primera ocasión ocupando su cargo el patriarca *Ignacio*, que al morir éste, *Focio* volvió a ser restablecido en la sede hasta un año antes de su muerte († 887), que fue obligado a dimitir por el emperador bizantino *León VI el Sabio* (reinado 886-912/† 912).

[101] INOCENCIO III, *Ep. « Rex regum »* (25 febrero 1204), ed. T. T. HALUŠČYNSKYJ, en *Acta Innocentii*, pp. III (Fontes, III, 2), Vaticano 1944, p. 257s.

[102] INOCENCIO III, *Epistola « Cum venisset » ad Basilium archiep. Trinovitanum* (25 febrero 1204), ed. *Ibid*., p. 261s. Ver también la carta en: DH/DS 785/Dz 419, los efectos de la confirmación que muestra son el aumento del Espíritu santo y la fuerza. También en *La confesión de fe prescrita a los Valdenses*, identifica la confirmación con la imposición de manos (DH/DS 794/Dz 424).

b) La *segunda* intervención fue una decretal de *Inocencio IV* (papado 1243-1254/† 1254) para saldar el contencioso entre latinos y griegos del reino de Chipre. Recoge la enseñanza de sus predecesores admitiendo que solamente los *obispos* griegos signen con el crisma la frente y añade que esta crismación o confirmación "representa" la imposición de manos de los Apóstoles, cuyas veces hacen los obispos. En cuanto al *sancto chrisma* permite tolerar "la antigua costumbre" greca de la consagración del *mŷron* por el patriarca asistido por sus metropolitas sufragáneos[103]. No se sabe con certeza si aquí la unción con crisma había suplantado ya a la imposición de manos, o si ahora los dos ritos seguían manteniéndose de forma fusionada, como muestra más adelante el Concilio II de Lyon; pero las consecuentes actitudes papales buscaban mostrar la concordancia con la práctica oriental, además de la continuidad con la tradición apostólica.

Poco después, el Papa *Alejandro IV* (papado 1254-1261/† 1261) con una constitución dirigida a los Chipriotas griegos (ca. 1260), quiso imponer el número septenario sacramental escolástico, en el que incluía "la confirmación en la frente con el crisma por el obispo" en segundo lugar, después del bautismo condenando como heréticos a los que no aceptaran la *heptada sacramental*[104].

No obstante, el momento clave de esta unión parcial y temporal fue *la profesión de fe* que el Papa *Clemente IV* (papado 1265-1268/† 1268) le propuso en 1267 al emperador *Miguel VIII Paleólogo* (reinado 1261-1282/† 1282), como condición previa para la unión, y que poco después será recogida por el Papa *Gregorio X* (papado 1272-1276/† 1276), la cual Miguel leyó en latín en la sesión IV del 6 de julio de 1274 del *Concilio II de Lyon* (el XIV concilio ecuménico para la Iglesia católica), en presencia de los Padres asistentes, en la que profesa: "Otro es el sacramento de la confirmación (μυστήριον βεβαιώσεως) que confieren los obispos por medio de la imposición de manos, crismando a los

[103] Inocencio IV, *Ep. « Sub catholicae professione » ad episcum Tuscularum. Ap. Sedis lagatum apud Graecos* (6 marzo 1254), edic. T. T. Haluščynskyj y M. M. Wojnar, *Acta Innocentii*, pp. IV (Fontes, III, 4,1), Roma 1962, p. 172-173, nº 410-413. Ver también la carta en: DH/DS 831, donde identifica el efecto de la confirmación con el don del Espíritu Santo como ya hiciera antes que él, Inocencio I (DH/DS 215). Citas y textos de los Papas en D. Borobio, *La iniciación*…, p. 436; y A. de Halleux, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 498.

[104] Alejandro IV, *Const. Ecce isti*, 3, ed. T. T. Haluščynskyj y M. M. Wojnar, *Acta Alexandri*, pp. IV (Fontes, III, 4,2), Roma 1966, p. 105s., nº 289. Ver A. de Halleux, *art. cit*.: Irénikon 57/4 (1984) 499.

renacidos"[105]. Este concilio sin preparación alguna, significaba una sumisión de la Iglesia Oriental a la Sede Romana en sus formulaciones y costumbres. Aquí quisieron imponer la administración de la confirmación por el obispo contra la tradición oriental. Por ello, vueltos los legados asistentes a Constantinopla, el pueblo, con la jerarquía a la cabeza, no aceptó tal humillación ni la resolución conciliar, sino que protestó enérgicamente y la unión quedó sin efecto, aunque se formaron dos grupos, los *unionistas* y los *antiunionistas*[106].

Muestra de ello la tenemos en que después de este concilio de unión, los contrarios a dicha unión cargaron contra el recién elegido patriarca de Constantinopla *Juan XI Bekkos* (1275-1282/† 1296), que fue depuesto y desterrado por ser *latinófrono* y unionista[107]. Puesto que dirigió una profesión de fe al Papa *Juan XXI* (1276-1277) en 1277, y aunque elude parte de la doctrina sacramental católica del formulario romano traído por sus legados, profesada ya por Miguel VIII, aceptó la *heptada sacramental* latina afirmando que es "una doctrina y una predicación piadosa, ortodoxa y verdadera". Aun así declaraba a continuación: "Nosotros debemos atenernos invariablemente a las costumbres que han prevalecido desde el principio en nuestra Iglesia"[108]. Sin embargo, no está de acuerdo con la traducción de *Juan Parastron* para uso litúrgico ortodoxo de τὸ τῆς βεβαιώσεως χρῖσμα (el crisma de la confirmación), para referirse a la *unción del mŷron*. Además reconoce que para los orientales la crismación es indistintamente conferida por obispos o sacerdotes, aferrándose así a su costumbre oriental, pero admite que la praxis de la Iglesia romana es santificante e iniciática[109]. De este modo, se realizó una primera filtración del *sacramentum confirmationis* latino en Oriente aunque se difuminó quedándose como aletargado temporalmente.

Precisamente en el siglo XIII, uno de los primeros testigos del número septenario latino fue el monje *Job Iasitis* del Monte Galesion, que al aplicarlo a los mystêria manteniéndose en la línea de la tradición dionisiana, cuando alude a ἡ τοῦ μύρου τελετή (la perfección del mŷron), –que se refiriere a la consagración del *sancto chrisma* latino–, la equipara en dignidad al tercero

[105] DH/DS 860 (DH 851-861); FIC 941. El término βεβαιώσεως (*confirmación* en griego) fue el que propuso en la *profesión de fe* de su carta particular; *cfr*. Miguel VIII Paleólogo, Ἐπιστολὴ πρὸς Γρηγόιον πάπα τὸν δέκατον, ed. Tăutu, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregirii X* (Fontes, III, 5,1), Vaticano 1953, p. 120, nº 255. *Ibid*., 500, nota 62.

[106] S. Janeras, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, en: A. González Montes, (dir.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, pp. 142 y 144.

[107] Era simpatizante de los latinos y partidario de la unión. Cf. A. Santos Hernández, *Iglesias de oriente*. *Puntos específicos de su teología*, vol. I, Santander 1959, pp. 79-80, p. 405 (nota 10) y p. 406.

[108] Juan Bekkos, *Profession au pape Jean XXI*, edic. A. Theiner y F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae*, Viena 1872, p. 27, pp. 17-31.

[109] Juan Bekkos, *Profession*..., p. 28, 19-24. Citado en A. de Halleux, *art. cit*.: Irénikon 57/4 (1984) 501-502, notas 70 y 72.

de los misterios de la Ortodoxia, a saber, la "mistagogía de los santos santificados" y además le atribuye un campo de aplicación más amplio que la simple crismación postbautismal[110]. Con todo, Job conocido también como "el pecador" fue el primero en intentar una reflexión teológica sobre los ritos de los *mystêria*, para las iglesias bizantinas[111].

Por otro lado, los escritores *latinófronos* unionistas de la Iglesia Griega de los siglos XIV y XV no aportaron nada para adoptar las categorías del sacramentario occidental de la confirmación. Tan sólo *Manuel Kalekas* († 1360), que sostenía el número septenario de los *mystêria*, y se inspira en la *Suma Teológica* de Sto *Tomás de Aquino* († 1274) afirma que, la "unción del mŷron" confiere "la perfección de la fuerza espiritual", y se manifiesta cuando el fiel confiesa su fe en Cristo delante de todos[112].

Es cierto, como señala *Andrés de Halleux*, que con frecuencia muchos teólogos dogmáticos católicos afirmamos que la Ortodoxia no ha poseído una doctrina sacramentaria de elaboración propia hasta que ésta no la recibió a partir del siglo XIII por influencia de la teología escolástica y su ulterior adaptación a raíz de su polémica con la Reforma del siglo XVI[113]. Pero tendríamos que matizar esta visión superficial, ya que a menudo se suele pasar por alto a dos grandes teólogos ortodoxos "Nicolás Kabasilas y su discípulo Simeón de Tesalónica", que permaneciendo ligados a la tradición dionisiana han aportado una rica concepción sacramental, aunque no de carácter doctrinal *oficialmente* vinculante, pero sí influyente, manteniéndose ambos de este modo, fieles a sus costumbres de tradición oriental bizantina.

Nicolás Kabasilas (1322/23-ca.1397/98) fue seguidor de Gregorio Palamas[114], y escribió su obra culmen "La vida en Cristo", inspirándose en la teología

---

[110] Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* (vol. III: *De sacramentis seu mysteriis*, en cap. I: *De sacramentis in genere*), Paris 1930, p. 18, nota 3, y p. 147, nota 1. *Ibid*., 503.

[111] Cf. R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986, p. 83, nota 9.

[112] M. Kalekas, Περὶ πίστεως, 6, ed. F. Combefis, en: PG 152, 600B-C; aquí se percibe la obra de Sto Tomás de Aquino, *Summa theologica*, III, a. q. 64, a. 1 y q. 72, a. 5-9, ed. Leónine, t. 12, Roma 1906, p. 56s. y pp. 130-134, (trad. castellana, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1957): A. de Halleux, *art. cit*.: Irénikon 57/4 (1984) 504, nota 84.

[113] Esta visión es también la que deja transparentar R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*…, pp. 80-85.

[114] A partir de *Gregorio Palamas* (1296-1359), el *hesicasmo* pasó a llamarse *Palamismo*, éste consistió en un "rebrote carismático" (en la línea del misticismo) que intentaba edificar una mística de la oración paralela a la vida litúrgica-sacramental de la iglesia (sin separarse de ella, pero acentuando la oración más que los sacramentos), que en virtud de ciertas operaciones, pretendía alcanzar como punto culminante la experiencia de la misma luz divina que vieron san Esteban, Saulo y los Apóstoles en el monte Tabor. Véase en nuestro artículo J. M. Fernández Rodríguez, *Evolución del concepto "mystêrion" en la tradición de la Iglesia oriental*: Proyección. Teología y mundo actual LVI/233 (2009) 169-191, esp. nota 34 (p. 180).

hesicasta de orientación mística y en la teología dionisiana. Nombra los tres misterios de la iniciación cristiana manteniendo el orden de la secuencia litúrgica. El Libro III lo dedica al *misterio de la sagrada Unción*, y en él afirma que reproduce el mismo efecto que en tiempos antiguos concedía la imposición de manos de los Apóstoles, (Hch 8,36-39), es decir, la trasmisión del Espíritu Santo sobre los recién bautizados[115]. Además constata, siguiendo la tradición, que la unción destinada a los reyes y la imposición de manos a los sacerdotes poseen idéntica virtud: 'la comunicación del Espíritu Santo'. Para mostrar este misterio se invoca durante la Unción la oración: '*Sello del don del Espíritu*'[116]. Los efectos que confiere la *Santa Unción del Mŷron* (ἁγίου χρῖσμα τοῦ μύρου) son: comunicar la actividad del Espíritu, o sea, sus dones y carismas, que los *distribuye según su divino querer* (1Cor 12,11) y que son necesarios para perfeccionar la vida del cristiano, el servir al prójimo y para la edificación de la iglesia[117].

Por su parte, el metropolita *Simeón de Tesalónica* († 1429) simpatizante también de la teología *palamita*, se apoya en la teología mística de su mentor para su obra *Sobre los ritos sagrados* (1420), y en la segunda sección, coloca la crismación en segundo lugar, entre el bautismo y la comunión[118]. Llega a identificar el *crisma* con "aceite y mŷron divino", el cual asegura que ha suplantado a la 'imposición de manos de la edad Apostólica' de *Hechos*, heredando la fuerza de esta ἐπίθεσις (imposición), por las "oraciones y bendiciones sagradas de los patriarcas y de los grandes padres"[119]. Su otra fuente de inspiración fue la famosa obra *Jerarquía eclesiástica* del Areopagita, pues a propósito del mŷron, recoge una frase del mismo autor: "el Salvador ha sido ungido, y que los Apóstoles lo han transmitido, y que su sucesor san Dionisio lo comenta"[120]. Por esta autoridad dionisiana cobra consistencia su postura anterior. Pero su aportación más relevante a la historia de la tradición litúrgica-teológica ortodoxa de la iniciación cristiana, aparece en la sección *Sobre el rito sagrado del santo mŷron*, pero en lugar de presentar la unción del *mŷron* postbautismal equivalente al sacramento latino de la confirmación, se queda pobre al describir tan sólo la preparación del *mŷron* y su ceremonia de bendición solemne el jueves santo[121].

---

[115] NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Cristo*, Madrid [4]1999, lib. III, p. 103. El libro I es una introducción que dedica a comprender la vida en Cristo a través de los Santos misterios del Bautismo, de la Santa Unción y de la Santa Comunión.

[116] N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, lib. III, p. 104.

[117] *Ibid*., pp. 107-111, cita los dones inspirándose en Is 11,2-3, incluyendo el *Espíritu de Piedad*.

[118] SIMEÓN DE TESALÓNICA, Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν *(De sacramentis)*, cap. 33-36, ed. del patriarca DOSITEO DE JERUSALÉN, en: PG 155, 177B-D.

[119] Cf. SIMEÓN DE TESALÓNICA, *De sacramentis*, cap. 43, col. 188A-B.

[120] SIMEÓN, *De sacro ritu sancti unguenti*, cap. 70, col. 237C.

[121] *Ibid*., *De sacro ritu sancti unguenti*, cap. 71s, col. 240A-241A. Para citas y textos en A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 504-506.

Por otro lado, el proceso de latinización romana seguía su incursión en Oriente, pues se llevó a cabo un último y fallido intento ecuménico medieval con *el Concilio de Ferrara-Florencia* (1438-1445) para alcanzar la pretendida y anhelada unidad[122]. Acudieron al concilio por parte ortodoxa el emperador *Juan VIII Paleólogo* (coemperador desde 1416/ reinado 1425-1448/† 1448), el patriarca José II, y 25 obispos entre los que se encontraba Besarión de Nicea (unionista convencido y posteriormente nombrado cardenal), Marcos de Éfeso (Marcos Eugénico), Jorge Scholarios (más tarde nombrado patriarca como Genadio II) e Isidoro, metropolita de Kiev (nombrado también más tarde cardenal). Entre los latinos representantes del Papa *Eugenio IV* (1431-1447/† 1447) destacan el cardenal Cesarini y el dominico Juan de Torquemada[123].

Centrándonos en lo que se refiere a nuestro asunto (la Crismación), parecer ser que tan sólo se llegó a un acuerdo con los Armenios. En su *decreto de unión con los Armenios*, basada su confección en la doctrina sacramental de santo Tomás de Aquino, se declaró que la *materia* de la confirmación es el sólo *crisma* bendecido por el obispo, pues ya no se menciona más la imposición de manos. La *forma* es: "Te marco con el signo de la cruz y confirmo con el crisma de la salud, en el nombre el Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". El *ministro ordinario* es el obispo que imparte el crisma en la frente, donde está el asiento de la vergüenza, para que no se avergüence de confesar con audacia el nombre de Cristo, y su *efecto* es la donación del Espíritu para fortalecer la confesión de su fe en Cristo, aunque también un sacerdote con permiso puede administrarla con crisma consagrado por el obispo[124]. Añade además, que la confirmación imprime *carácter* en el alma y no es reiterable[125].

Conclusiones reflexivas

Vemos, por un lado, como la evolución del sacramento de la Confirmación seguía su curso y su tentativa de influir en la dogmática sacramental de Oriente, así como una muestra más de la potestad de la Iglesia para modificar -al eclipsar- momentáneamente al menos en el Occidente latino, la materia esencial del sacramento, *–la imposición de manos a favor de la unción con crisma–*, que confería la plenitud de los siete dones del Espíritu Santo de Is 11,2-3. Por otro lado, en el evidente enfoque del concilio florentino sobre la

[122] Ver las causas de los fracasos en A. Santos Hernández, *Iglesias de oriente*…, vol. I, pp. 408-409.

[123] S. Janeras, *Introducción a la Teología Ortodoxa*, *op. cit*., p. 143.

[124] DH/DS 1317-1319 (DH 1310-1328); ver J. Collantes, FIC 1017-1019. Sacado de un extracto de la obra de Sto Tomás, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. Resulta curioso que se alude a los efectos que ya señalaba Inocencio III (DH/DS 785; FIC 1009).

[125] DH/DS 1313; FIC 945.

materia de la confirmación y el *ministro* se percibe el respeto y acercamiento afín a los Orientales y la Ortodoxia.

Por consiguiente, a lo largo de estos frustrados pero 'acertados' intentos ecuménicos de conseguir la unión de las dos Iglesias, la doctrina sacramental latina de la confirmación se fue introduciendo como camuflada en la Ortodoxia casi sin ninguna crítica. Pues aunque no fue *oficialmente* reconocida, comenzó a darse un proceso de reconocimiento del septenario latino que implicaba la aceptación de la crismación latina, favorecido por el hecho de que los griegos conocían un rito solemne del *mŷron*, al cual el testimonio del Areopagita confería una autoridad apostólica. Eso fue quizás lo que provocó el paso de seis sacramentos dionisianos[126] al septenario de la teología griega en la tradición ortodoxa entre los siglos XIII y XV. Con todo, los Griegos no hablaban el mismo lenguaje que los Latinos, puesto que, la τελετὴ τοῦ ἁγίου μύρου por medio de la cual reconocían el μυστήριον τοῦ χρίσματος, abarcaba una teología sacramental diferente y un campo de aplicación más amplio que el de la sola crismación del *sacramentum confirmationis*[127].

b. La confrontación teológica de la Sacrosanta Crismación Ortodoxa con la doctrina sacramental de la Reforma protestante (1500-1800)

La progresiva identificación del *sancto chrisma* con la *confirmatio (chrismatio)* latina que comenzaba ya en el siglo XIII, llegó a consolidarse aún más a causa de la controversia con la Reforma protestante a finales del siglo XVI, y de manera especial a partir del siglo XVII, ante la cual los teólogos orientales tuvieron que acudir a la doctrina sacramental latina de inspiración netamente escolástica-aristotélica aprovechando la coyuntura de la Contrarreforma, para hacer frente así a las tesis doctrinales protestantes que reducían el septenario a tres o a dos sacramentos evangélicos y que pretendieron colarse sin éxito en la Greco-Ortodoxia[128].

Ante los primeros contactos epistolares de los teólogos de Tubinga en 1574 que incluían una propuesta de unión con la aceptación de la *Confessio*

[126] Pseudo-Dionisio, en su *Jerarquía Eclesiástica*, enumera seis ritos que coloca bajo la categoría de mystêria: 1. la «iluminación» (bautismo) –que incluye la crismación (= confirmación)–; 2. la «unificación» o «comunión» (synaxis); 3. la «consagración con el mŷron»; 4. los tres órdenes sagrados: obispo, sacerdote y diácono; 5. la «tonsura monástica»; 6. el rito «de los que han muerto santamente». Ver R. HOTZ, *op. cit*., p. 64 y *cfr*. S. JANERAS, *op. cit*., p. 233, que es quien en su exposición incluye dentro del bautismo la crismación, pero suponemos que quizás lo hace para distinguirlo de la consagración del *mŷron*.

[127] Según nuestras investigaciones confluimos en estas mismas recensiones que realiza A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 511.

[128] Para nuestra recreación y recomposición histórica seguimos a R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, citado en nota 112, pp. 133-171; y A. DE HALLEUX, *art. cit*.: Irénikon 57/4 (1984) 511-513.

Augustana en Oriente, el patriarca de Constantinopla *Jeremías II* († 1595) tomó cartas en el asunto con sus respuestas de influencia católica a estos teólogos por medio de correspondencia (entre 1576 y 1581) hasta que ésta se interrumpió, en las que rechazaba dicha unión y retocaba la Confesión de Augsburgo. Además de adoptar el septenario sacramental latino, para defender el segundo misterio Jeremías II[129] se acoge a la apelación de *crisma* que ya utilizara el monje Job y Simeón de Tesalónica.

Por otra parte, la doctrina sacramentaria latina de la *Crismación* entró en Constantinopla a través de varios teólogos bizantinos que estudiaron en la cátedra griega de la Universidades de Padua y Viena, como *Gabriêl Sebêros* (1541-1616) y *Melecio Syrigos* (1586-1664). Éste último tradujo la *Confessio orthodoxa* de Moghila. En cuanto al metropolita de Filadelfia Gabriêl Sebêros, luchó contra la doctrina sacramental protestante[130] y utilizó en la defensa del segundo sacramento el término *mŷron*, como ya se reflejaba en Teodoro el Estudita († 826) en el siglo IX[131] y en Nicolás Kabasilas.

Aun así, la infiltración protestante seguía su curso en Oriente por mediación de *Mêtrofanês Kritopulos* († 1639), que admitía en su *Confesión de fe* de 1624 sólo tres sacramentos: bautismo eucaristía y penitencia. Poco después la desechó al volver de nuevo a la ortodoxia. Cuando hablaba del misterio de la unción del *mŷron*, empleaba indistintamente los términos *mŷron* y *crisma*, para referirse a él, sin reconocerle el valor de sacramento. Pero el caso más polémico fue el del patriarca de Constantinopla *Cirilo I* (*Loukaris*), que en su *Confessio fidei* –herética– de tendencias calvinistas admitía solamente el bautismo y la eucaristía como instituidos por Cristo. No obstante, su terminología para designar al segundo misterio fluctuó de tal modo que no se sabe con exactitud si lo identificó con la crismación postbautismal o con el rito dionisiano de la consagración del *mŷron*.

El caso es que estas tesis de influencia calvinista fueron contrarrestadas por el metropolita de Kiev, *Pedro Moghila* († 1646), quien en 1640 escribió su *Confessio fidei orthodoxa* con una enérgica influencia de la teología católica-escolástica en materia sacramental, ya que se basó en su redacción en catecismos del Tridentino. Fue presentada para su aprobación en el *Sínodo provincial de Kiev* del 1640 pero al no ponerse de acuerdo, esta *Confessio*

[129] Jeremías II, Πρτώη ἀπόκρισίς (1576), c. 8, edic. Karmiris, p. 458,7; y Jeremías II, Δευτέρα ἀπόκρισις (1579), ed. Karmiris, p. 539. Cita tomada de A. de Halleux, *art. cit*.: Irénikon 57/4 (1984) 512, nota 138.

[130] Influyó posiblemente en Jeremías II y sobre todo en las decisiones del *concilio Jerosolimitano de 1672*.

[131] *Teodoro Estudita* († 826) en su lista de seis misterios mantiene la sucesión dionisiana de los tres primeros –*iluminación*, *synaxis* y *mŷron*–, donde los dos últimos contradicen la secuencia litúrgica de la Iniciación, a los cuales le siguen la ordenación, la tonsura monástica y los ritos funerarios.

fidei orthodoxa obtuvo su aprobación final de una conferencia de teólogos en el *sínodo de Jassy* (*Iaşi*, capital de Moldavia) en 1642 convocado por el patriarca Parthenios I de Constantinopla[132], con la versión expurgada en sentido ortodoxo y traducida al griego –contra la voluntad de Moghila– por el Protosygkellos (exarca) *Melecio Syrigos* († 1664), de inspiración católica demasiado fuerte bajo el título *Orthodoxos 'omologia*. También en este sínodo fue condenada la doctrina protestante de Cirilo I Loukaris, y por medio de esta *Confessio*, Melecio combatió igualmente dicha doctrina.

Pero, como las decisiones del *sínodo de Iaşi* no tenían un carácter universalmente obligatorio, aunque se hubiera aceptado la *Orthodoxos 'omologia* como expresión válida de la fe ortodoxa, hubo que esperar al santo *sínodo de Constantinopla* en el año 1643 que bajo la asistencia del patriarca Parthenio I, y los patriarcas Joannikios de Alejandría, Macario de Antioquía y Paisio de Jerusalén, junto con otros 22 prelados sinodales y los clérigos de la Curia patriarcal[133], otorgaron la aprobación de la *Orthodoxos 'omologia*, adquiriendo ésta un valor casi magistral y vinculante para la fe ortodoxa. No obstante, no fue editada hasta 1667 y en Amsterdan.

Con respecto a los conceptos técnicos usados por Moghila en su *Confessio*, cuando habla de la *chrismatis inunctio*[134] utiliza la misma terminología empleada ya por Simeón, la μύρου χρίσις[135] (unción del mŷron). Además, aceptó el *character indelebilis* (un *sello espiritual* imborrable) en la confirmación rehusando recrismar de nuevo a los apóstatas y herejes. Pero no llegó a imponerse en Oriente porque la praxis ya corriente consistente en la repetición de los tres *mystêria* (el bautismo, la crismación y el orden) en determinados casos, era difícil de conciliar con la aceptación e inclusión en la doctrina ortodoxa de un carácter "indisoluble"[136].

Precisamente, la pasajera aceptación de esta irreiterabilidad del sacramento de la crismación quedó reflejada en esta *Confessio fidei orthodoxa* de *Pedro Moghila*, y en su *Trebnick* de 1646, que contenía el concepto *character indelebilis* por el que consideraba inadmisible recrismar nuevamente

[132] Debido a que la *Confessio fidei* presentaba diversos puntos que se inclinaban más a la tradición latina que a la griega, el sínodo de Kiev decidió que esta *Confessio fidei* fuera presentada al patriarca de Constantinopla a cuya jurisdicción territorial pertenecía todavía por entonces la sede metropolitana de Kiev. Cf. R. HOTZ, *op. cit.*, 157.

[133] Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe Catholique*, II, Chevetogne, Bruges 1968, p. 412, nota 1.

[134] PEDRO MOGHILA, *Orthodoxa confessio fidei*, qu. 104, edic. A. MALVY y M. VILLER, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Roma-Paris 1927, p. 58-59.

[135] SIMEÓN, c. 76, col. 249D. No obstante, el sínodo de *Paphos* (*ca*. 1260) utilizó ya la expresión χρῖσμα διὰ μύρου *(unción del mŷron)* para referirse al segundo misterio, en la primera aparición oficial en Oriente que se conoce del *septenario latino*.

[136] Cf. R. HOTZ, *Los sacramentos*..., p. 158, nota 53.

a los apóstatas y cismáticos o herejes. Sin embargo, en la versión pulida en griego de la *Confessio* por *Melecio Syrigos*, –la *Orthodoxos 'omologia*–, eliminó el término intercalando en la cuestión 105 lo que sigue:

> "Este *mystêrion* (unción con el *mŷron*) no se administrará dos veces, exceptuando el caso de aquellos que se quieran convertir de la negación del nombre de Cristo"[137].

Syrigos fue hábil al falsificar la postura de Moghila para adaptar la doctrina a la praxis existente, solventando así el problema. Pero el contrasentido de dicha admisión lo pone el patriarca *Dositeo II (Notaras)*, que adoptó en su *Confessio Dosithei* literalmente la doctrina católica del *character indelebilis* para el bautismo y el orden, mientras que guarda silencio sobre la initerabilidad de la unción con *mŷron*, soslayando así el problema. Quizás su texto deja entrever que para los apóstatas que quieren volver a la Ortodoxia no exige la repetición de la unción con el *mŷron*, sino únicamente el sacramento de la penitencia como signo de la reincorporación:

> "Tanto el bautismo como la ordenación confieren un carácter imborrable. Por esto es imposible que un hombre reciba dos veces la ordenación, lo mismo que es imposible volver a bautizar a uno que ya ha sido bautizado, por más que haya caído frecuentemente en pecados y haya negado su fe. Si tal persona deseara volver a Dios, obtendrá de nuevo la filiación divina que había perdido por el *mystêrion* de la penitencia"[138].

Sin embargo, también de esta forma moderada, la teoría del *character indelebilis* estaba en contradicción con la antigua y universalmente aceptada concepción oriental de la invalidez de principio de los *mystêria* de los cismáticos y herejes y con la praxis reiteradora derivada de la misma, si bien en casos particulares se renunciaba a hacerlo[139]. Quizás sea a raíz de todos estos acontecimientos por los que esta doctrina no llegó a cuajar nunca en Oriente.

Tal es así, que las diversas disposiciones de los sínodos y patriarcas ortodoxos desde el *Cisma de 1054* hasta hoy, sobre la (re-)admisión de apósta-

---

[137] *Confessio orthodoxa* P. I, qu. 105, edic. J. Michalcescu, *Thêsauros tês Ortodoxias: Die Bekenntnisse*…, Leipzig 1904, p. 71.

[138] *Confessio Dosithei*, Def. 16 (Michalcescu, *op. cit*., p. 171): R. Hotz, *Los sacramentos*…, pp. 197-198.

[139] Por ejemplo, el metropolita *Filatero* eliminó la referencia al carácter imborrable en la edición eslava de la *Confessio Dosithei* de 1838, ordenada por el "sínodo dirigente" de la Iglesia rusa: *Ibid*., p. 198.

tas, herejes o cristianos (heterodoxos) de otras confesiones a la fe ortodoxa, han variado de una época determinada a otra y un lugar concreto a otro[140]. Por eso, como la Iglesia Ortodoxa no cree ni admite la teoría del *carácter indeleble* de la *Unción Myrónica* ha seguido aplicándola a los conversos que apostataron, y desde el siglo XII hasta las postrimerías del siglo XV a aquellos cristianos católicos ya debidamente crismados en la Iglesia Romana que pasaran a la Greco-Ortodoxia. Esta práctica reiteradora ha tenido sus fluctuaciones, pues ya se tratase de cismáticos, apóstatas o heterodoxos, se aplicaba de nuevo únicamente el bautismo, o sólo se renovaba la *confirmación*, o ambos ritos. Sin embargo, la Iglesia rusa ha tenido distinto proceder, pues desde mediados del siglo XVIII, la Ortodoxia Eslava otorga validez plena a la Confirmación administrada en Occidente[141]. Desde 1932, en la Iglesia Ortodoxa Griega oficialmente se exige sólo la *renovación* de la confirmación. Con todo, las normas no fueron nunca aplicadas con total rigidez, ya que siempre se dieron excepciones en determinados casos particulares.

Aunque hubo varias aprobaciones sinodales locales y regionales, la confirmación definitiva de esta nueva doctrina sacramental ortodoxa llegó con el *Concilio de Jerusalén* de 1672, convocado por *Dositeo II Notaras* (patriarca de Jerusalén entre 1669-1707/† 1707), en el que presentó a los asistentes la *Orthodoxos 'omologia* que era una versión en griego expurgada de la *Confessio* de *Moghila* por *Melecio Syrigos* pero de fuerte inspiración católica, para su expresa aprobación junto a su *Confessio Dosithei* (enumerada entre los "libros simbólicos" de la Ortodoxia), para refutación y condena de las tesis reformadoras de Cirilo I Lucaris. Cuando la profesaron (en materia de Crismación) los asistentes volvieron involuntariamente a la terminología del mŷron de Juan XI Bekkos patriarca de Constantinopla, pero identificando ahora los tres términos: βεβαιώσεως, ταὐτὸν εἰπεῖν τοῦ ἁγίου μύρου καὶ ἁγίου χρίσματος[142] (la *confirmación*, es decir, lo mismo del santo *mŷron* y del santo *crisma*).

A pesar de que las sentencias del *concilio jerosolimitano* adquirieron una importancia cuasi-conciliares[143] –consiguiendo una amplia aceptación en el resto

[140] Véase en R. HOTZ, *op. cit.*, nota 109 (p. 199), las variables disposiciones que se han dado a lo largo del segundo milenio desde el *Cisma de 1054*, sobre la readmisión de apóstatas o cristianos heterodoxos (católicos, luteranos y calvinistas) al seno de la Ortodoxia.

[141] Cf. HILARIO GÓMEZ, *La Iglesia Rusa: su historia y su dogmática*, CSIC, Madrid 1948, p. 403.

[142] DOSITEO, Σύντομος ὁμολογία, 15, ed. KARMIRIS, p. 837. Ver A. DE HALLEUX, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 513, nota 147. Cf. con R. HOTZ, *op. cit*., p. 169 y 176, que cita la edición de J. MICHALCESCU, *Thêsauros tês Ortodoxias: Die Bekenntnisse*…, Leipzig 1904, para la *'Omologia Dositheou*, 'Oros 15.

[143] Muchos teólogos de hoy le niegan una autoridad infalible equiparable a los *Siete Concilios Ecuménicos* y consideran sus formulaciones así como el resto de *Confessiones* limitadas a una autoridad relativa (regional o nacional) pertenecientes al Magisterio ordinario sin que por ello les nieguen el valor teológico. Cf. A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente*…, vol. I, p. 110; y R. HOTZ, *Los sacramentos*..., p. 144.

de iglesias ortodoxas– finalmente, dichas sentencias doctrinales (incluida la *doctrina crismatoria*) se consolidaron, porque los patriarcas griegos hicieron llegar en 1723 la *Confessio Dosithei* en ruso al Santo Sínodo de San Petersburgo, bajo el nombre de *Carta de los patriarcas griegos* (llamada *Grammata*), siendo considerada como otro de los "libros simbólicos" de la Ortodoxia, es decir, de reglas de fe normativas vinculantes y alcanzó en Rusia una amplia aceptación[144].

Por otra parte, constatamos que las relaciones entre la Iglesia latina y la Iglesia ortodoxa oriental no llegaron nunca a una ruptura total a pesar de las disputas, contiendas y controversias sufridas a lo largo de todos estos siglos, sino que como hemos tenido ocasión de comprobar, mantuvieron ciertos vínculos sobre todo en materia doctrinal sacramental. Respecto a la *doctrina confirmatoria* estas influencias tenían una dirección clara de Occidente a Oriente, pero sin alterar (ni invertir el orden litúrgico, ni demorar en el tiempo) la antigua costumbre oriental de la administración del segundo sacramento de la iniciación cristiana (crismación). Hacia el siglo XVIII hubo otro intento de 'acercamiento y consenso ecuménico' con los Griegos a través de la *Bula* papal de *Benedicto XIV*[145] (papado 1740-1758/† 1758) en 1756, mediante la cual pretendió corregir la falsa concepción de los teólogos latinos que se arrastraba desde el siglo XIII. Ésta consistía en que los latinos negaban la existencia de este sacramento de la confirmación entre los griegos porque no usaban como materia del sacramento la *imposición de manos*, sino únicamente la *crismación*, pero que Roma jamás desaprobó dicha práctica litúrgica. Así pues, a partir de la susodicha Bula quedó prohibido para todos afirmar que la Iglesia Griega no tenía el sacramento de la confirmación[146].

Síntesis conclusiva

Concluyendo pues, captamos, por un lado, cómo los teólogos ortodoxos y los patriarcas (e incluso los reformadores ortodoxos), utilizan indistintamente los términos *mŷron* y *crisma* para desfigurar, desvirtuar y descatalogar, o sobre todo para defender este segundo misterio admitido oficialmente en la Ortodoxia como sacramento legítimo, al reconocerle plenamente su correspondiente *sacramentalidad*, ya sea por la influencia católica latina, ya fuere por su propia convicción y sensibilidad a la tradición dionisiana de la *Santa Unción con Mŷron*.

De esta forma, la Ortodoxia consiguió extinguir la momentánea repercusión que tuvo la Reforma en Oriente. Por eso, a partir de estos datos tan clarividentes

---

[144] Cf. J. M. Fernández Rodríguez, *Evolución del concepto "mystêrion"*…: Proyección LVI/233 (2009) 183, y ver también la nota *anterior*, en nota 41 (183).

[145] Benedicto XIV, *Bulla « Ex quo primum »* (1 marzo 1756), 56, en *Bularium*, IV, ed. de Malinas 1827, t. 11, p. 338.

[146] Cf. A. de Halleux, *art. cit*.: Irénikon 57/4 (1984) 497, y L. Ligier, *La confirmation*…, pp. 48-49.

consideramos la gran dificultad intrínseca de la doctrina sacramental protestante para extirpar y desterrar una rica tradición litúrgica y mística-sacramental tan antiquísima y tan hilvanada dentro de un sistema procesual iniciático, colándose en el corazón mismo de la dogmática sacramental ortodoxa. Por el contrario, a pesar de la poderosa influencia recibida por ambos bandos –católicos y protestantes– y aunque en la teología bizantina siga actualmente predominando una doctrina de inspiración católica, la Ortodoxia continuó conservando su concepción teológica y unidad ritual original de iniciación cristiana administrada a niños según la costumbre desde el siglo IV en todo Oriente, la unción que sella al bautizado con el don del Espíritu conferida por un simple sacerdote.

2.3. La concreción de la Sacramentalidad de la Crismación en la historia y su configuración actual en las liturgias sacramentales de Iniciación

A partir de aquí vamos a intentar dilucidar una cuestión abierta y confusa, sobre cómo hay que entender, o mejor dicho, cómo entendieron y en base a qué se apoyaron los antiguos Santos Padres para expresar la sacramentalidad del misterio de la Santa Crismación. Y cómo fue sopesada en la Greco-Ortodoxia a raíz de la embestida de la Reforma que puso en cuestión la sacramentalidad de este segundo reconocido misterio en la dogmática ortodoxa, y finalmente nos detendremos a comprobar cómo la comprenden e interpretan en la actualidad los autores modernos y en definitiva la Ortodoxia.

El segundo aspecto a tratar es la configuración actual alcanzada del Sacramento del Santo Crisma dentro de las liturgias orientales de iniciación, teniendo en cuenta tanto las reformas contemporáneas que ha podido sufrir, y las recíprocas influencias colaterales recibidas, principalmente a partir de las tentativas de unión en el siglo XIII y sus contactos con la escolástica latina de inspiración aristotélica, cuanto las influencias recibidas de occidente a lo largo y ancho de todo este segundo milenio. Sobre todo con su polémica confrontación con la teología protestante que puso –como ya hemos indicado más arriba–, en tela de juicio en la Greco-Ortodoxia, la validez de la Crismación como segundo rito de iniciación.

a. La "institución" de la Santa Unción con Mŷron como mystêrion

i) El fundamento bíblico del sacramento de la Santa Unción del Espíritu: su evolución y consolidación histórica

Para comenzar, debemos poner de manifiesto que los Santos Padres griegos que han hecho alusión a la "institución" por parte de Jesús de este segundo misterio, no han empleado este término técnico (ni derivados) frente a su

uso desde muy pronto en el Occidente latino. Tan sólo hacen referencia al origen o procedencia de este rito, es decir, de algún modo pretenden remontarlo al mismo Jesús terrenal.

Quizás el testimonio clásico más contundente en la época patrística y que más luz ha aportado a una base fundante con apoyo en el Nuevo Testamento (Jn 1,32-33), ha sido el de san *Cirilo de Jerusalén* († 387):

> "Él (Cristo), una vez que se había bañado en el río Jordán…se produjo la venida sustancial del Espíritu Santo sobre él, descansando el semejante sobre su semejante. Igualmente a vosotros, al salir de la piscina de las aguas santas, se os dio el *crisma*, la imagen exacta (*antytipon*) de aquello con lo que fue ungido Cristo, a saber, el Espíritu Santo, del cual el bienaventurado Isaías, en la profecía que se refiere a él, decía personificando al Señor: *El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido. Me envió a evangelizar a los pobres* (Is 61,1)"[147].

Este testimonio textual y su base escriturística tipológica, junto con el de otros padres orientales como *Teodoro de Mopsuestia* († 428)[148], ha ayudado a la tradición oriental unánime a ver en el bautismo de Jesús en el Jordán un dato explícito a favor de la *plausible* simultaneidad de dos momentos institucionales (el del bautismo y la crismación)[149]. Esto quiere decir que la *institución implícita* de la Crismación se adjunta a la del Bautismo pero sin ser envueltos en un sólo Sacramento, aunque no se diera ningún mandato expreso a favor de una Santa Unción por parte del Jesús histórico como vamos a ver.

Sin embargo, esto no significa que Cristo hubiera recibido una unción material externa, y menos aún el que hubiese realizado unciones, pues aunque se dice que Jesús es el *Ungido* del Espíritu (Hch 4,27; 10,38), en ningún momento de su vida recibió una *unción ritual externa*, sino que únicamente se hace alusión a una *unción metafórica* (interior y espiritual). Además, durante su actividad pública *taumatúrgica* tampoco nos consta que realizara ningún tipo de unción exterior con ungüentos o bálsamos, con la intención de *infundir* el Espíritu. Esto lo señala el mismo Cirilo con más detalle:

---

[147] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis Mistagógica*, III, 1 (PG 33, 1088ss): SC 126 bis, 120,9 - 122,18: *cfr*. C. Granado, *La confirmación*…: ET XXVII/1 (1993) 49-50. Cf. también J. Lécuyer, *La confirmation*…: LMD 54/2 (1958) 40.

[148] Teodoro de Mopsuestia, *Homélies Catéchétiques*, 14, 27 (ed. Tonneau, p. 457): "El don del Espíritu que Cristo recibe en el Jordán es una unción, y la consignación que sigue al bautismo nos hace partícipes". Recogido en J. Lécuyer, *art. cit*.: LMD 54/2 (1958) 45.

[149] Una postura similar tendenciosa es la que propone J.-Ph. Revel, *Culminación del Bautismo*: Communio 4/VI (1982) nota 89 (p. 458).

> "Cristo no fue ungido por un hombre con óleo o perfume material, sino que el Padre, habiéndole designado de antemano como Salvador de todo el universo, le ungió con Espíritu Santo, como dice Pedro: *A Jesús de Nazaret, al que ungió Dios con Espíritu Santo* (Hch 10,38)"[150].

A nuestro juicio, partiendo de estos datos, sostenemos que quizás todos los ritos postbautismales conocidos (en particular la *Unción Crismal*) se fueron introduciendo y admitiéndose progresivamente en base a las símbolos de los textos escriturísticos (2 Cor 1,21-22; 2 Cor 2,14-15) que hablaban de los creyentes como de χριστοί (*Christoi* = ungidos), todos ellos en relación a la imagen de la *unción del Espíritu Santo* que recibe Jesús el día de su bautismo en el río Jordán (Jn 1,32-33; *cfr*. Hch 4,27; 10,37-38).

Por consiguiente, no es de extrañar que, por derivación análoga de la unción metafórica de Cristo en su bautismo en el Jordán, esta imagen se cristalizara con el tiempo para los cristianos en una expresión ritual externa dentro de los ritos que tenían lugar en la celebración bautismal, llegando a ser el paradigma perfecto de la unción con crisma que hoy recibe el bautizado iniciado. El testimonio más antiguo que se conserva se atribuye al santo *Teófilo de Antioquia*, que en su *Apología a Auctólico,* escrita hacia el año 180 d. C., comenta: "Somos llamados cristianos porque hemos sido ungidos con el óleo de Dios"[151]. Por tanto, a partir de aquel momento *transfigurativo*, tradicionalmente los teólogos orientales han visto la *'institución'* de la *crismación* por Jesús, ligada a la del bautismo que él mismo recibió, y que fue el trasunto de su posterior mandato (*cfr*. Mt 28, 19-20). Dicho con otras palabras, podemos ya constatar que el bautismo de Jesús constituye un dato o base bíblica fundacional que se consuma en su posterior mandato expreso, que lleva incluida la Crismación (Unción Santa del Espíritu) en el bautismo destinado a toda la humanidad.

Situándonos ahora en la Baja Edad Media oriental, hacia el siglo XIII, el monje *Job* "el pecador", conoce el septenario latino e incluye dentro de los *mystêria* siguiendo la línea de la tradición dionisiana, la ceremonia de

---

[150] CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat*. *Mistagógica*, III, 2: SC 126 bis, 122,1 - 124,7: C. GRANADO, *art. cit*.: ET XXVII/1 (1993) 52.

[151] TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad. Autolycum*, 1,12: PG 6, 1041. Ver B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, nota 119, p. 36. Teófilo se refiere en sus comentarios a una unción material, asociada a la unción del Espíritu extraída probablemente de los textos sagrados. Por ejemplo, B. BOTTE, cree ver en 2 Cor 1,21s, una alusión evidente a los ritos de iniciación, y comenta: "No se trata sin duda de una unción ritual, pero la imagen de la unción sirve para designar el don del Espíritu que es dado al cristiano. En este contexto, es necesario comprender la introducción del óleo en los ritos de iniciación: la imagen ha acompañado al gesto material". Ver *Le symbolisme de l'huile et de l'onction*: QL 62/4 (1981) 196-208, esp. 198

consagración del santo crisma, atribuyéndole un campo de aplicación más amplio que la sola crismación de los bautizados[152]. Pero Job no dice nada al respecto, sobre la institución inmediata por Cristo, o mediata a través de los apóstoles, de ese reconocido segundo misterio en la Ortodoxia por la consecuente influencia latina.

Poco más adelante, en la época moderna, la Ortodoxia cristiana, debido a la controversia con la Reforma, elabora una doctrina sacramentaria netamente de influencia escolástica católica contrarrestando así las tesis protestantes, que reducían el septenario sacramental a dos o tres sacramentos. Y a partir de este preciso momento, es cuando el término *institutio* comienza a aparecer en escena y se hace corriente en el lenguaje de la Teología dogmática Greco-Ortodoxa. Tal es el caso de Jeremías II († 1595), que en sus respuestas a los teólogos de Tubinga admitía el número septenario de los sacramentos a la vez que afirmaba la institución de cada uno de ellos atestiguada en la Escritura[153]. Pedro Moghila († 1646) acepta la institución del *mystêrion* por Nuestro Señor. También la *Confessio Dosithei* (art. 15) repara en el número *septenario de los mystêria* admitiendo su fundamento presente en el Evangelio[154]. A pesar de todo, las formulaciones ortodoxas son deficitarias pues no desarrollaron –a diferencia de la teología católica– una doctrina terminológica de tanta riqueza y envergadura técnico-conceptual. Indicios de esa elaboración teológica de cuño propio se han vislumbrado ya en tiempos más recientes.

ii) Perspectivas actuales en torno al concepto "institutio"

El debate está hoy más candente que nunca pues el problema de la institución se ha agudizado por los resultados de los métodos histórico-críticos que se introdujeron en la ciencia bíblica, al hacer distinción entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, pues ya no se pueden considerar las "palabras de institución" del bautismo o de la eucaristía como las palabras originales del Jesús histórico (*ipsissima verba Jesu*). *De facto*, para la misma teología reformada el principio *fundante* de la palabra expresa constatada en el Nuevo Testamento se relativiza a la luz de estos datos.

Hoy día la más novedosa teología exegética y dogmática está buscando de alguna manera indicios o atisbos, encauzados en aquellas expresiones o acciones de la voluntad de Jesús, ya sean explícitas o implícitas, a las cuales puedan corresponder los sacramentos particulares con sus fines propios.

---

[152] M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, Paris 1930, p. 147, nota 1: tomado de A. de Halleux, *Confirmatio et Chrisma*: Irénikon 57/4 (1984) 503, notas 80 y 81.

[153] Cf. R. Hotz, *Los sacramentos*..., p. 323, nota 22.

[154] Cf. *Ibid*., pp. 160 y 169.

Situándonos en las propuestas más actuales de detonante riqueza que nos brindan los *teólogos orientales*, es posible que percibamos que poseen ciertos aspectos similares a las que propugnaron los teólogos escolásticos en su tiempo, a la vez que se acercan a los novedosos intentos de solución planteados por sus homólogos católicos contemporáneos. Así pues, *Th. Spáčil*, no prescinde de su institución divina[155] como propiedad esencial del sacramento[156]. Por otra parte, una aportación enriquecedora e iluminadora procede de *I. E. Mesolŏras*, pues insinúa por doquier que los sacramentos tienen su origen e institución en Cristo y en los apóstoles, pues éstos recibieron el mandato *(¿delegación?)* directa o indirectamente de establecer *(¿constituir?)* ciertos ritos sagrados[157]. En cambio, *P. Evdokimov* († 1970) pretende remitir el origen de todos los sacramentos a la conexa institución de la Eucaristía:

> "Todo sacramento se remonta a la institución eucarística y está incluido en ella. No hay por qué buscar en cada sacramento las palabras explícitamente instituciones del Señor. Ciertamente se requiere siempre una referencia de la Escritura, pero todo se remonta siempre al poder del Sacramento de los sacramentos, que es la Iglesia-eucarística"[158].

Esto significa, que para la *Ortodoxia oficial* no se puede adscribir la fundación de los cinco sacramentos –fuera del Bautismo y de la Eucaristía– a la Iglesia, más bien sostiene, que los sacramentos han sido instituidos *por el mandato de Cristo* a través de los apóstoles, que no prescribió estos cinco sacramentos en *detalle*, sino que gracias a la iluminación del Espíritu Santo pudieron prescribir tan sólo la determinación *(¿configuración?)* del signo exterior[159].

---

[155] El mismo N. AFANAS'EV, destaca de modo similar a la tesis de K. Rahner, (cfr. *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona ²1967), que los *mystêria* y la iglesia (= eucaristía) tienen su origen en Dios, estableciendo una relación existencial entre ambos. Ver *Tainstva i taynodeystviya*: Pravoslavnaya Mysl'vyp VIII (1951) p. 20: *cfr*. R. HOTZ, *op. cit*., p. 247.

[156] TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramentis in genere*, Roma 1937, nota 40 (p. 55), y nota 112 (p. 134).

[157] I. E. MESOLŎRAS, *Symbolokê tês Ortodoxou anatolikês Ekklêsias*, II, Athênai 1901, pp. 139, 143, 160 y 163. Llega a hacer una aportación muy cercana a la postura de E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona ⁵1971, p. 154ss.

[158] P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Barcelona 1968, p. 291.

[159] Nótense todas mis palabras que coloco en *interrogativa* y *cursiva* entre paréntesis, en estos dos últimos párrafos, en alusión a la sinónima confluencia con la misma terminología escolástica. Realizamos esta reflexión siguiendo a MIGUEL Mª GARIJO-GUEMBE, *Aspectos de la teología sacramental en la moderna teología ortodoxa*: Diálogo Ecuménico 11 nº 42 (1976) 519-553, esp. 538-545. Así es como resume la postura ortodoxa F. GAVIN, *Some Aspects of contemporary greek Thought*, Londres 1923, p. 275; y el mismo TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis*..., n. 42-43, pp. 57-59. Cf. también M. JUGIE, *Theologia dogmatica*..., vol. III, pp. 37-39.

En palabras del dogmático tradicional *P. N. Trembelas* (1886-1977), la problemática la resuelve del siguiente modo: "se hallan, por otro lado, en las palabras y hechos de nuestro Señor, los elementos de base alrededor de los cuales los otros sacramentos fueron formados bajo la iluminación del Paráclito" y hace suya la tesis de *Ch. Androutsos*, estableciendo que Cristo dejó "el cuidado de precisar la parte sensible de los sacramentos, así su institución divina permanece inatacable"[160].

iii) Conclusión perspectivista revelador

Ante todo lo dicho, podríamos *concluir* postulando que el sacramento de la Santa *Crimación*, aun teniendo su origen más remoto en las palabras y actividad de Jesucristo, vendría a ser una *concreción* que se ha ido forjando a lo largo del curso histórico de la tradición eclesial que se remonta a un origen jesuánico y apostólico. De algún modo, la Teología Ortodoxa oficial se ha acercado a esta innovadora concepción, en una análoga terminología, pues sostiene que algunos sacramentos, lo que valdría en su caso para la *Crismación*[161], tuvieron su origen en Cristo mismo por medio de los apóstoles y "demás comunidades primitivas postapostólicas", gracias a la dirección del Espíritu Santo, puesto que constatan el valor sacramental de ciertos ritos apoyándose en la Tradición oral.

b. Desarrollo, configuración y consolidación litúrgica del Sacramento de la Santa Crismación hasta la actual Época Contemporánea (1800-2010)

Nos ocupamos en último lugar, de la gran multiplicidad de liturgias actuales de iniciación cristiana que se han configurado en el seno de la *Iglesia Ortodoxa Oriental*, o más bien, diríamos en el seno de las *iglesias ortodoxas orientales* –como señalan muchos autores orientales y occidentales–, pues a pesar de esta diversidad ritual por la variedad de ramificaciones de familias litúrgicas que posee, ha conservado la unidad indivisible e integral primitiva de la Iniciación Cristiana. No obstante, nos centraremos en el rito bizantino por ser el más extendido: la iniciación viene a ser un acto unitario e indisociable que representa la incorporación a Cristo y a su Cuerpo, que es la Iglesia, no habiendo dilación en su administración ya sea a adultos o a niños.

[160] P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe Catholique*, III, Chevetogne, Bruges 1968, p. 10.

[161] De esta forma, el dato *fundante* tradicional de ver la institución de la *crismación*, en el descendimiento y *unción* del Espíritu sobre Jesús en su bautismo que se transporta y ratifica al menos de forma implícita en su póstumo mandato bautismal, vendría a ser tan sólo un atisbo o indicio por parte de Cristo, que ha iluminado a la unánime tradición eclesial oriental para desarrollar su ulterior teología crismatoria y legitimar su praxis ritual tradicional y actual.

Debemos puntualizar en este momento presente, que tal es el aprecio y reconsideración de esta tradición primitiva aún hoy en vigor en las iglesias hermanas ortodoxas orientales por parte de la Iglesia Romana, que desde el Concilio Vaticano II con el decreto "Orientalium Ecclesiarum" (1964) se ha pretendido un acercamiento y reconocimiento, exigiendo el restablecimiento de la tradición antigua y genuina más fiel a los orígenes de la praxis litúrgica de iniciación cristiana allí donde sea necesario, principalmente en aquellas iglesias orientales católicas unidas a Roma que abandonaron condicionadas esta praxis originaria tradicional:

> "Restáurese plenamente la disciplina referente al ministro de la confirmación, en vigor desde los tiempos más remotos entre los orientales. Así, pues, los presbíteros pueden conferir este sacramento usando crisma bendecido por el Patriarca o por el Obispo"[162].

Dentro de esta variedad de ritos litúrgicos podemos reunificar los más importantes y mayoritarios, –siguiendo a *I. H. Dalmais*[163]–, en dos grupos principales: el *primer grupo* se subdivide en dos familias litúrgicas: la *tradición siria antioquena-jerosolimitana*, en la cual incluimos la iglesia Siríaca-occidental[164], bizantina[165] y armenia (estas dos últimas están incluidas en la rama Sirio-asiática); y la *tradición alejandrina*, constituida por las iglesias Copta y Etiópica, presentando esta última familia algunos puntos de semejanza con la liturgia romana. El *segundo grupo*, está constituido por la sola iglesia Siríaca-oriental[166], que se incluiría también por su dependencia dentro de la gran familia antioquena.

---

[162] *Decreto OE* nº 13, en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991, p. 469.

[163] Para el desarrollo de estos dos grandes grupos nos apoyamos en Ireneo-Henri DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Bilbao 1991, y su artículo, *Note sur la Confirmation dans les rites orientaux*: Lumière et Vie 10 nº 51 (1961) 73-79. Con respecto a los ritos orientales confróntese también con el interesante esbozo realizado por SANTIAGO MORILLO, *Las Iglesias cristianas de oriente*, Madrid 1959, pp. 14-15.

[164] Conocida también como la rama Sirio-occidental, comprende a su vez tres subritos: el *sirio-antioqueno* compartido por católicos y jacobitas; el *sirio-malankar* que siguen desde 1663 los jacobitas del Malabar, y los que con el metropolita *Mar Ivanios* († 1953) se han unido en 1930 a Roma; y el *sirio-maronita* de los católicos del Monte del Líbano (o Monte Blanco).

[165] Este es el más extendido, cuenta con el mayor número de fieles y se subdivide en varios subritos: el *bizantino-griego*, el *bizantino-melquita*, el *bizantino-eslavo* (que ha sufrido diversas modificaciones desdoblándose en cuatro ritos: el moscovita, sinodal, ruteno, y búlgaro); el *bizantino-rumano*, el *bizantino-ítalo*, el *bizantino-íbero o georgiano*, y el *bizantino-romano* (este último es ficticio, jamás se ha puesto en práctica).

[166] La rama Sirio-oriental se subdivide en dos subritos: el *sirio-caldeo* (o *mesopotámico*) que lo siguen los caldeos: católicos y nestorianos; y el *sirio-malabar* de los católicos del Malabar de la India, muy similar al anterior.

Generalmente, los diversos rituales orientales de iniciación litúrgica sacramental comportan una multiplicidad de ritos y oraciones, y han sido compuestos para niños y no para adultos[167]. Empezando por los ritos preparatorios: está la admisión del catecúmeno, que actualmente en el rito bizantino se hace con una triple insuflación y un triple signo de la cruz sobre el catecúmeno que está descalzo, con la cabeza descubierta, en camisa y con el rostro vuelto hacia Oriente. Luego se recita una oración que acompaña a la imposición de manos y un triple exorcismo. Entre los Armenios, no existe más que esta imposición de manos y su oración acompañadora. Por el contario, Sirios y Maronitas, no conocen más que la exuflación y la triple signación de la cruz en la frente sin la unción, que sí acompaña entre los Coptos. En el rito caldeo no hay rastro del catecumenado, pero por los documentos antiguos se sabe que se daba una imposición de manos y una signación.

En segundo lugar, está la renuncia a Satanás y la profesión de fe que está atestiguada en los documentos más antiguos, previamente en el rito bizantino y copto se recita una fórmula exorcizante, que no se encuentra entre los Armenios que tan sólo recitan antes de la renuncia los salmos 24, 25 y 50; entre los Caldeos, ha desaparecido la renuncia a Satanás y la profesión de fe[168], comenzando la celebración bautismal con el salmo 83 seguido de una imposición de manos y de una oración. Los Sirios y Maronitas han reunido una serie de fórmulas de exorcismos que en la antigüedad se encontraban repartidas por todo el proceso catecumenal. En cuanto a la renuncia a Satanás que se hace mirando hacia Occidente, los ritos bizantino y armenio la realizan en forma de interrogatorio, y además el bizantino exige al catecúmeno que confirme su horror por Satanás soplando y escupiendo hacia Occidente. Los ritos sirio, maronita y copto hacen recitar al catecúmeno una declaración de renuncia. Después los Bizantinos, Sirios y Coptos hacen prometer explícitamente que se adhiere a Cristo desde ese preciso momento, que se pronuncia vuelto a Oriente, región de donde nace el sol, símbolo de Cristo verdadera luz del mundo. Los Armenios se limitan a una profesión de fe trinitaria. Por último, llegado a este punto, todos los ritos orientales, a excepción del rito caldeo, comportan una profesión de fe, y salvo el rito copto que ha conservado una profesión antigua, el resto han adoptado el símbolo de Nicea.

Continúa la liturgia del bautismo propiamente dicha, que incluye la consagración del agua, la unción prebautismal y el bautismo en sí. Situados en el baptisterio, los Sirios, Maronitas y Caldeos realizan en este momento una pri-

[167] Realizamos esta recomposición basándonos en I.-H. Dalmais, *Las liturgias orientales*, pp. 69-85.

[168] Los Caldeos católicos, la han restablecido inmediatamente antes de la unción prebautismal.

mera unción con óleo en la frente, uso atestiguado ya en el ritual de Teodoro de Mopsuestia y que podría tener su origen en un desdoblamiento del rito primitivo: el obispo hacía una unción en la frente y sus asistentes (presbítero o diácono) la extendían a todo el cuerpo. En cambio, el rito copto, que ha desnudado completamente a los catecúmenos desde su entrada en el baptisterio, sitúa la gran unción prebautismal antes de la consagración del agua, pero ya ha bendecido el óleo porque ha realizado una primera unción después de la primera signación al inicio de los ritos preparatorios. Los Armenios y Caldeos llevan a cabo la bendición del óleo antes de la del agua, y los bizantinos la trasladan inmediatamente antes de la infusión del crisma en el agua bautismal. Unida o no a la bendición del óleo, la consagración del agua es el rito más importante. Por ejemplo, entre los Sirios, la gran oración consagratoria del agua va precedida de dos fórmulas y un canto que recuerda el bautismo de Jesús. A continuación, se procede al rito de la unción prebautismal universalmente atestiguado desde el siglo III. Es curioso, que tan sólo está ausente en el rito armenio a pesar de que llevan a cabo una bendición del óleo que se refiere explícitamente a ella. Esta unción prebautismal simboliza para toda la tradición eclesial-litúrgica, la unción del combatiente que fortifica al catecúmeno para librar su lucha suprema contra las potencias del reino del Maligno. Sorprendentemente entre los Sirios, manteniéndose fieles al uso antiguo, no han distinguido entre el óleo de los catecúmenos y el óleo de los enfermos, ambos se refieren al combate contra las potencias del mal. Después de esta última preparación se procede al *bautismo*, que generalmente se confiere por inmersión parcial o total en tres ocasiones. Sigue inmediatamente la *Unción con el Mŷron*, y en la última parte de la celebración de iniciación se realiza la consagración eucarística y la *primera comunión*, tradición ancestral vigente común en casi todos los ritos orientales, como ahora veremos.

En el *Rito Bizantino*, como en los restantes ritos, la *Unción del Santo Mŷron*, forma parte integral de la celebración bautismal[169]. Primeramente, el sacerdote bautiza al lactante o adulto con la triple inmersión pronunciando de forma pasiva la fórmula trinitaria. Tras la recitación del Salmo 32 (31) que expresa la gratuidad y alegría por el perdón de los pecados otorgado por Dios, el niño es revestido con el vestido bautismal. A continuación, el diácono pide al sacerdote que pronuncie la oración de la Unción del Mŷron, que se recita en dos direcciones: una hacia atrás rememorativa del bautismo, y la otra hacia adelante de súplica, pidiendo a Dios que selle al nuevo bautizado mediante el don del Espíritu Santo y le permita participar en la eucaristía. Seguidamente, unge al neófito en

[169] Para el *rito bizantino*, ver A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: ET XXVII nº 2 (1993) 253-274, esp. 256-257, y también I.-H. DALMAIS, *Note sur la confirmation*…: LV 10 nº 51 (1961) 74-75.

varias partes de su cuerpo con la señal de la cruz, en la frente, los ojos, la nariz (orificios nasales), la boca (lengua), los oídos, el pecho, las manos y los pies[170], a la vez que va pronunciando en cada unción, la fórmula: "Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου". [Ἀμήν] (= *Sello del don del Espíritu Santo. Amén)*. La confirmación completa, por tanto, el bautismo, pues sólo una vez terminada la Unción del Mŷron se entona el himno: "Todos vosotros, que habéis sido bautizados os habéis revestido de Cristo como un vestido…" (Gal 3, 27). Tan sólo el rito bizantino ha conservado vestigios de la liturgia eucarística, y efectúa en este momento una corta liturgia de la palabra con las lecturas de la epístola (Rom 6, 3-11) y del evangelio (Mt 28, 26-20), finalizadas por una oración en forma de letanía, y se concluye así la celebración del bautismo. Una vez terminado todo este acto conjunto, cuando el bautismo y la Unción del Mŷron se han celebrado durante la liturgia eucarística en el baptisterio, los nuevos bautizados son conducidos inmediatamente a la iglesia y presentados a la comunidad, recibiendo antes que todos los asistentes la Santa Eucaristía sólo bajo la especie de vino, puesto que una vez que han sido iniciados están capacitados para participar de la eucaristía, quien ha sido incorporado a Cristo no queda excluido de la comunión de su Cuerpo y Sangre. Si el bautismo y la unción tuvieron lugar independientemente de la celebración eucarística, el lactante comulgará lo antes posible en una de las siguientes celebraciones, normalmente al domingo siguiente.

Resulta especialmente llamativo, que si en Occidente el sacerdote administra la *Confirmación* con el dedo pulgar sobre la frente, en Oriente, para las restantes unciones que el sacerdote realiza durante la *Santa Crismación*, (aparte del pulgar) se sirve en ocasiones de un pequeño pincel, o simplemente de un pequeño utensilio en cuya extremidad se coloca un poco de algodón, llamado *aleiptron*[171] (instrumento para ungir).

En el *Rito Armenio*, muy parecido al anterior, las unciones son algo más numerosas, realizándose sobre las principales partes de cuerpo: frente, oídos, ojos, fosas nasales, boca, manos, pecho, espaldas y pies, estando acompañadas con la breve oración: *Óleo suave derramado sobre ti en el nombre de Cristo, sello de los dones celestes*[172], terminando después con este deseo: *Paz a ti, redimido de Dios, paz a ti que has recibido la unción de Dios*[173]. La celebración concluye con la Santa Eucaristía que, en el caso de ser un infante, el celebrante

---

[170] Cf. Karl Christian Felmy, *Teología Ortodoxa actual*, Salamanca 2002, p. 255; y P. Minet y A. Lossky, (dirs.), *Vocabulaire Théologique Ortodoxe*, art. 'Saint Crême – Chrismation', Paris 1985, pp. 172-173, esp. p. 173.

[171] Este término transcrito de su original griego procede del sustantivo ἀλείφις - εως (unción) y del verbo ἀλείφω (ungir), ambos usados en la antigüedad cristiana para referirse a la unción del cuerpo hecha por la diaconisa.

[172] I.-H. Dalmais, *Las liturgias*…, p. 87.

[173] I.-H. Dalmais, *Note sur la confirmation*…: LV 10 nº 51 (1961) 75.

moja su dedo en el vino consagrado y lo pasa por los labios trazando al mismo tiempo la señal de la cruz y diciendo: *Plenitud del Espíritu Santo*. Solamente entre los Armenios la comunión va acompañada por el canto del Salmo 31.

Entre los *Sirios occidentales* es muy característico comenzar trazando una gran cruz en la frente del neófito bautizado antes de hacer las unciones sobre los sentidos y los miembros del cuerpo. Más aún, los Sirio-malankares amplían esta unción a todo el cuerpo, a imitación de la costumbre general de la unción prebautismal. Antes de proceder a las unciones, teniendo la ampolla de *mŷron* en la mano izquierda, el ministro extiende la mano derecha sobre la cabeza durante la recitación de una oración que pone el acento sobre el tema del buen olor que debe difundir el bautizado al mismo tiempo que sobre la luz que debe resplandecer en él. No obstante, parece ser que este uso no tiene una atestiguación clara en los rituales más antiguos sino que ha sido introducido a imitación y por influencia del rito latino. La fórmula más comúnmente usada y desarrollada entre las iglesias sirio-occidentales, que también hace referencia al buen olor de Cristo, acompañando a la unción en la frente, es la siguiente: *Con el santo mŷron, buen olor de Cristo, con el sello de la verdadera fe y con el don del Espíritu Santo, N. es marcado en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu viviente y santo, para la vida por los siglos de los siglos. Amén*[174]. Por último, tiene lugar la santa eucaristía que entre los *Maronitas* se ha mantenido única y exclusivamente para los adultos, pues para el caso de los niños pequeños –por influencia latina– han suprimido dicha costumbre antiquísima, que es postergada a un momento ulterior.

Por lo que se refiere al *Rito Sirio-antioqueno Jacobita*, –según *Guillermo de Vries*–, actualmente los teólogos sirios monofisitas conceden una importancia peculiar a tres misterios que siempre nombran juntos y paralelamente, a saber, Bautismo, el Santo Mŷron (crisma) y la Eucaristía, que no sólo constituyen la iniciación cristiana, pues cuando hacen referencia al Sacro Mŷron, en primer lugar hacen alusión a la consagración del mŷron; luego a sus diversos usos, y finalmente a su sagrada unción (crismación). El paralelismo de estos tres Misterios se funda en que en los tres hay una materia, que por la invocación del Espíritu Santo es santificada y como impregnada de fuerza divina, y sirve a la santificación del hombre. Agua bautismal, Mŷron (bálsamo perfumado) y Eucaristía son tres compuestos de materia y Espíritu. Dicha *unción myrónica* es administrada por un simple sacerdote inmediatamente después del bautismo, y la conciben como *complemento* de la gracia bautismal y como *sello* del mismo Espíritu[175].

---

[174] *Ibidem*, *op. cit*., p. 87, y *art. cit*., 75-76.

[175] GUILLERMO DE VRIES, *La doctrina de los Sirios monofisitas sobre los sacramentos*, en: AA. VV., *El Oriente Cristiano,* Madrid 1947, pp. 189-196, esp. pp. 192-193.

Los *Ritos Copto*, observado por los coptos de Egipto, y el *Etiópico*, practicado por los cristianos etíopes de Abisinia, se distinguen del resto de ritos orientales iniciático-crismatorios por la multiplicidad de unciones que aplican en el cuerpo, hasta un total de 36, y no solamente sobre los diversos sentidos sino además en las principales junturas de los miembros: los labios, las manos (anverso y reverso), el pecho, las rodillas, la parte superior del pie, la espalda, y los brazos, estando el neófito completamente desvestido. Antes de proceder a las unciones se realiza una invocación al Señor todopoderoso para que envíe su Espíritu Santo, sello viviente y confirmación de sus servidores. Las unciones están repartidas en seis grupos y acompañadas de diversas fórmulas, indicando todas que el bautizado es introducido en el reino de Dios, y seguidas además de una imposición de manos y de una exuflación con la fórmula: *Sé bendito con la bendición de los ángeles celestes. Que nuestro Señor Jesucristo te bendiga. Recibe el Espíritu Santo; sé vaso puro para nuestro Señor Jesucristo al que sea la gloria con su Padre y el Espíritu Santo ahora y siempre*[176]. Después de las unciones, los neófitos son revestidos con un vestido blanco, y el sacerdote recita sobre ellos una oración que señala los efectos del nuevo nacimiento[177]. Seguidamente, se procede a la comunión, el sacerdote humedece su dedo en la Preciosa Sangre consagrada y se la da a chupar al niño.

En último lugar, analizamos la tradición *Sirio-oriental* conservada mayormente por los *Caldeos*. Ya hemos aludido anteriormente que los textos sirios más antiguos no mencionan ninguna unción postbautismal. La *Didascalia* no conoce más que una imposición de manos, rito que llegará a ser característico del uso caldeo. El caso es que, actualmente los *Caldeos nestorianos* no poseen más que una unción realizada con óleo puro –"el óleo del *cuerno santo*"– al que no le mezclan bálsamo alguno, que probablemente fue introducida por la gran reforma litúrgica nestoriana del patriarca Isho'yab III (650-658) a mediados del siglo VII; en cambio, los *Caldeos católicos* sí han introducido de forma facultativa el uso de la Unción del Mŷron en su liturgia. No obstante, para ellos el *sello* del Espíritu Santo se confiere por la primera imposición de manos –e incluso por una doble imposición de manos–, acompañada de una bella plegaria en forma de anáfora, hecha sobre cada confirmando, que viene a significar la "perfección" del bautismo.

---

[176] I.-H. Dalmais, *Las liturgias*…, p. 87.

[177] I.-H. Dalmais, *art. cit.*: LV 10/51 (1961) 76: *Maestro, Señor Dios todopoderoso… Padre de nuestro Señor… envía sobre ellos la gracia del Espíritu Santo Paráclito; que han de compartir la vida eterna e inmortal, para que —como tu Hijo único, nuestro Señor, Dios y Salvador, Jesucristo ha prometido— renacidos del agua y del Espíritu ellos pueden entrar en el reino de los cielos. En el nombre y por el poder y la gracia de tu Hijo único, Jesucristo nuestro Señor.*

Después se procede a la única unción signal con el pulgar en forma de cruz sobre la frente del confirmando, diciendo: *N. es bautizado y hecho perfecto en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén*[178]. Por todo ello, no es de extrañar que el primer patriarca católico sirio Juan Sulâpa, fundador de la rama caldea unida, en una consulta de Roma en 1553 sobre la práctica de la Confirmación en su Iglesia no supo afirmar si ésta la habían tenido en el pasado[179]. Es curioso que con una breve fórmula de despedida a la que se añade el canto de un himno termina la iniciación del nuevo cristiano entre los Caldeos, pues no han conservado ninguna huella de la costumbre de dar inmediatamente después la primera comunión bajo la especie de vino al menos a los recién nacidos.

Resulta peculiar y curiosa la costumbre conservada una vez terminadas las crismaciones, que a excepción del rito bizantino, los diversos rituales orientales prescriben la colocación solemne de una cinta en forma de corona más o menos adornada en la frente de los nuevos confirmados. Esta coronación va acompañada de una multitud de aclamaciones e invocaciones dirigidas al Espíritu Santo.

La praxis litúrgica de iniciación está regulada y refrendada en la legislación del nuevo *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* de 1990 *(CCEO)*[180], para las *Iglesias orientales católicas* unidas a Roma, manteniéndose más original y fidedigna que la tradición litúrgica occidental al menos en lo que se refiere a las raíces de la tradicional sucesión litúrgica y cronológica de la iniciación cristiana. Así el can. 694 regula la administración de la crismación conjunta con el bautismo, o separada, y el can. 695, afirma que la crismación se administre al bautizado en la misma celebración bautismal o si por causa grave es diferida ésta debe impartirse *quam primum*. Igualmente la eucaristía ha de darse lo antes posible después del bautismo y crismación, pues constituye el culmen de la iniciación sacramental en el Misterio salvífico de Cristo. Tan sólo, la salvedad a la más legítima Tradición unánime está en el caso del "ministro ordinario" –"originario", como 'diría un católico'[181]–, ya que es lo único que no han preservado; así, los can. 694 y 696 §1 y §3, dan al simple presbítero oriental la potestad de administrar válida y lícitamente la *crismación* según su legítima costumbre incluso en la Iglesia

[178] I.-H. DALMAIS, *op. cit*., p. 86.

[179] Cf. L. LIGIER, *La confirmation*…, Paris 1973, p. 53.

[180] *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, Madrid 1994, cap. II: "De la crismación del santo mŷron" (can. 692-697), pp. 289-291.

[181] En Occidente si se ha conservado esta antiquísima costumbre que veíamos en la *Tradición Apostólica*, se le ha reservado al obispo la potestad de ser el *ministro ordinario*, que a partir del Concilio Vaticano II para honrar la antigua tradición oriental ha pasado a designar a éste como "ministro originario" de la Confirmación (*Lumen Gentium*, nº 26).

Latina, dejando también esa potestad a los presbíteros latinos en Iglesias orientales según sus competencias como muestra el can. 696 §2[182].

En cuanto a la *consagración del Santo Mŷron*, es característica y constante común de todo el Oriente cristiano, –como indican las fuentes–, a excepción de los Sirios-orientales de Mesopotamia (nestorianos) que parecen haber permanecido extraños a todo este movimiento de los ritos complejos de preparación y consagración del crisma perfumado. En cambio, los Caldeos católicos lo han introducido y han utilizado por mucho tiempo, para su consagración, el ritual romano traducido al sirio. Desde muy pronto, los patriarcas de los diversos ritos se han reservado la confección y la consagración del *mŷron*, que en la actualidad es preparado durante tres días y consagrado en la misa crismal del jueves santo en una ceremonia larga y solemne por el jefe supremo (patriarca o obispo) de la correspondiente Iglesia local autocéfala, como ocurre en el rito romano[183]. Así lo relata *Hilario Gómez*, que ha dedicado un laborioso estudio particularmente a la Iglesia Ortodoxa Rusa:

> "La preparación de santo Mŷron comienza el martes de la Semana Mayor (Santa). El obispo consagrante enciende el fuego con que se ha de hervir la mezcla sacrosanta. La consagración tiene lugar el jueves santo durante la misa. Sobre la mesa del altar se ha colocado previamente el viejo Mŷron, denominado *alabastro*[184]. Y al iniciarse la 'Gran procesión', los recipientes que contienen el nuevo óleo son transportados, junto con los dones eucarísticos, cerca del altar. Después de la consagración del Pan y Vino Eucarístico, el obispo realiza una segunda epíclesis, para realizar la solemne consagración"[185].

---

[182] El decreto *Orientalium Ecclesiarum* en su nº 14 comparte esta misma norma del canon 696 §1 y §2 y §3: *Todos los sacerdotes orientales pueden conferir la confirmación, tanto unida al bautismo como separada de él, a todos los fieles de cualquier rito, sin excluir el latino. Lo mismo ha de decirse de los sacerdotes de rito latino, según las facultades que tengan*.

[183] Sobre la composición, preparación y consagración del *mŷron* en la Iglesia Bizantina, puede consultarse el esplendido estudio que hace ya más un siglo realizó L. Petit, *Composition et consécration du Saint Chrême*: EchOr III (1899-1900) 129-142. En el cual explica a través de una larga y ardua exposición que para la preparación del santo Crisma se mezclan 57 sustancias o plantas aromáticas diversas más o menos preciosas, 43 de ellas deben cocerse con el aceite de oliva puro, las restantes (14) se añaden después de la cocción sin ninguna preparación particular. Es además, particularmente curioso que en cada ocasión el nuevo *mŷron* recién preparado se une al viejo restante para simbolizar y conservar un ininterrumpido suministro del óleo sagrado. Cf. N. Zernov, *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental*, Madrid 1962, p. 294.

[184] Conocido en su original griego como ἀλάβαστρον (*alabastron* = vasija de ungüentos), es uno de los instrumentos litúrgicos de tradición bizantina utilizados en la liturgia de Iniciación Cristiana, donde se guarda el *mŷron* que se usará para ungir.

[185] Hilario Gómez, *La Iglesia Rusa: su historia y su dogmática*, p. 405.

Sin duda, procede de Egipto, tierra de elección de los perfumes, la costumbre de mezclar al óleo (aceite de oliva) diversas sustancias o yerbas aromáticas, es por eso por lo que exige una larga preparación con infusión y cocción que dura varios días. Con todo, hay excepciones a la regla, pues a falta de aceite de oliva, los Armenios y Sirio-Malabares echan mano de otros aceites vegetales e incluso animales[186].

Esta praxis de la consagración del mŷron *(santo crisma)* es sancionada por el código de derecho canónico de las Iglesias Orientales Católicas *(CCEO*), como establece en el canon 693: *El santo mŷron, hecho de aceite o de otras plantas y de aromas, es consagrado sólo por el Obispo, salvo el derecho particular según el cual esta potestad se reserve al Patriarca*.

3. Conclusiones finales: Vías de consenso para la búsqueda de una renovada unidad orgánica sacramental a través de la Iniciación Litúrgica

Comenzamos nuestras conclusiones constatando una de las primeras premisas de partida, ésta consistía en averiguar si en algún momento del curso histórico de la tradición oriental había existido una escisión en la celebración primitiva de iniciación entre el bautismo y la *unción con el santo mŷron* (como ocurría en Occidente hacia el siglo V). Pretendíamos, por tanto, dilucidar hasta qué punto podía o no corroborarse según las fuentes tal presunción, y a medida que avanzábamos hemos observado que no se ha dado jamás tal separación ritual-cronológica en el tiempo histórico entre ambos ritos al menos oficialmente reconocida, o de la que haya quedado constancia. La excepción a esta celebración primitiva bautismo-unción-eucaristía, que se ha convertido en norma vinculante, podemos encontrarla hoy día, por influencia latina, en el nuevo *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (católicas), que tan sólo se admite una situación de disociación de la crismación del santo *mŷron* del bautismo en caso de verdadera necesidad, pero reitera que se cuidará de administrarla lo antes posible, can. 695 §1 y §2.

Por otra parte, también hemos podido constatar que las diversas tradiciones orientales se han influido mutuamente a pesar de las disensiones y divisiones que reinan entre varias iglesias ortodoxas y entre diversos patriarcados (así como puedan darse entre exarcados, metrópolis, o archidiócesis), como también la especial relevancia e influencia que ha tenido la Iglesia Católica Romana en estos dos milenios de historia litúrgica en la Iglesia Greco-Ortodoxa y viceversa.

[186] Cf. I.-H. DALMAIS, *Las liturgias*…, p. 88, y su art. *Note sur la confirmation*…: LV 10 n º 51 (1961) 77; A. HEINZ, *La confirmación en el diálogo ecuménico*: ET XXVII nº 2 (1993) 257; y K.-CH FELMY, *Teología Ortodoxa*…, p. 255.

Pues, de hecho, el reconocimiento pleno del *Misterio del Santo Mŷron* como *Sacramento de la Santa Crismación* (que lleva implícito el reconocimiento de la sacramentalidad institucional que se remonta a Cristo) a partir del *sacramentum confirmationis* latino, fue favorecido por el hecho de que los griegos (así como la influencia que ejercieron éstos en el resto de la Cristiandad Ortodoxa, sobre todo a raíz de la controversia con la Reforma protestante) conocían un rito solemne de perfección (santificación) del *mŷron*, proveniente de la tradición antioquena-dionisiana. Aunque abarcase un ámbito teológico sacramentario de aplicación más amplio que el de la sola crismación latina.

Este amplio elenco de familias litúrgicas está avalado por la misma Iglesia latina que ha sabido admitir y reconocer la gran variedad de praxis rituales de iniciación que se dan entre las iglesias particulares orientales, que lejos de ir contra su unidad, al contrario, la manifiestan mejor, y aunque las palabras se dirigen a la iglesias orientales católicas, bien nos valen para las restantes iglesias hermanas ortodoxas: "Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan íntegras"[187].

Es nuestro deseo clarificar aquí y dar un voto de apoyo laudable a favor del mantenimiento de la unidad indisoluble e integral de la iniciación que se ha conservado en Oriente. Pues, a raíz de lo que ha afirmado *G. Kretschmar*: "la trilogía bautismo-imposición de manos-eucaristía, es una tradición occidental venerable, que se puede remontar hasta la edad apostólica, pero que no se puede ver como la única estructura normativa de la iniciación cristiana, porque la pluralidad de posibilidades es igualmente apostólica"[188]. Podemos del mismo modo, establecer un paralelismo para toda la Iglesia Oriental, corroborando que el orden secuencial *bautismo-unción crismal-eucaristía* es una tradición ortodoxa oriental venerable que también se puede remontar a la era apostólica, aunque exista o haya existido una multiplicidad de ordenación ritual. Tan antigua, venerable y válida puede ser la imposición de manos como la crismación. Tal es el caso, que algunos autores, entre ellos *D. Van den Eynde* († 1969), muestra claramente su inclinación en pro de la crismación[189] sin minusvalorar la imposición de manos. Para el caso

[187] *Decr. EO*, nº 2, *Documentos del CV II*, *edic. cit*., p. 465.

[188] G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 7-32, esp. 32.

[189] D. Van den Eynde, se decanta en su conclusión por una especial predilección a favor de la *crismación*: "El hecho de que la crismación sea entre todas las ceremonias de la iniciación cristiana (que sigue a la ablución) la única realmente común a todas las liturgias de Oriente y de Occidente y de que, con el tiempo, se haya impuesto por doquier como el rito esencial de la confirmación, no deja de crear a favor suyo la presunción de una antigüedad más remota y de un valor fundamental mayor". Ver *Note sur les rites liturgiques latins de la confirmation*: LMD 54/2 (1958) 77. Posición por la que particularmente también nos inclinamos y adherimos a nuestro homólogo autor.

de aquella famosa unción prebautismal de los Sirios orientales[190] se puede establecer una identidad equitativa con la crismación postbautismal de las iglesias orientales. Por consiguiente, también afirmamos que dicho orden tradicional bien sea para el caso de adultos o niños, es igualmente vinculante para toda la Ortodoxia cristiana repartida por todo el mundo, en la cual se puede reconocer el único y universal bautismo de Cristo.

Finalmente, *concluimos* constatando que hemos puesto de manifiesto la riqueza de los tesoros que conserva la *Tradición inmemorial de la Iglesia Ortodoxa Oriental*. Pero la diversidad de familias y praxis litúrgicas no implica, por tanto, la existencia de un único modelo que monopolice la celebración de los sacramentos de Iniciación. No obstante, a pesar de la gran multiplicidad de ritos todas ellos confluyen al menos en una vinculante unidad teológica y orgánica-litúrgica de Iniciación, puesto que se han mantenido la mayoría de ellas desde los orígenes en la unánime tradición litúrgica secuencial de la Iniciación Cristiana (bautismo-crismación-eucaristía) que existió desde tiempos inmemoriales, para la incorporación de nuevos miembros creyentes a Cristo y a la unidad de fe ortodoxa católica visible de la Iglesia Indivisible.

TABLA DE REVISTAS, SIGLAS Y ABREVIATURAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Católica, Madrid 1944ss
Communio	*Revista Católica Internacional Communio*, Alemania 1972ss
Concilium	*Concilium*, Revista Internacional de Teología, Madrid 1965ss
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CSCO	*Corpus Scriptorum Chistianorum Orientalium*, Universités catholiques de Louvain et de Washington, 1903ss
CTom	Ciencia Tomista, Salamanca (España) 1910ss
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, de la 38ª edición alemana
DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Frieburg Br.-Roma [34]1967

[190] Podemos afirmar que la tradición sirio-oriental de la unción prebautismal (de concepción donadora del Espíritu Santo) prácticamente ha desaparecido.

Dz	H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963, de la 31ª edición del *Henrici Denzinger*, *Enchiridium Symbolorum*, publicada en 1958, por Herder, Friburgo de Brisgovia - Barcelona
EchOr	*Échos d'Orient*, Revue d'Histoire, de Géographie et de Liturgie orientales, Paris 1897-1942, se continúa con el nombre de *Études byzantines*, Bucarest 1946ss
ES	*Estudios Trinitarios*, Salamanca 1963ss
FIC	J. COLLANTES, *Fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid ^{4}1995
Fontes	*Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis. Fontes*
HEFELE-LECL	J. K. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 11 t. en 23 vols., Letouzey et Ané, Paris 1907-1952
Irénikon	*Irénikon*, Chevetogne par Haversin (Bélgica) 1926ss
KARMIRIS	J. KARMIRIS, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, 2 vols., Graz ^{2}1968
LMD	*La Maison-Dieu*, Revue de Pastorale Liturgique, Paris 1945ss
LV	*Lumière et Vie*, Lyon 1951ss
MANSI	J. D. MANSI – J. B. MARTIN y L. PETIT, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio*, vols. I-XXXI, (Florencia-Venecia 1757-1798), Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1960-1961, reproducción facsímile de la edición de: H. WELTER, Paris-Leipzig-Arnhem 1901-1927, tomos 1 a 53
MyS	AA.VV., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, dirigido por J. FEINER y M. LÖHRER, 5 t. en 9 vols., Cristiandad, Madrid 1969-1984.
OE	Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias Orientales Católicas, en: *Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1991
PG	*Patrología Graeca*, edición de J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-1866, 166 vols.

PL	*Patrología Latina*, ed. de J. P. Migne, *Pratrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris 1844-1864, 221 vols.
PSyr	*Patrología Syriaca*, editado por R. Graffin, *Patrologia syriaca complectens opera omnia ss. patrum, doctorum scriptorumque catholicorum, quibus accendunt aliorum acat*, 3 vols., Paris 1894-1926
Pravoslavnaya Mysl'	*Pravoslavnaya Mysl'*, Trudy pravoslavnago bogoslovskago instituta, Paris 1928ss
Proyección	*Proyección. Teología y mundo actual*, Facultad de Teología, Granada (España) 1954ss
QL	*Questions Liturgiques* (1910-1914), posteriormente *Questions Liturgiques et Paroissiales* (1919-1969), y de nuevo *Questions Liturgiques*, Abadía de Mont César, Lovaina 1910ss
RThL	*Revue Théologique de Louvain*, Lovaina (Bélgica) 1970ss
SC	*Sources Chrétiennes*, colección dirigida por H. de Lubac y J. Daniélou, y posteriormente por C. Mondésert, Cerf, Paris 1941ss

Archivo Teológico Granadino 73 (2010) 147-183

Ignacio de Loyola, hablante y escritor

Gabriel María Verd Conradi, S.J.

Estas notas se refieren a San Ignacio como hablante del castellano y como escritor. (Al final se añade un apéndice sobre su latín). No se trata de un artículo exclusivamente filológico, pues su lenguaje nos ayuda a comprender mejor sus escritos y en especial los *Ejercicios Espirituales*. Hoy su lengua nos parece extraña, incluso incorrecta, pero los especialistas nos dirán que su castellano era completamente normal para su tiempo. Precisamente la labor del P. Calveras (¿cuándo se reeditará al mejor exegeta de los *Ejercicios* ignacianos?), comparando su castellano con el de su época, nos hace comprender mejor la obra ignaciana, y nos hace entender, por ejemplo, que la fealdad de los pecados *mortales* de los EE, n. 57, es la de los siete pecados *capitales* (véase el n. 244). Es un ejemplo de que la terminología de entonces era distinta de la de ahora.

En cuanto al estudio de San Ignacio como escritor, no nos interesa principalmente la valoración de su estilo literario (aunque autores protestantes consideran su *Relato del peregrino* como una de las obras cumbres autobiográficas de la espiritualidad), sino comprender mejor el carácter de su *Diario espiritual* y, sobre todo, la naturaleza de sus *Ejercicios*. Quizás nos extrañará —pero nos arrojará mucha luz— saber que críticos de diversa procedencia los colocan en el género literario del teatro o del drama.

Este no es un estudio de análisis sino de síntesis e historiográfico. Sobre la competencia lingüística y literaria de San Ignacio se ha escrito bastante y muy analíticamente, pero de modo contradictorio. Estas páginas pretenden recoger ordenada y sintéticamente lo que se ha dicho sobre ello, tanto negativamente (en lo que destacan los jesuitas) como positivamente, procurando sacar unas conclusiones. Para ello no hace falta repetir los detallados análisis

(ya están hechos y sería muy largo), sino conocer y contrastar, ilustrado con algunos ejemplos, lo que han dicho los críticos, para intentar entender mejor a San Ignacio cuando habla con nosotros.

SAN IGNACIO Y EL LENGUAJE

Acerca del lenguaje de San Ignacio hay varios estudios muy detallados y sistemáticos (de Codina, Sola, Hernández Alonso, Alvar, Pazos Romaris, Ruiz Jurado), que van desde la grafía al estilo, pasando por todas las partes de la gramática, y se puede escribir un libro sobre ello: sobre su pronunciación, el artículo, el pronombre, el verbo o el gerundio, pero eso ya está hecho, y me voy a limitar a una exposición sintética, más atenta a los resultados que a los minuciosos análisis de los lingüistas. Se trata de recoger, exponer, sintetizar y contrastar las opiniones dispersas.

Naturalmente, cómo hablaba San Ignacio solo lo conocemos a través de sus escritos, pues no tenemos testimonios orales de ello. «San Ignacio hablante», o hispanohablante, significa, pues, el lenguaje escrito de San Ignacio. También pertenece al estudio de su lengua la relación que tuvo con el vascuence y el puesto o jerarquía que este último y el castellano tuvieron en su vida, así como la posible influencia del primero sobre el segundo. Pero esto ha quedado para otro artículo, que está en prensa[1]. En un principio este escrito se iba a titular *Ignacio de Loyola, hablante, escritor y poeta*, pues es sabido que el santo (aunque no sabemos con qué resultados) también se dedicó a las musas, y el tercer capítulo redondearía este estudio, pero se deja la tercera parte para un artículo sobre San Ignacio y el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, puesto que documentos antiguos, manuscritos e impresos, han atribuido al santo de Loyola, junto a San Francisco Javier y otros autores, la autoría de la poesía religiosa más célebre de la lengua española.

Su impericia en el uso del castellano es un tópico precisamente entre los mismos jesuitas, tantos, que me conformaré más adelante con un par de ejemplos. Anticipo estas palabras del P. Leturia, un gran especialista en San Ignacio por otra parte, aunque siempre reticente respecto a su lengua: «El vástago de Loyola que sólo a medias dominaba la sintaxis del castellano»[2]. Pero esto se encuentra en contradicción con relevantes especialistas no jesuitas, como Alvar, Hernández Alonso, Pazos Romaris, Cossío, Díaz-Plaja y otros, que vamos a recorrer. Veremos que el que fue director de la Real Academia, don Manuel Alvar, afirma que

[1] Solo adelanto que, respecto a si su castellano estaba influido por la sintaxis vasca, los especialistas que aquí cito lo rechazan (SOLA 1956, HERNÁNDEZ ALONSO 1991, ALVAR 1993 y 1997, PAZOS ROMARIS 1997), porque los fenómenos lingüísticos que algunos aducen al respecto se pueden explicar siempre por el castellano de la época.

[2] LETURIA 1941, p. 73.

su lengua era *de absoluta corrección*, y su castellano, *excelente*. El hecho de que una persona componga poesías, como San Ignacio, nos indica que no ve dificultades con el instrumento lingüístico que maneja[3]. Y ya se puede adelantar que si el castellano de San Ignacio nos resulta extraño es, sencillamente por nuestra ignorancia, porque es de una época muy distinta, que generalmente no conocemos. Y que en los impresos y manuscritos de aquellos años se encuentran los mismos fenómenos lingüísticos que nos parecen incorrectos en el santo.

Codina y Calveras

Al hacer (anónimamente), el P. Arturo Codina la edición crítica de los *Ejercicios* de San Ignacio, dedica una sección al estudio de la lengua en la misma obra[4]. El estudio está hecho desde un punto de vista práctico, con la intención de ayudar a entender un texto escrito hace siglos de otra manera. Así, estudia la grafía (*edeficio*), el vocabulario, la conjugación, los infinitivos con pronombre personal (*derrocalle* por *derrocarle*), el uso del gerundio, la sintaxis, etc., etc. Lo que ocurre es que todas estas grafías y usos gramaticales son muy corrientes en todos los textos de los clásicos que no estén modernizados. Recordemos la frase *mantenella y no enmendalla*. Al final trae Codina un *Glossarium* de todas las palabras de los *Ejercicios* que difieren de sus equivalentes actuales, provistas frecuentemente con notas sobre usos contemporáneos de los mismos términos. Y resulta que puede atestiguar que muchas de esas palabras se usaron en dos obras que leyó San Ignacio en su conversión, como la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia en la traducción de Ambrosio de Montesino, y el *Flos sanctorum* en su versión castellana (*alimpiar*, *encarcerada*, *subyecto*, *deliberar* 'elegir'); además de en obras de otros autores (*desmamparar* [EE, n. 297] 'desamparar', *espelunca* 'cueva', *seyendo* 'siendo', *tabla* 'mesa') y en los dos Luises, Calderón, el P. Mariana (*aparencia*), en escritores incluidos en la *Biblioteca de Autores Españoles* o en el *Diccionario de Autoridades*; hasta incluye palabras que están en el actual diccionario académico (*humiliación*, *peso* 'balanza', *líbero*, *pútridas*, *venturo* 'venidero'). Y eso que se ve que el P. Codina ha consultado a pocos autores de la época. Aduce palabras que aún se oyen en el siglo XXI, como *ansí*, y algunas que eran tan corrientes que ni hace falta mencionarlas (*agora*). Ciertos usos de la preposición *en*, que hoy nos parecen extraños (*confundido en* [por] *haberle mucho ofendido*), eran muy frecuentes, nos dice, en los contemporáneos del santo.

Por otra parte, el P. Codina dice en esa misma introducción que muchos pasajes de los *Ejercicios* están perfectamente escritos[5], y a ello dedicó unas

[3] Así arguye Sola 1956, p. 247-248, y me parece que es evidente.

[4] Codina 1919, p. 179-199.

[5] Ib., p. 186: «Complura in libro *Exercitiorum* optime conscripta sunt».

páginas en su edición de las *Constituciones*[6]. Muestra textos del santo en sus cartas, los *Ejercicios* y el *Examen*, construidos perfectamente, y que no han podido ser retocados por el P. Polanco, pues son anteriores a él. Y se puede decir básicamente lo mismo de muchas partes de las *Constituciones,* que están imbuidas del espíritu y de la unción, así como de las expresiones propias de San Ignacio. Entre las *Constituciones* y los *Ejercicios* —va mostrando él— hay una gran semejanza y parentesco, como si las *Constituciones* se hubieran alimentado de los *Ejercicios*, lo que no es de extrañar, pues el autor es el mismo[7]. Hay que añadir que el *Diario Espiritual*, que anota el proceso de decisión de San Ignacio sobre un punto de la pobreza en la Compañía, en estrechísima unión con la Santísima Trinidad, nos muestra cómo consultaba el santo con Dios el contenido de las *Constituciones* y que las directrices las marcaba el Señor. Por todo ello San Ignacio es reconocido universalmente como su autor.

El P. Calveras ha sido uno de los mayores conocedores de los *Ejercicios* de San Ignacio, e hizo una edición anotada, en la que explica a pie de página todas las palabras que pueden provocar dudas hoy en día. Y cuando al principio justifica su tarea interpretativa, advierte: «El actual castellano literario desconoce construcciones y modismos, *que eran corrientes en el habla y escritos del tiempo de S. Ignacio*, y salen en el texto de los Ejercicios; el cual por causa de ellos es a veces interpretado impropiamente»[8]. Eran corrientes en tiempo de San Ignacio, pero nosotros no lo sabemos o no lo entendemos adecuadamente (como en la frase que veremos del P. Legarda). Así, «por consiguiente» en los Ejercicios puede significar «asimismo»[9], y «consequenter» , «consecutivamente»[10], lo que encuentra apoyo en el *Vita Christi Cartujano*[11], que leyó el santo. Lo mismo mostrará Calveras, entre otras particularidades del castellano antiguo, con los debatidos usos del gerundio[12]. A nosotros nos parece que San Ignacio hablaba mal; hablaba como se hablaba hace 500 años. Sin duda la obra del P. Calveras es de una utilidad máxima para que no se nos escape un matiz del texto de los Ejercicios. Tomemos una

[6] CODINA 1936, p. CLVI-CLXIII.

[7] Respecto al epistolario y las *Constituciones*, RUIZ JURADO 2008 hace un estudio comparativo entre el estilo de San Ignacio y el de Polaco para intentar deslindar lo que se debe a cada uno.

[8] CALVERAS 1958, p. 24. La cursiva está añadida.

[9] EE, n. 23, Principio y Fundamento: «No queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente [asimismo, igualmente] en todo lo demás».

[10] EE, n. 31, sobre el examen particular: «Es de notar, que la primera g = grande, que se sigue, significa el domingo; la segunda más pequeña, el lunes; la tercera, el martes; y ansí *consequenter* [consecutivamente]».

[11] CALVERAS 1958, p. 24.

[12] Ib., p. 26-27.

buena edición anotada del Quijote y encontraremos centenares de locuciones que requieren una explicación ya desde el principio, como la frase «de cuyo nombre *no quiero* acordarme» (que veremos).

Sabino Sola

Un estudio que marcó época sobre el lenguaje de San Ignacio fue el del P. Sabino Sola (1956). Se funda en la periodización del español que hace Rafael Lapesa, el cual acota el español *preclásico* de Nebrija y la Celestina entre 1474 y 1525, años que incluyen los de la formación del santo. La periodización y la denominación de español preclásico, referidos a San Ignacio, tuvieron mucho éxito y, aunque algunos las han matizado, para nuestro fin el nombre es secundario. Lo que nos interesa es que el P. Sola va analizando los rasgos del lenguaje de San Ignacio que a nosotros nos parecen incorrectos, mostrando que todos y cada uno de ellos se pueden documentar en sus contemporáneos, lo que demostraría que el santo «hablaba el castellano perfectamente»[13] para su época. Nos dice el P. Sola que sus cartas mejor escritas, «con nitidez de frase y claro concepto de la estructura del párrafo» son precisamente las más antiguas, las anteriores a sus estudios universitarios, cuando empezarían a abundar los latinismos, y están en mejor castellano que las de Cisneros de pocos años antes[14].

Así va analizando las faltas que se señalan en San Ignacio (omisión de pronombres, del reflexivo, del artículo, el uso excesivo del gerundio, las elipsis, los infinitos sustantivados, el uso del infinitivo por el imperativo…) y muestra por textos contemporáneos que de ese modo se hablaba entonces. La verdad es que hace gracia, porque muchos de estos fenómenos se dan también en el siglo XXI, como la omisión del pronombre reflexivo (*entrenar* por *entrenarse*; *esto no vende*, por *no se vende*), frecuentemente la falta del artículo determinado e indeterminado, del complemento directo (*para abrir*..., sin complemento en las instrucciones de un envase), el uso del infinitivo por el imperativo (*iros de aquí*[15], en las citas *ver* por *véase*), etc. ¿Desde cuando el infinitivo sustantivado no es legítimo en español? Y las elipsis pueden ser más directas estilísticamente (*y con esto un avemaría*, EE, n. 63, sin verbo). En español actual abundan gruesos manuales de español correcto, de estilo, de dudas del español (por la Real Academia), los consultorios gramaticales en las revistas (*detrás tuyo*, el dequeísmo…). Pululan las incorrecciones (y frases disparatadas) en el lenguaje diario y en el periodismo hablado y escri-

[13] SOLA 1956, p. 249.

[14] Ibidem.

[15] La alternativa *idos*, tan relamida, va contra la norma, pues en estos casos se pierde la *d* final del imperativo (*marchad/marchaos*, *poned/poneos*, *divertid/divertíos*). Unamuno, por ejemplo, dice *íos*.

to, que daban pie a los muy populares artículos de Fernando Lázaro Carreter, que reunió en *El dardo de la palabra*.

Pero lo que más llama la atención en San Ignacio son los usos del gerundio, tan abundantes en él. Que puede indicar modo, causa, condición, tiempo (*entrando* [al entrar] *en el monumento, vio solo los paños*). Pero el gerundio español asume muchas veces las funciones del participio latino con todos esos sentidos[16] (como aquí en *introeuntes in monumentum*, Mc 16,5). Más extraños son otros usos, como cuando el gerundio sustituye al infinitivo o al verbo («Lo que hazen las personas diuinas, es a saber, *obrando* [obran] la santissima encarnación etc. y asimismo lo que hacen el angel y nuestra Señora, es a saber, el ángel *haziendo* [hace] su officio de legado, y nuestra Señora *humiliándose* [humillarse] y *haziendo* [dar] gracias» [EE, n. 108]). Para el P. Codina este uso inusual del gerundio le da cierto dinamismo a la frase[17]. Hoy se usa como imperativo en frases como «Andando, que es gerundio». Pero lo que nos importa es que estos usos eran corrientes en la época, por ejemplo en Juan de Mena y en el *Vita Christi Cartujano* (obra que leyó San Ignacio), que usa el gerundio como infinitivo y como imperativo[18]. Y no es una construcción tan extraña, si se mira el inglés (*Reading is succeeding*, «Leer es triunfar»)[19]. Baste con estos ejemplos.

Manuel Alvar

Años después el académico Manuel Alvar dedicó un estudio al español del santo, sobre todo desde el punto de vista fonético y morfológico. Su aportación principal está en afirmar que el castellano de San Ignacio no era el preclásico (del P. Solá) sino el clásico sin más, pero según la norma de Castilla la Vieja y no la toledana. Lo que para Sola era cronológico para Alvar es geográfico: tuvo arcaísmos, sí, pero no debidos a la cronología, sino a la geografía[20]. «Ignacio hablaba el castellano de una región periférica y lo practicó en el corazón de Castilla la Vieja»[21]. «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

[16] *Flere soleo Platonem legens*, Leyendo a Platón suelo llorar. Regnante Honorio,…, Reinando Honorio,…

[17] CODINA 1919, p. 184.

[18] SOLA 1956, p. 252-254. Para los usos del gerundio (como infinitivo, imperativo y pretérito) paralelos a los de los Ejercicios, en el *Vita Christi Cartujano* y en la *Leyenda de los santos*, obras que leyó San Ignacio, véase CALVERAS 1958, p. 26-27.

[19] Otro ejemplo: *His hobby is painting*. O bien: *Reading French is easier than speaking it*, que equivale a *It is easier to read French than to speak it*.

[20] ALVAR 1993, p. 34-37 (ed. 1997, p. 153-156).

[21] ALVAR 1993, p. 45 (ed. 1997, p. 164). La misma frase en su artículo en el ABC de 1991.

Nájera, ¿cómo 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»[22]. Era un castellano «excelente, con sus peculiaridades y con unos rasgos que lo hacían propio de él y de cuantos con él hablaban»[23]. Alvar estudia con detalle sus «pretendidos arcaísmos» fonéticos y morfológicos, como *ternían* 'tendrían', para concluir: «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»[24], la de Castilla la Vieja. Pues Castilla la Vieja y Toledo representaban las dos normas que se disputaban el dominio del español. Al final ganó la primera, pero entonces el prestigio estaba en la forma toledana, la de Garcilaso. Isabel la Católica, castellana, se sentía necia cuando oía a las toledanas, y San Ignacio se había recriado en la provincia de Ávila (Arévalo), bien cerca de donde la Reina Católica había nacido[25].

Si triunfó la norma de Castilla la Vieja fue porque Madrid se repobló con gente de Castilla, Santander y Vizcaya. Y los fenómenos fonéticos que caracterizaban el habla castellana norteña se detectan con abundancia en unas *Ordenanzas* de la villa de Azpeitia del año 1500[26], en la niñez del futuro santo. Lo que nos muestra la identidad del castellano de la patria de San Ignacio con el de Castilla la Vieja[27]. La lengua de San Ignacio era la normal.

Por otra parte, Alvar, al dedicar unas páginas a los «pretendidos arcaísmos» del santo, señala que algunos, frecuentes en tiempo de Carlos V, no aparecen en el *Diario*, mientras que también se daban arcaísmos en el mismo Ribadeneira; y, al revés, rasgos innovadores en el santo, pues, en resumen, la lengua no estaba fijada. En efecto, los conocidos y repetidos cultismos de San Ignacio van en esa dirección, mientras que son escasos en él los términos ya desusados en su época (como *asaz*[28]). «Lo que la lengua de San

[22] ALVAR 1991. La cursiva está añadida.

[23] ALVAR 1993, p. 45 (ed. 1997, p. 165). La misma frase en su artículo en el ABC de 1991.

[24] ALVAR 1993, p. 43, 47 (ed. 1997, p. 162, 166, 167).

[25] ALVAR 1993, p. 35 (ed. 1997, p. 154).

[26] COLERA 1994, p. 486, donde analiza el texto. Que no es el de las famosas *Ordenanzas para los pobres* (*Fontes doc*., p. 456-460), que, a iniciativa de San Ignacio, se promulgaron en su vuelta a Azpeitia en 1535, y que muestran un castellano de lo más normal. Las leyó en el púlpito Andrés de Loyola, sobrino del santo, y las firmó su hermano Martín García de Oñaz.

[27] Por ejemplo, Castilla la Vieja no pronunciaba la *h* (y en el Autógrafo de los Ejercicios encontramos *aver*, *abrá*, *aya*, *avéis*, etc., aunque otras veces se ponga la *h* por etimología), mientras que Toledo la aspiraba y la escribía siempre. Como es sabido, las ultracorrecciones indican lo contrario de lo que parecen. Cuando San Ignacio escribe *hedad*, *husar*, está indicando que, como sabía que se le escapaban las *h*, las añadía donde no debía. SOLA 1956, p. 259.

[28] Palabra por la que sentía predilección: ALVAR, 1993, p. 39 (ed. 1997, p. 158). Se encuentra especialmente en el *Diario Espiritual* y en las primeras cartas, que son sus documentos más personales. Aunque naturalmente las palabras *mucho* y *muy* son más usadas (*muy mucho* en el *Diario*, n. 11, etc.).

Ignacio manifiesta es una lengua en trance de evolución, con rasgos que llegarían hasta el siglo XVII o más tarde, con unos arcaísmos que estaban en vía de desaparición y con las vacilaciones que presentaban los grandes escritores»[29]. Era la misma lengua la que estaba en mutación.

Por fin Alvar realza las palabras de Ribadeneira sobre la predicación de Ignacio en Roma, en contraste con sus compañeros, que predicaban en italiano: «Ignacio, en su lengua española», dice Ribadeneira[30]. En *su* lengua española. También dice San Ignacio: «y yo solo [predicaba] en la española»[31]. Obsérvese que no dice «castellano».

Otros estudios lingüísticos

Si Alvar se centra en la fonética y la morfología de la lengua de San Ignacio, antes Hernández Alonso, catedrático de lengua española en la Universidad de Valladolid, había prescindido de ellas, porque «casi sin excepción, se acomodan al sistema de la lengua hablada en la primera mitad del siglo XVI»[32]. De modo que se va a ocupar de la morfosintaxis, la sintaxis y el léxico de San Ignacio, con lo que se complementa el estudio de Alvar. Hernández Alonso, como todos, se detiene en los usos abundantísimos de gerundios e infinitivos en el santo, pero advierte que «se ajustan a los vigentes en la época»[33] (igual que ocurre en el verbo[34]), así como estudia el artículo, el adjetivo, los pronombres, la sintaxis. Pero lo que nos interesa es la conclusión: «todos los rasgos de la lengua escrita de Iñigo de Loyola se explican perfectamente conociendo el castellano de su época», que es a lo que han llegado los demás especialistas, por lo que «en ningún caso hay que acudir a presuntos vasquismos para explicar ningún fenómeno»[35].

El otro estudio sistemático sobre el castellano de San Ignacio (grafía, fonética, artículo, adjetivo, formas verbales, etc.) es el de Pazos Romaris,

[29] ALVAR 1993, p. 47 (ed. 1997, p. 166). La misma frase en su artículo en el ABC de 1991.

[30] ALVAR 1993, p. 28 (ed. 1997, p. 146).

[31] En una carta a Isabel Roser (19 diciembre 1538), sobre las primeras predicaciones de aquel grupo de compañeros en Roma: «Todos los otros predicaban en lengua italiana, y yo solo en la española» (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p.139).

[32] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 329.

[33] Ib., p. 341.

[34] MARK ROTSAERT S.I., *Description de l'emploi du verbe dans les Ejercicios Espirituales de St. Ignace de Loyola*. Mémoire présenté à la Katholieke Universiteit te Leuven, 1970. No lo he podido ver, pero según MANUEL RUIZ JURADO, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, Volumen II (1965-1976): col. Subsidia ad Historiam S.I. (Roma 1977), n. 94a, «Rotsaert concluye que el empleo de tiempos y modos no difiere en nada esencial del ordinario en el s. XVI español. Apoya más bien la tesis del P. Sola».

[35] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 344. Sobre los pretendidos vasquismos sintácticos, véase también la p. 342.

aunque su exposición no es tan clara como la del anterior. Pazos Romaris es posterior a Alvar y, por tanto, conoce la disyuntiva entre español clásico y preclásico. En definitiva sigue la opinión de Alvar de que el castellano de San Ignacio es el de Castilla la Vieja, pero insistiendo en que este se hallaba en evolución, anticipando los cambios futuros[36].

Los que no conocen el lenguaje de la época, no solo encontrarán rudo el de San Ignacio, sino que no sabrán interpretar bien algunas de sus frases, como nos advertía el P. Calveras en un texto ya leído: en los Ejercicios se usan construcciones y modismos que eran corrientes en el tiempo de San Ignacio, pero no hoy, y por eso son interpretados impropiamente. Así, el P. Ignacio Casanovas, que fue también uno de los mejores conocedores de los Ejercicios, no supo interpretar una frase de San Ignacio, cuando era tan corriente que el capuchino Anselmo de Legarda reunió fácilmente testimonios de toda clase para explicar su sentido en la época del santo[37]. Si nos resulta rara una frase, puede ser por desconocimiento.

Así como lo del «castellano preclásico» del P. Sola tuvo mucho éxito y fue muy repetido, después de Alvar, la explicación de este ha sido la seguida generalmente. Pero, fuera de la denominación (que si era el castellano preclásico o el de Castilla la Vieja), en lo que nos interesa ambos coincidean: las peculiaridades del castellano de San Ignacio no eran peculiaridades suyas. San Ignacio será mejor o peor escritor, pero su lengua era la común de entonces.

Antes de seguir, quiero presentar unas posiciones intermedias, en el mismo Sabino Sola y en María Teresa Echenique Elizondo. El P. Sola dice que hacia 1525 se fija el comienzo del Siglo de Oro, y es en 1528 cuando San Ignacio dejó definitivamente España, por lo que su castellano no pudo evolucionar con el de la Península, manteniendo ciertos arcaísmos y giros

[36] PAZOS ROMARIS 1979, p. 23, 24, 32, 34. El autor trata del influjo del vasco en el castellano, pero de un modo algo confuso en mi opinión. Rechaza que el vascuence haya influido en el lenguaje de San Ignacio (p. 29: San Ignacio tiene algunos italianismos, «mas no galicismos ni, lo que es más importante aún, '*vasquismos*'»; p. 30: «cada vez se nos va cuarteando con mayor intensidad el vasquismo lingüístico de San Ignacio»; en p. 32-33 analiza distintos puntos de influjo sintáctico vasco para ir rechazándolos, y terminar diciendo: «se puede negar la presencia de esquemas condicionales atribuibles al influyo del euskera en San Ignacio»). Pero, por otra parte, insiste en el substrato vasco de la lengua de Castilla la Vieja (p. 23, 33, 34), lo cual no es algo nuevo ni afecta a San Ignacio, pues es un fenómeno general y muy anterior, de cuando nació el castellano.

[37] LEGARDA 1956. Se trata de la frase «ya que me quiera dormir» (EE, n. 73), donde el sentido de *querer* es incoativo. No significa «cuando decida dormir», sino «cuando esté a punto de dormirme», «cuando empiece el sueño». Pongo un par de ejemplos de los muchos del P. Legarda. Uno de Lope de Vega: «Cuando quiera alborear / salga con su par de bueyes», es decir, «cuando empiece a alborear». O esta frase de un contemporáneo de Ignacio, San Juan de Ávila: «Quienquiera se allega a la cama de uno que se quiere morir», es decir, «que se está muriendo». Aunque no lo menciona Legarda, creo que es parecido el comienzo del Quijote: «En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme», que los comentaristas explican como «no llego a acordarme».

anticuados[38]. Esta consideración de Sola es la única que le parece aceptable a Ricard: «que el castellano de San Ignacio quedó fijo en su semiarcaísmo porque este perdió el contacto con su país –como ocurrió con el castellano de los judíos expulsados de España en 1492–»[39]. Pero la comparación con el judeocastellano me parece impropia, porque o ya en España hablaban los judíos en sus juderías de un modo diferente o la evolución se produjo fuera de España en un espacio de siglos. En San Ignacio se trata de un período de tiempo cortísimo. Además la lengua de San Ignacio no solo contenía arcaísmos sino también rasgos innovadores, como nos recordó Alvar. Su castellano era el castellano normal en el estado de evolución de su época, con restos del pasado y anticipando el futuro al mismo tiempo. Además el presupuesto es erróneo: que al salir de España Ignacio perdió el contacto con el castellano, cuando en el Colegio de Santa Bárbara de París estaba rodeado de españoles, y no digamos en Roma y en Italia, y no solo jesuíticamente. Aparte del dominio político de España en gran parte de la península italiana (Nápoles, Sicilia, Cerdeña, el Ducado de Milán, con sus virreyes, sus soldados, sus literatos).

María Teresa Echenique Elizondo[40] afirma que los vascos hablaban «un castellano modélico» hasta el siglo XV. El vasco había influido en el castellano desde su nacimiento, sobre todo fonéticamente, y también sintácticamente según se puede detectar en el Cantar del Mío Cid. «E Ignacio de Loyola estaría entre quienes querían seguir siendo portadores de la norma prestigiosa»[41]. Por otra parte, esa norma estaba en proceso de cambio por el desplazamiento geográfico de la koiné, divergencia que se produce en el siglo XV, lo que nos explicaría que el castellano vasco apareciera entonces teñido de dialectismo, cuando el núcleo castellano influyente se alejaba de la zona vasca, y perdía su antigua vinculación con el vasco. La norma ya no sería el castellano norteño sino el de la corte. Es un planteamiento interesante, pero que la autora no lo aplica a San Ignacio; refiriéndose al castellano en general[42]. Vimos que las Ordenanzas de la villa de Azpeitia del año 1500 coincidían fonéticamente con el habla castellana. O sea en la niñez de Íñigo. Y este cambio lingüístico no parece coincidir cronológicamente con San Ignacio, que pertenecía a la época de Carlos V. Felipe II empieza a reinar precisamente el año que muere San Ignacio, en 1556, y fue en 1561 cuando traslada la corte a Madrid. Respecto a San Ignacio, lo que propone la autora

[38] SOLA 1956, p. 258-259.

[39] RICARD 1964, p. 171 (ed. de 1957, p. 140).

[40] ECHENIQUE 1994, p. 36-38.

[41] Ib., p. 37.

[42] Se aprecia en la misma lectura de su artículo, que, si en la primera edición de 1994 se titulaba *El lenguaje de Ignacio de Loyola*, al publicarlo de nuevo en 1997, la autora cambió su título por *La lengua castellana en tiempo de Ignacio de Loyola* (véase la bibliografía).

es solo una proposición de estudio: ver si su castellano «permanecía anclado en etapas anteriores de fuerte arraigo norteño o si, por el contrario, anticipaba cambios futuros»[43]. Pero, como hemos visto en Alvar, eran las dos cosas: como el castellano en evolución de su tiempo, con una mezcla y vacilación entre arcaísmos y rasgos innovadores.

La objeción del P. Ribadeneira

El único testimonio desfavorable de la época respecto al castellano de San Ignacio es del *toledano* Ribadeneira. Pero el ejemplo que pone es un latinismo y no una forma castellana incorrecta, que sería lo probativo. Dice que, como cántabro (es decir, vasco), Ignacio, por falta de vocabulario, usa palabras impropias o inusuales, inventándoselas a partir del latín, poniendo como ejemplo *illucidado* (EE, n. 2)[44]. Sola aduce una serie de argumentos contra la ilación de Ribadeneira[45], pero expongo otros. En primer lugar el argumento resulta curioso: supone que San Ignacio sabía más latín, que aprendió con 34 años, que castellano (lo que es totalmente inverosímil), y que por ello suplía las palabras que no sabía del castellano, tomándolas del latín. Además, si el santo dice *lacrimar* (mucho en el *Diario*, pero nunca en los *Ejercicios*), también dice *llorar* (EE, n. 87, 195, *Diario*, n. 107) y *lagrimar* (*Diario*, n. 91), y las tres voces son castellanas (están en el diccionario de la Academia). Tenía predilección por la palabra *sólita* (aunque prácticamente solo aplicada a «oración», como *sólita oración preparatoria*), que parece un latinismo, aunque es castellana[46], pero también decía *acostumbrada* (EE, n. 253, 254; *Diario*, n. 14 y 26: *oración acostumbrada*). Es más, algunas veces junta el latinismo con el castellanismo (*anhélito o resollo*, EE, n. 258; *el ánima piensa o coniecta*, n. 229; *coniectaba y pensaba*, *Diario*, n. 119). Y si en el *Diario Espiritual* dice *con un lacrimar y sollozos* (n. 16), también dice allí dos veces *lágrimas y sollozos* (n. 71 y 78). Por tanto los latinismos no eran para suplir una palabra que no conociera, pues conocía la latina y la castellana.

Pero creo que hay otras dos explicaciones más profundas: 1) Toda nueva ciencia, toda filosofía o sistema de pensamiento nuevo, necesa-

[43] Ib., p. 35.

[44] «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 est 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.

[45] SOLA, ibidem.

[46] Está en el diccionario académico. El verbo *soler* (que usa el santo) es defectivo, por lo que el castellano llena el hueco del participio con un derivado del latín (*sólito, -a*), y es muy corriente *insólito*.

riamente crea una terminología propia. O bien, crea las palabras (*sofrología*) o bien les da un nuevo sentido. Pensemos en el psicoanálisis o en la informática. O en el *dasein* de Heidegger, al que le dio un contenido tal que no se traduce (*existir*) sino que se suele transcribir sin más en las traducciones extranjeras, porque decir *existir* no tiene la carga filosófica que le ha dado Heidegger a un término tan corriente. Un ejemplo de hoy: *globalización* no es más que *mundialización*, pero el siglo XXI ha tenido que buscar un término nuevo para diferenciar una realidad social nueva. Y eso es lo que tuvo que hacer San Ignacio, crear un lenguaje. Veremos que Roland Barthes pone a San Ignacio entre los *logotetas*, «los fundadores de lenguas». Tomemos dos palabras fundamentales de los Ejercicios, *consolación* y *desolación*. Son dos palabras muy corrientes, que existían antes de San Ignacio, pero en el contexto de los Ejercicios tienen una carga y una fuerza completamente inéditas. San Ignacio, que conocía tanto *lacrimar* como *llorar*, se debate con el latín para expresar conceptos nuevos. Es lo que ocurre cuando usa la palabra que extrañaba a Ribadeneira al decir que *el entendimiento es illucidado por la virtud divina* (EE, n. 2). ¿Iluminado? No le basta y crea una palabra a partir de *luz* (*lucem*). *Iluminado* era una palabra demasiado insuficiente para el que había recibido *por virtud divina* la «eximia ilustración del Cardoner», algo completamente inexpresable (releamos la *Autobiografía*, n. 30).

2) Por otra parte, en aquellos siglos el recurso al latín para formar nuevas palabras castellanas no era privativo de San Ignacio sino una práctica habitual que después se exacerbó en el culteranismo, con tanto provecho para nuestra lengua. Recordemos la conocida poesía de Quevedo, que empieza así: «Quien quisiere ser culto en sólo un día, / la jeri (aprenderá) gonza siguiente: / *fulgores, arrogar, joven, presiente, / candor, construye, métrica, armonía*...». Las palabras, que Quevedo rechaza como novedosas e insólitas, son hoy comunísimas y han enriquecido mucho el español. Y San Ignacio era aficionado a los cultismos formados del latín[47]: *anhélito*, *coniecturas*, *admonición*, *sindérese*, *lacrimar*, *vera* 'verdadera', *mixtión*, *ígnea*, *rúbea*… y es curioso, todas estas palabras, a veces con algún leve retoque, están en el Diccionario actual de la Real Academia. Que *ilucidado* no haya tenido esa fortuna no dice nada, pues algunas palabras de esa poesía de Quevedo, como el latinismo *frustra*, no han tenido continuidad en nuestra lengua. San Ignacio necesita expresarse, no le bastaba el castellano y buscaba en el latín.

[47] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 337.

Anacolutos

Termino con unas consideraciones sobre los anacolutos de San Ignacio, que a veces se señalan. Es algo que estrictamente no depende del dominio del lenguaje (aunque sea un defecto de sintaxis) sino del estilo, con lo que entraremos en el apartado siguiente de este estudio. El anacoluto se produce cuando a mitad de frase cambiamos la estructura gramatical porque al empezarla no la abarcamos mentalmente hasta el final. Por ejemplo, empezamos la frase con el asunto o persona principal, puesto espontáneamente como sujeto, y después usamos un verbo que exige que vaya como complemento; o bien falla la concordancia. El anacoluto es un error sintáctico de origen psicológico que no significa falta de conocimiento de la lengua, pues es ocasional y corriente, a diferencia del solecismo (*me se olvidó*), que sí implica un mal uso innato del lenguaje. Por eso es tan frecuente en el habla. (Cuando leemos la transcripción de una conversación, nos parece inconexa).

Abundan los anacolutos en ilustres prosistas del Siglo de Oro, como en Santa Teresa y Cervantes…, porque escribían de corrida sin repasar ni reajustar las frases. Y no por eso dejaban de ser dos escritores inmensos. Cervantes: «Dio orden a todos sus criados del modo que habían de tratar a don Quijote; el cual, como llegó con la duquesa a las puertas del castillo, al instante salieron dél dos lacayos» (*Quijote*, II, 31). Santa Teresa: «No la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios» (*Moradas* 1,1,7). Con los anacolutos lograban ambos escritores, a diferencia de otros más correctos, los valores afectivos del habla coloquial. Los usamos en los refranes: «Quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija». Y si se permiten a Cervantes y a Santa Teresa, ¿por qué no a Ignacio de Loyola? Si no menguan a Cervantes y a Santa Teresa, ¿por qué sí a San Ignacio?

Por otra parte hay que tener en cuenta que San Ignacio no preparó ningún texto para la imprenta, cosa que supone, primero, una actitud de depuración; y, segundo, una revisión por parte de los tipógrafos. Es bien sabido, por la historia de la imprenta, que entonces los autores enviaban al impresor textos muy descuidados y sin ninguna atención por la ortografía (el idioma no estaba normalizado), y que era un hecho aceptado que los tipógrafos corrigieran y normalizaran el texto. Esto está bien estudiado, pues se lo hacían al mismo Cervantes (le corregían hasta su apellido «Cerbantes»), el cual lo aceptaba con naturalidad. Lo único que publicó en vida San Ignacio, una de las versiones latinas de los Ejercicios, no lo *redactó* él sino el P. Frusio. Por lo tanto no podemos juzgar el purismo de sus escritos con criterios de edición.

En fin, si nos parece extraño, incorrecto o enrevesado el lenguaje de San Ignacio, es porque no conocemos la lengua de la época. A los que así sienten, les invito a leer el intrincado lenguaje del *Flos sanctorum*, cuya traducción es de su tiempo y que le convirtió. A los que les parece impropio el uso del gerundio en el santo, que lean esta frase del *Amadís de Gaula*, un clásico español y el libro más leído en España en la primera mitad del siglo XVI, y, por lo tanto, normal para los lectores contemporáneos del santo: «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»[48].

SAN IGNACIO ESCRITOR

Existen distintos estudios sobre el estilo de San Ignacio, a veces mezclados con el estudio del lenguaje, como los de Díaz-Plaja (1956), Ruiz Jurado (2008) o el que conocemos de Hernández Alonso (1991). Empiezo de nuevo con algunos de carácter negativo para terminar con otros diametralmente opuestos. Empiezo con un texto del P. Ignacio Iturrioz, que indica claramente la tradicional valoración negativa del santo como escritor (por los mismos jesuitas) y el cambio que han provocado al respecto otros autores hasta considerarlo un «verdadero maestro». El P. Iturrioz se refiere en este párrafo a una obra de Giuseppe De Gennaro pero, aparte de otros críticos claramente favorables, como Cossío, el gran impulsor del cambio de valoración fue el filósofo y semiólogo francés Roland Barthes.

> «En cuanto a este volumen italiano queremos destacar la significancia atribuída a *Ignacio como escritor*. Creemos que en esta línea hay una aportación *nueva* que, comprobada y aplicada rectamente, puede contribuir a una mayor comprensión de Ignacio Hasta ahora apenas había sido valorado Ignacio como *escritor*. Más bien resultaba necesario defenderle por la pobreza literaria de sus escritos. La introducción general de De Gennaro y la especial, del mismo Autor, a los Ejercicios nos hablan de un género cultivado por Ignacio como *verdadero maestro*. Ignacio aparece así como un *escritor muy calificado* en un determinado género literario, género muy valioso desde la moderna psicología y aún filosofía del lenguaje»[49].

[48] Según GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 510, nota 59, quien remite a la Biblioteca de Autores Españoles, t. 40, 329.

[49] Recensión a un estudio del jesuita Giuseppe De Gennaro, en Manresa, 50 (1978) 73. Las cursivas son del P. Iturrioz.

El Diario Espiritual

Frente a los estudios anteriores de lingüistas, que veían normal para su época la lengua del santo, elijo el juicio desfavorable de un jesuita. En el P. Thió, que editó el *Diario Espiritual* de San Ignacio, encontramos calificativos como su «baja calidad literaria», «no dominaba la lengua que escribía», «el resultado de esta algarabía lingüística fue una reducción notable de las posibilidades expresivas de la lengua»[50]. Pero aplicar al *Diario* estos juicios es inadecuado, como han señalado otros, porque se trata de unos apuntes del santo para su uso particular, unas simples notas privadas sin pensar que otros las pudieran leer. El santo atendía anonadado a los dones extraordinarios de Dios que recibía en esos días y de ningún modo al estilo. Solo le importaba Dios. Un día estando en oración con Dios, le interrumpió el portero para entregarle unas cartas, diciéndole que eran de su tierra, y San Ignacio las tiró al fuego para volver al coloquio con Dios[51]. Los apuntes del *Diario* eran un recordatorio para su uso personal, y respondían al «estilo de notas» al que alude con frecuencia el P. Sola. Al estilo del que escribe para sí mismo: muchas elipsis, repeticiones, frases incompletas o esbozadas, etc. Por eso entre el lenguaje del *Diario* y el de los otros escritos del santo hay una gran diferencia. Volviendo al P. Thió, una versión como la que hace del *Diario Espiritual* al español moderno es muy útil y de agradecer, pues desentraña frases difíciles de entender por su concisión, pero el resultado es una lengua inteligible sí, pero plana. Entre la frase del santo, *con tantas lágrimas por la cara abajo* (*Diario*, n. 16), y la del actualizador, *rodaron tantas lágrimas por mi rostro*, la verdad, me quedo con el original. Decía Thió que San Ignacio reducía «las posibilidades expresivas de la lengua». Pero me parece lo contrario. La actualización de Thió es convencional, y esta frase de San Ignacio, viva y más expresiva. Otras cosa es que cerca de cinco siglos después tengamos dificultad para captarlo todo.

Y ya que estamos con el *Diario espiritual*, traigo el juicio de Don Giuseppe De Luca, que ha sabido encontrar un gran atractivo entre estas páginas en su lengua original: «tan descarnadas», pero llenas de dulzura y poder, de fuerza y delicadeza, en fin, un prodigio de limpidez y transparencia, «*artísticamente considerado*», dice:

> «Pocas veces nos ha sido dado leer páginas en apariencia tan descarnadas y, sin embargo, tan cargadas de divinos jugos; tan

[50] Thió 1990, p. 13-14.

[51] Lo cuenta Ribadeneira en su *Vida de San Ignacio*, V, 1, p. 749, y también en *De actis*, p. 335. San Luis Gonzaga estaba haciendo la acción de gracias de la comunión, cuando le avisaron que le esperaba el señor marqués (su hermano) y no fue a recibirlo hasta un par de horas después. Cómo sería su unión con Dios, y a Dios no le iba a interrumpir.

> enjutas y a la vez tan dulces; tan lejos de toda pretensión literaria o artística, y, sin embargo, tan poderosas, tan inmediatas y casi mágicas. […] Este *Diario*, aun artísticamente considerado, posee rasgos de grande vigor y fuerza. Una delicadeza de sugestión y a veces una fuerza de toque hacen del español del Santo un prodigio de espejo interior, que da el fondo de su corazón como a través de aguas puras y tranquilas. […] ese tal podrá comprender el valor de tanta limpidez, serena a la vez que hondísima, de estas páginas del Santo. Nada de retórica, nada de exhibición, nada de artificio en ellas.»[52]

Robert Ricard

De los juicios negativos sobre los escritos de San Ignacio pocos tan peyorativos y peor orientados como los del hispanista francés Robert Ricard (1900-1984). Dice que San Ignacio era un místico pero no «un escritor místico», pues no trató ex profeso sobre mística (como Teresa y Juan de la Cruz), ya que su fin era convertir a las almas en general[53]. Tiene razón en cuanto a lo de tratadista, pero conviene especificar lo de «escritor místico», pues resulta chocante negarle tal denominación al autor del *Diario Espiritual* y a tantos místicos que solo han escrito sobre sus experiencias sobrenaturales. Por otra parte, así son los escritos de San Pablo, donde expone sus experiencias y sentimientos místicos pero no diserta sobre ellos. El tercer grado de humildad de los Ejercicios (n. 167), «siendo igual alabanza y gloria de la Divina Majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobrios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo», es de una sublimidad que recuerda al Apóstol cuando dice «con Cristo estoy crucificado, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,19-20).

Sigue diciendo Ricard: «San Ignacio no es un escritor. Sus *Ejercicios* no son en modo alguno un verdadero libro […]. Tampoco eran obras literarias ni las *Constituciones*, ni la *Autobiografía*, ni el *Diario Espiritual*. […] San Ignacio […] no estaba llamado a actuar por sus escritos»[54]. Desconcertantes afirmaciones.

---

[52] *Il Diario autografo di Sant'Ignazio di Loiola*: L'Osservatore Romano, 11 settembre 1938, p. 3. Tomado de LARRAÑAGA 1947, p. 631.

[53] RICARD 1964, p. 153, 165 (ed. 1957, p. 125, 135).

[54] RICARD 1964, p. 153, 165 (ed. 1957, p. 125, 135).

1) Para Ricard San Ignacio no es un escritor, porque no escribe literariamente. Curiosa limitación. San Ignacio no pretendió hacer literatura con su vida, como tampoco San Agustín con sus *Confesiones*, ni Santa Teresa con el *Libro de la vida*, ni Santa Teresa de Lisieux con la *Historia de un alma*, pero algunos consideran la de San Ignacio como una de las grandes autobiografías religiosas de la historia por la fuerza y objetividad de su penetración psicológica[55], aunque escribiera sin florituras, o precisamente por eso (como veremos). Y vamos a ver que Cossío la considera un clásico del castellano. Escribir uno de los grandes códigos legislativos de la historia de la Iglesia, como las *Constituciones*, ¿no es obra de un escritor? ¿No era un escritor una persona de la que se conservan doce tomos de cartas, y que tenía la norma de redactarlas dos veces? En su correspondencia se cuentan 6815 cartas activas (y 9178 si incluimos las pasivas)[56], más del triple que las de Erasmo y más del doble que las de Lutero, lo que le convierte en uno de los grandes epistológrafos de la historia.

2) Además dice Ricard que los Ejercicios «no son en modo alguno un verdadero libro». Entonces, ¿qué es lo que aprobó el mismo Papa Paulo III? ¿No es un libro una obra de la que se han escrito, según Barthes, mil quinientos comentarios[57], y que tiene revistas especializadas sobre ella en varios países y lenguas? Sin duda, aunque no lo dice, piensa Ricard que los Ejercicios son un conglomerado de apuntes. Después veremos otras opiniones completamente opuestas a la suyas.

3) Pero lo más desconcertante es afirmar que San Ignacio «no estaba llamado a actuar por sus escritos», cuando los Ejercicios, solos o con comentarios, se han publicado unas 5000 veces, cuando forman anualmente a millones de almas y han producido tantos santos a lo largo de la historia. ¿Eso no es actuar, no es tener influjo? Léase la encíclica *Mens nonstra* de Pío XI. O lo que dijo Heinrich Böhmer de que es uno de los libros que han marcado el destino de la humanidad, o las palabras de Fulöp-Miller: «ninguna otra obra de la literatura católica se le puede comparar en cuanto a la influencia histórica ejercida», por citar a dos autores no católicos[58].

[55] Por ejemplo, Alfred Feder y Eduard Fueter, según García-Villoslada 1941, p. 10. El testimonio de Fueter, «un relato maravilloso», en Larrañaga 1947, p. 42, el cual añade que la *Autobiografía* está incluida en una colección protestante de «Los Clásicos de la Religión». En p. 11-17, estudia Larrañaga la literatura autobiográfica universal cristiana, mostrando que la *Autobiografía* tiene un lugar preeminente dentro de ella.

[56] Bertrand 2007, p. 10-11.

[57] Barthes 1997, p. 55.

[58] Sobre estas frases, cuyo alcance no confirmo pero que son significativas, así como otras en el mismo sentido, y sobre el influjo de los Ejercicios, véase la introducción a los mismos en cualquiera de las ediciones de las *Obras* de San Ignacio en la colección *Biblioteca de Autores Cristianos*, vol. 86.

¿Y el influjo de las *Constituciones* como motor de la Compañía y modelo legislativo en otras congregaciones religiosas? En fin, ¿no influyó por sus escritos?

Concluye Ricard: «No creo que deba ocupar un lugar en la historia de las letras españolas»[59]. Lo contrario de lo que vamos a leer en Cossío, que quería ver a San Ignacio en una colección de clásicos españoles, y de lo que nos dirá Díaz-Plaja.

Rasgos de su estilo

Veamos un segundo grupo de críticos que no descalifican sino que describen.

Hernández Alonso piensa que «intentar ver en Ignacio de Loyola a un literato en la más estricta acepción del término […] es afán inútil»[60]. Lo cual es cierto. Fuera de sus desconocidas poesías de juventud[61], no intentó hacer literatura. Pero son interesantes algunas de sus afirmaciones. Dice que los estudios filosóficos y teológicos influyeron mucho en su estilo. De modo que «la organización sistemática del pensamiento, la distribución gradual del contenido, el encadenamiento de los razonamientos, la justeza de la adjetivación, la cadencia lenta de los períodos y los abundantes latinismos y cultismos son muestras evidentes de su formación académica […] sin concesiones a las florituras ni apenas al ornato»[62]. De modo que explica los latinismos por sus estudios, pues «habló casi continuamente durante quince años, al menos, en latín»[63]. Es exactamente la misma explicación que he pensado siempre sobre los latinismos de San Ignacio[64]. Que, por lo mismo, faltan en sus primeras cartas y naturalmente van disminuyendo con los años. En síntesis, dice Hernández Alonso, «la expresión escrita de San Ignacio se acomoda al estilo culto y funcional de la época,

[59] RICARD 1964, p. 172 (ed. 1957, p. 140).

[60] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 330.

[61] POLANCO, *Chronicon*, p. 13. Su contacto con las musas no se redujo a sus poesías a San Pedro, de que habla Polanco, pero eso pertenece a otro estudio sobre San Ignacio y la poesía.

[62] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 331.

[63] Ib., p. 344.

[64] La contaminación de las lenguas es un fenómeno corriente. El que esto escribe, durante sus años de formación religiosa, antes del Vaticano II, tenía que hablar en latín, y en latín recibía algunas de las clases y en latín tenía que hacer algunos exámenes (igual que los estudiantes de París en tiempos del santo). Con lo cual, al hablar en español, su habla estaba entreverada de palabras latinas, que aún le siguen aflorando espontáneamente al tratar con sus compañeros, ya que todos han recibido la misma formación y conocen los mismos giros (*affirmative, non exclusive*; *non licet*; *ultra quam speraverim*; *salvo meliori iudicio*; *ad usum Delphini*; *in hoc non laudo*; *de omni re scibile*, etc., así como palabras sueltas en latín).

no al elaborado artísticamente»[65]. Creo que Ruiz Jurado califica atinadamente este estilo como *retórica apostólica*: «cierta retórica ordenada a su finalidad, que yo llamo apostólica»[66]. San Ignacio, contando las primeras predicaciones de aquel grupo de jesuitas recién llegados a Roma en 1538, dice que «elegancias ni primores nos acompañan» pero que a muchos «ayuda y favorece» aquella predicación[67]. No era cuestión de admirar a los oyentes sino de tratar de convertirlos.

Volviendo a las palabras de Hernández Alonso, está claro que San Ignacio no pretendió hacer literatura, pues solo quería convertir a las almas. Pero su juicio sobre la manera de escribir del santo es positivo: organizado, sistemático, justo en los adjetivos (prefiere que la realidad se imponga por sí misma a ornamentarla). No son literatura sus *Ejercicios*, tampoco un libro devoto para ser leído de corrida, sino un manual para directores, y se ajusta en el estilo a lo que es. Las *Constituciones* son un texto legislativo. El *Diario Espiritual* son unos apuntes a veces telegráficos para uso privado. Lo único narrativo es su *Autobiografía*, y vamos a ver el juicio de Cossío, que la considera más expresiva que el mismo relato en la pluma del clásico Ribadeneira.

Pfandl dice de los Ejercicios que «la expresión es sencilla, breve, seca»[68]. Es cierto que se trata de un manual de instrucciones, pero hay momentos en que San Ignacio se desborda, como en la oblación del Rey temporal (EE, n. 98). La meditación de la Encarnación (n. 101-109) es una profunda y cautivante miniatura. Del tercer grado de humildad (n. 167) ya he hablado. El Principio y Fundamento (n. 23) es una obra maestra. El *Tomad, Señor, y recibid* (n. 234) es un patrimonio de la Iglesia universal, pues es una de las pocas oraciones privadas que han entrado y se mantienen en el Misal Romano. El P. Sola analiza algunas «filigranas literarias» en los Ejercicios[69]. San Ignacio no ornamenta con florituras, pero usa la lógica y el amor a Cristo para crear palabras inolvidables. Acuña frases que han traspasado siglos y fronteras como «la mayor gloria de Dios», «en todo amar y servir a su Divina Majestad». Esta frase archiconocida: «En tiempo de tribulación no hacer mudanza», modificada y pulida por el correr de los siglos, como todas las frases que se convierten en patrimonio común[70]. El aforismo más famoso de

[65] HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 344.

[66] RUIZ JURADO 2008, p. 323.

[67] Carta a Isabel Roser (19 diciembre 1538): *Mon. Ign., Epistolae*, I, p.139.

[68] PFANDL 1933, p. 44.

[69] SOLA 1956, p. 272-273.

[70] San Ignacio dice propiamente «En tiempo de desolaçión nunca hazer mudanza» (EE, n. 318). Pero las frases las mejoran los hablantes, como en el romancero. Un solo ejemplo: Virgilio escribió *Audentes Fortuna iuvat* (Eneida, X, 284), y el uso lo ha cambiado en *Audaces Fortuna iuvat*.

Baltasar Gracián está tomado de San Ignacio, pero su estudio requiere una monografía[71].

El uso del verbo, por otra parte, corriente en su época (según la obra citada de Mark Rotsaert), le da mucha fuerza expresiva a San Ignacio. Al P. Mollat le llama la atención el uso preponderante del verbo en el lenguaje ignaciano. Lo que es una marca, añado, de lenguaje directo. Ya aparece en las primeras líneas del libro, en la definición de lo que son los Ejercicios Espirituales: «todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental […] Porque así como el pasear caminar y correr son exercicios corporales […]» (EE, n. 1). San Ignacio ha hecho una definición sin usar una sola palabra abstracta. O, entre otros ejemplos, cuando define lo que es la consolación: «Llamo consolación cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Assimismo quando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor […]» (EE, n. 316). Y comenta el P. Mollat: «¡Curiosa definición! San Ignacio emplea el giro de la gente sencilla, de los niños: ¿Qué es algo…? Cuando…»[72]. Digamos que por medio del verbo San Ignacio define mostrando lo definido *en acción*.

Sigamos con el verbo. Otras veces en los Ejercicios se usan las formas finitas del verbo en lugar del infinitivo y del gerundio, lo que supone darle más fuerza a la frase, pues la hace presente, viva, no abstracta: «pidiendo a Dios Nuestro Señor el contrario, es a saber, *que ni quiere* el tal oficio o beneficio ni otra cosa alguna, si su divina majestad […]» (EE, n. 16), cuando la oración explicativa normalmente sería un infinitivo: «es a saber, *no querer* ni el tal oficio ni otra cosa alguna», pero la construcción «es a saber, que *ni quiere*» no es una proposición abstracta sino un acto de voluntad en acto. Otro ejemplo, supliendo un gerundio: «mucho aprovecha […] pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne), que el Señor le elija en pobreza actual, *y que él quiere, pide y suplica*, solo que sea servicio y alabanza de la su divina majestad» (n. 157), en lugar de «y ello queriendo, pidiendo y suplicando…». La primera expresión,

[71] Gracián en el *Oráculo manual*, n. 251, lo expresa en un quiasmo perfecto: «*Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos*. Regla de gran maestro [San Ignacio]: no hay que añadir comento». San Ignacio expresa esta idea en distintas ocasiones y con explicaciones, de modo que son los demás lo que procuran sintetizarla en una frase lapidaria. Son conocidas las formulaciones (hizo dos) del jesuita húngaro Gabriel (Gábor) Hevenesi (1656-1715) en sus *Centellas ignaciana* (*Scintillae ignatianae*). En el *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu* suele haber una lista de *Sententiae* de San Ignacio, donde esta se formula así: «Haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide quasi rerum successus omnis ab illo, nihil a te penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi Deus nihil, omnia tu solus sis facturus».

[72] MOLLAT 1974, p. 27.

en acción, tiene mucha más fuerza. Cuando San Ignacio dice «*y que él quiere, pide y suplica*» nos parece verle genuflexo suplicando a Cristo la pobreza. Otro ejemplo, supliendo un complemento de modo: «Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación […] *que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada* […] de imitaros en pasar todas injurias […]» (n. 98), en lugar de «con voluntad, deseo y determinación deliberada». Y el P. Calveras, del que he tomado estos ejemplos, concluye: «Pero *estilísticamente* es superior la oración indicativa personal, "que yo quiero…"»[73].

Por otro lado, es bien conocido su ritmo binario de adjetivos, sustantivos y verbos (*infinita y suma bondad*, *mayor servicio y alabanza*, *harta y satisface el ánima*), y aún ternario (*Quiero y deseo y es mi determinación deliberada*, en EE, n. 98, en un texto abundante en binas)[74], así como los paralelismos y las antítesis, que son todos recursos intensivos y afectivos, que hacen muy eficaz el texto.

Un clásico

Pasamos a un tercer grupo de críticos reputados que ven más hondo en su apreciación del santo como escritor.

José María de Cossío especialista en los escritores de nuestros siglos áureos (además de insigne experto en tauromaquia), saludaba la publicación de las *Obras* de San Ignacio en la Biblioteca de Autores Cristianos, pero decía que él hubiera preferido que hubieran aparecido «en una colección de clásicos españoles. Porque San Ignacio de Loyola fue un auténtico clásico». Para él «es evidente» que el criterio de obra clásica como primor artístico «es insuficiente». Pues «precisamente el lograr que corresponda exactamente el estilo de lo que se narra con el estilo de lo narrado es lo que consagra como clásico a un escrito». Es la adecuación de fondo y forma que ve en Bernal Díaz del Castillo y su *Conquista de la Nueva España*, libro rudo y tosco, que desconoce la retórica, pero que «es, sin duda, un libro clásico, y de los más eminentes que tenemos en castellano», por su adaptación estilística a la violenta y ruda conquista de Méjico, vista por los ojos de un soldado que tomaba parte de ella[75].

Este es el momento de traer la opinión de un editor jesuita de la *Autobiografía* de San Ignacio, que dice del santo que «no domina la gramática y el lenguaje» y que nos dejó «un documento rudimentario»[76]. Pero es curioso. El

[73] Calveras 1958, p. 31. La cursiva está añadida.

[74] Sobre las conocidas binas en San Ignacio tratan los que estudian su estilo, por ejemplo Calveras 1958, p. 30; Hernández Alonso 1991, p. 332-335; Ruiz Jurado 2008, p. 328-329, 333-336.

[75] Cossío 1956.

[76] Rambla 1990, p. 17.

P. Ribadeneira es considerado uno de los autores clásicos del Siglo de Oro y para su *Vida* de San Ignacio se fundó en la *Autobiografía* que el santo contó al P. Luís Gonçalves da Câmara y este transcribió. Pues bien, el escritor José María de Cossío (1956) siente que San Ignacio «es un auténtico clásico, acaso más clásico que su admirable biógrafo el P. Rivadeneyra, que convierte las ásperas apuntaciones de su vida, que transcribiera el P. González de Cámara, en puro y cuidadísimo castellano, a mi entender menos expresivo que el original»[77]. He repasado la biografía de Ribadeneira y le doy toda la razón. Ribadeneira hace una obra amplificada de edificación, San Ignacio cuenta sin más. Porque no hace literatura y se expresa llanamente por eso es más punzante. Del mismo modo Santa Teresa es tan expresiva, mientras que todas la actualizaciones de la santa en castellano moderno son tan insípidas. Y, en cuanto a las imperfecciones del lenguaje, ya decía Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*, que «escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática».

Volviendo a la superioridad expresiva de San Ignacio frente al clásico Ribadeneira, nos da la clave el P. Câmara en su Prefacio a la *Autobiografía*, en el que nos cuenta su proceso de composición. Nos dice: «El modo que el Padre tiene de narrar es el que suele en todas las cosas, que es con tanta claridad, que parece hace al hombre presente todo lo que es pasado»[78]. Esa claridad, ese estilo *objetivo* que hace *presente* lo narrado, supera en eficacia e interés al relato más pulido de su discípulo Ribadeneira. Como captamos mejor un paisaje andando por las anfractuosidades del terreno que deslizándonos por una carretera.

El P. Câmara tiene otro texto parecido en que nos dice cómo contaba las cosas el santo y cómo persuadía. Es interesante:

> «Acordarme he del modo de tratar las cosas de N. P.: 1.º, que nunca persuade con afectos, sino con cosas; 2.º, que las cosas no las orna con palabras, sino con las mesmas cosas, con contar tantas circunstancias y tan eficaces, que quasi por fuerça persuaden; 3.º, que su narración es simple, clara y distinta»[79].

Es decir, que su estilo es simple y claro, sin adornos («no las orna con palabras»), que no intenta persuadir por la vía del afecto ni presionando, sino con la realidad de los mismos hechos, contados simplemente con tanta claridad que se imponían por sí mismos. Câmara no dice *hechos*, sino direc-

[77] COSSÍO 1956.

[78] CÂMARA, *Prefacio* a la *Autobiografía,* n. 3 (p. 358). En RAMBLA 1990, p. 146.

[79] CÂMARA, *Memorial*, n. 99. Y en RAMBLA 1990, p. 18, nota 25.

tamente *las mesmas cosas*. Coincide con el protestante Eduard Fueter: «Loyola ha creado en su Autobiografía un modelo de retrato del alma intuitivo y realista. Un relato maravilloso, como sólo puede brotar de una introspección de largos años. Cada matiz está claramente expresado y reproducido sin retoque alguno. La exposición no se presenta nunca con expresiones recargadas ni con fraseología con miras a la edificación»[80].

Canals Vidal ha estudiado el lenguaje de los Ejercicios en la exposición de las verdades de la fe. No es un lenguaje escolástico que use palabras como *unión hipostática*, *consubstancial*, *una persona y dos naturalezas en Cristo*[81], pero en su simplicidad de lenguaje «brilla con pureza y luminosidad el contenido de la fe católica»[82]. Por poner un par de ejemplos, primero sobre las dos naturalezas de Cristo, cuando dice: «Considerar cómo la Divinidad se esconde […] y cómo dexa padescer la sacratísima humanidad tan crudelíssimamente» (EE, n. 196)[83]. ¿Qué es la humanidad caída de la gracia original? Para San Ignacio: «Mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpíssima» (EE, n. 58). Es lo que decía el P. Câmara: San Ignacio persuade «con las mesmas cosas». Es un lenguaje, podríamos decir, *objetivo*.

En el año 1956 (centenario de la muerte de San Ignacio) señalaba Díaz-Plaja que la sabiduría retórica nos ha venido del Renacimiento, y que «por esta razón se han rechazado como "no literarias" fórmulas que estaban en desacuerdo con aquellos módulos. Sin embargo, «el estudio de la expresión literaria medieval –como la del románico en la escultura– ha ido dando cabida a otras formas estilísticas, que han hecho triunfar así su inequívoco derecho a vivir». «De modo que «frente al estilo "clásico", apoyado en la tradición retórica» han podido valorarse otras maneras expresivas[84]. Clásicos no son solo Grecia y el Renacimiento. Esto se puede relacionar con la revalorización de la «primitiva» literatura medieval (¿no es superior a muchas poesías clásicas famosas el *Romance del prisionero*?), o actualmente con otras artes llamadas «primitivas» de África, América y Asia.

«Su librito carece de lo que literariamente llamamos estilo –decía Salaverría en su biografía del santo–; sin embargo, si al decir estilo queremos decir personalidad, la del vástago de Loyola se pronuncia en los *Ejercicios Espirituales* con notable vigor». Pero Díaz-Plaja ve una contra-

[80] EDUARD FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie* (München und Berlin, 1936), p. 282. El texto alemán, en LARRAÑAGA 1947, p. 42, nota 202.

[81] CANALS VIDAL 1997, p. 180, nota 9.

[82] Ib., p. 177

[83] Ib., p. 181.

[84] DÍAZ-PLAJA 1956, p. 9-10.

dicción en esta contraposición entre estilo y personalidad, por la estrecha correspondencia que existe entre ambos[85]. «Lo que sorprende, al iniciar la lectura –otra vez Díaz-Plaja–, es justamente lo que tiene San Ignacio de personalidad exenta, distinta de las demás». Santa Teresa y San Juan de la Cruz, dice, están inmersos en una tradición literaria, mientras que «lo que defiende a San Ignacio de cualquier mimetismo sostenido es su tremenda personalidad que actúa, por decirlo así "de dentro afuera", rechazando la mayor parte de las veces el influjo exterior. No se parece, pues, estilísticamente, a nadie»[86]. Recordemos las palabras de Buffon de que el estilo es el hombre. Y Díaz-Plaja concluye así: «Vertebra la prosa ignaciana un hilo mental, sutil y férreo a la vez, que le mantiene en vilo, de punta a punta, sin fárrago y sin peso muerto, al servicio de su eficacia dialéctica […] al mismo tiempo que una noble y sobria elegancia del estilo que no había sido valorada –en su pormenor–, hasta ahora», aparte de esa «veta de ternura» de sus cartas, que llenaba de lágrimas a un espíritu tan robusto como el de San Francisco Javier[87].

Repito las palabras de Salaverría, si estilo es personalidad, San Ignacio se expresa con notable vigor. O las de Díaz-Plaja, San Ignacio es distinto de todos al escribir por su «tremenda personalidad», no hay mimetismo en él de otros estilos consagrados, escribe de dentro afuera. Y esa tremenda personalidad ha producido un modo de expresarse extraordinariamente personal. Lo que hace escritores a Borges, o Cela, o Quevedo (los tres tan distintos), es que tienen un estilo *propio*, son reconocibles en cualquier momento. Y lo mismo ocurre con San Ignacio. Sus frases las recuerdan todos los jesuitas, y no porque sea su fundador sino porque se clavan en la mente: «en figura horrible y espantosa», «crescida soberbia», «oppositum per diametrum». San Ignacio dirá *miraculosamente* en lugar de 'milagrosamente', y unos lo tildarán de latinismo, pero el hecho es que el término queda así más destacado y al lector no se le pasa desapercibido.

El P. Nebreda, tras la senda del P. La Palma y siguiendo a los clásicos grecolatinos, hace un estudio estético del libro de los Ejercicios como totalidad, análisis que es muy distinto de todo lo visto, incluso desconcertante, pero que resulta convincente. No se fija en sus frases sino en la arquitectura de la obra, en su unidad artística. Nebreda analiza varios aspectos, pero me voy a ceñir a un par de ellos. Los Ejercicios son una obra orgánica, dice, con un perfecto desarrollo biológico, de maravillosa nerviación y espléndida variedad, que brota de su unidad, a partir del Principio y Fundamento, y que

[85] Ib., p. 12.
[86] Ib., p. 15-16.
[87] Ib., p. 51.

traspasa todo el libro[88]. O sea, no es un cuaderno de apuntes sueltos, como sorprendentemente ha dicho alguno[89]. García Mateo dice sobre el particular: «Si forma y contenido en todo texto constituyen una unidad, esto es particularmente importante en lo que respecta a la obra ignaciana, ya que precisamente por su condición de método depende en mayor medida que otro tipo de textos (crónicas, memorias, biografías) de su estructura […]. Este ha sido, a todas luces, el error común que se ha cometido a la hora de juzgar e interpretar literariamente los Ejercicios: no haber tomado en serio sus estructuras formales, haberlos reducido a un "cuaderno de apuntes" o a "notas sueltas"»[90]. Giuseppe De Gennaro señala «la trama perfecta con que están elaboradas todas las partes de los *Ejercicios*. No hay palabra que no vaya ordenada a un fin»[91].

Además, sigue el P. Nebreda, los Ejercicios se caracterizan por el contraste de todos los sentimientos, es decir, el patetismo. Y donde mejor se revela lo patético es, sin duda, en la tragedia. Por todo ello el género literario de los Ejercicios es el *oratorio y el dramático*. Se trata del drama del ejercitante en el espejo del drama de Jesús[92]. Y con esto pasamos a Barthes, que también pone los Ejercicios en el género *dramático*, aunque explicado de otra manera.

Roland Barthes

El cuarto grupo de críticos comprende a Barthes y a otros autores que comparten su senda, con la convicción de que el género literario de los *Ejercicios* es el dramático. Pues el semiótico y filósofo francés Roland Barthes marcó un hito en 1971 con su revalorización profunda de los Ejercicios como obra literaria. Al terminar de leer su libro comprendemos la singularidad de la obra ignaciana, pues vemos que un análisis de tal calado acerca del lenguaje como creación no se puede hacer de otras obras importantes de la espiritualidad cristiana.

No es posible resumir en unos párrafos la cantidad de pensamientos que expone Barthes con gran profundidad en un texto sumamente técnico. Por lo que me contentaré con algunas ideas esenciales. Empieza sorprendiéndose de que los jesuitas, que, por medio de la enseñanza, tanto contribuyeron a enseñar a «escribir bien» y al prestigio de la literatura, le nieguen ese don a su funda-

[88] NEBREDA 1952, p. 148-150.

[89] El P. Iparraguirre en la edición de las *Obras* de San Ignacio en la Biblioteca de Autores Españoles, vol. 86 (en la ed. de Madrid 1963, p. 56).

[90] GARCÍA MATEO 1991b, p. 283

[91] Según la recensión de Cándido de Dalmases a un libro de Giuseppe De Gennaro en Archivum Historicum Societatis Iesu, 53 (1984) 522-523.

[92] NEBREDA 1952, principalmente en p. 155-159.

dor[93], cuando para él San Ignacio está entre los *logotetas*, «los fundadores de lenguas», que no se limitan a adornar, sino a «ilimitar el lenguaje»[94]. En síntesis, el objeto de los Ejercicios es la invención de una lengua destinada a determinar la interlocución divina. Frente a otros tipos de meditación, San Ignacio «trata de elaborar técnicamente una interlocución, es decir, un nuevo lenguaje que pueda circular entre la divinidad y el ejercitante»[95]. El ejercitante pregunta y la divinidad responde. Nuestra sociedad, dice Barthes, asigna al lenguaje solo dos funciones, la decorativa y la instrumental. Pero esas funciones son secundarias, mientras que existe un función primaria, que es la de fundadora de actos. En los Ejercicios (cuyo fin es la elección, hallar la voluntad de Dios) no hay un texto sino cuatro: 1) el texto *literal*, que es el que San Ignacio dirige al director del retiro; 2) el segundo es el que el director dirige al ejercitante, y que es adaptable, por lo que se puede llamar texto *semántico*; 3) el tercer texto (*alegórico*, pues está formado de imágenes) pertenece solo al ejercitante, y es un texto actuado, que se dirige a la divinidad para que le diga lo que quiere de él; 4) el cuarto texto es el de la respuesta de la divinidad (y es *anagógico*, porque eleva el alma al conocimiento de Dios)[96]. El lenguaje de los Ejercicios es el de la interpelación, la *mántica*, el arte de la consulta divina: el hombre pregunta a la divinidad y la divinidad responde. Los Ejercicios están hechos para una elección, pero el papel del ejercitante no es elegir, sino *no elegir* (la famosa *indiferencia* ignaciana). El que elige es Dios. «Los *Ejercicios* son el libro de la pregunta, no de la respuesta»[97].

En consecuencia, el género de los Ejercicios es *dramático*. «¿Recibirá la divinidad el lenguaje del ejercitante y le dará a cambio un lenguaje para descifrar? A causa de estas dos incertidumbres, […] el texto múltiple de los *Ejercicios* es dramático. El drama es el de la interlocución». Pues el ejercitante habla sin conocer el final, el cierre asertivo, y además debe «inventar el lenguaje en el que deberá dirigirse a la divinidad y preparar su respuesta posible: el ejercitante debe aceptar el trabajo enorme y sin embargo incierto de un constructor de lenguaje, de un logotécnico»[98]. «El lenguaje de la interrogación elaborado por Ignacio no se basa tanto en la pregunta clásica de las consultas: *¿Qué hacer?* como en la alternativa dramática […] *¿Hacer esto o aquello?*»[99].

---

[93] BARTHES 1997, p. 53

[94] Ib., p. 12.

[95] Ib., p. 58-59.

[96] Recordemos los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: literal, analógico, moral y anagógico.

[97] Barthes 1997, p. 91.

[98] Ib., p. 58.

[99] Ib., p. 62.

Por otra parte, los *misterios* de la vida de Cristo «tienen algo teatral, que los asimila a los misterios medievales: se trata de "escenas" que se pide al ejercitante que viva, como si fuera un psicodrama»[100]. Como en la meditación del Nacimiento: «haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, *como si presente me hallase*, con todo acatamiento y reverencia» (EE, n. 114). «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre […]» (EE, n. 53). Es un coloquio al pie de la cruz entre el ejercitante y Cristo. Y los Ejercicios son un acompañar a Cristo en la segunda semana, sentir dolor con Cristo doloroso en la tercera, y alegría y gozo con Cristo en la cuarta.

Así como la retórica es un lenguaje artificial para llegar del modo más apto al interlocutor y obtener de él una respuesta, «de la misma forma, Ignacio constituye un "arte" destinado a determinar la interlocución divina»[101]. La estructura elemental de la frase es normalmente asertiva, pero Ignacio quiere crear un lenguaje de la interrogación. «Esta estructura interrogativa da a los *Ejercicios* su originalidad histórica; hasta ahora, observa un comentador, nos habíamos preocupado más bien de hacer la voluntad de Dios; Ignacio prefiere encontrar esta voluntad»[102]. (Ahora entendemos –comento– la frase que San Ignacio repite continuamente en sus cartas: «Que su santísima voluntad *sintamos* y ella enteramente cumplamos»; pues primero hay que conocerla). Y el mejor ejemplo de elección es el que figura en el *Diario Espiritual*[103]. (Pues, recordemos, el *Diario* es la crónica de un proceso de elección, en el que San Ignacio interpela, insiste repetidamente a la divinidad durante cuarenta días hasta que recibe su respuesta a una pregunta muy particular sobre un punto de pobreza en las *Constituciones* de la Compañía).

Dentro del nuevo lenguaje que crea San Ignacio tiene un papel fundamental la imagen[104] «como unidad nueva de la lengua que está construyendo»[105]. Las imágenes de los Ejercicios, como la del infierno, son pobres, escuetas, comparadas con las de otros escritores y místicos exuberantes, como la descripción del infierno que hace Ruusbroec[106] (o la de Santa Teresa y Dante, podemos añadir). Pues *la imagen la ha de poner el ejercitante* (recordemos que se trata de un

[100] Ib., p. 77.

[101] Ib., p. 59.

[102] Ib., p. 60.

[103] Ib., p. 62.

[104] Sobre la imagen en los Ejercicios, véase *Imagen e imaginación en los Ejercicios ignacianos*, numero monográfico de la revista *CIS* [Centrum Ignatianum Spiritualitatis], n. 54 (1987:1), con una colaboración del Padre General Peter-Hans Kolvenbach.

[105] Barthes 1997, p. 81. Sobre este tema, tratado con complejidad, véase p. 63-67, 81-84.

[106] Ib., p. 64-65 (donde la transcribe).

libro vivo y abierto), incluso aplicando los cinco sentidos. En esto se distingue el santo de Loyola de los místicos de lo inefable, a los que «Ignacio responde con un imperialismo radical de la imagen», que es «la materia constante de los *Ejercicios:* las vistas, las representaciones, las alegorías, los misterios (o anécdotas evangélicas), suscitados continuamente por los sentidos imaginarios, son las unidades constitutivas de la meditación»[107]. Con la famosa composición de lugar. Y de ahí nació entre los jesuitas toda una literatura de ilustraciones y grabados para la meditación y la evangelización.

«Convertir el campo de la imagen en sistema lingüístico es precaverse contra las orillas sospechosas de la experiencia mística: el lenguaje es garante de la fe ortodoxa»[108]. San Ignacio dota a la imagen de un ser lingüístico, y, por lo tanto, de una ortodoxia, pues no se trata de alucinaciones sino de realidades. Y por eso para él sí es posible hablar de Dios y de sus atributos[109]. Y en esto se distingue el método de San Ignacio frente a los místicos de la desnudez sin imágenes, de lo inefable, de la tiniebla y de la nada[110]. «Podemos decir que Ignacio se toma tanto trabajo para llenar la mente de imágenes como los místicos (cristianos y budistas) para vaciarla»[111]. (Naturalmente se trata de la práctica de los Ejercicios Espirituales, pues hay muchos modos legítimos de oración mental, de los que el mismo San Ignacio propone tres: EE, n. 238-260). El estudio de Barthes toca otros muchos temas, pero basten estos apuntes.

El libro de Barthes se reeditó numerosas veces y se tradujo a las principales lenguas[112], provocando entre los estudiosos de los Ejercicios una fuerte impresión. En España el P. Arellano (1985) presentó una síntesis completa y metódica, a partir de la edición de Caracas 1977. «¿Quién ha dicho que no queda nada nuevo por descubrir en S. Ignacio?», concluye con cierta admiración. Pero indica, con mesura, sus limitaciones, o la parcialidad de su exposición, pues si «él como lingüista, ve lo que otros no han descubierto», desconoce otros enfoques teológicos[113]. Pero es que los teólogos tampoco son completos, desconocen lo que expone Barthes. «La interpretación espi-

[107] Ib., p. 82-83.

[108] Ib., p. 83.

[109] Ib., p. 84.

[110] Ib., p. 11, 82-83.

[111] Ib., p. 85.

[112] He localizado ediciones en alemán, inglés, italiano, portugués (Brasil), holandés, polaco, húngaro y checo. Además de dos en español (en Caracas 1977, y Madrid 1997).

[113] ARELLANO 1985, p. 373: «Tiene puntos de vista totalmente nuevos y sumamente sugerentes: él como lingüista, ve lo que otros no han descubierto. Es quizás menos ortodoxo, pero más novedoso. No se le puede dar la razón en todo, pero tiene mucha parte de razón en muchas cosas. Descubre perspectivas inéditas, pero concentra a veces su atención en puntos secundarios y polémicos. Ve quizá lo que nosotros no habíamos visto, a la vez que ignora muchos enfoques que son como la estructura fundamental y las líneas de fuerza del sistema ignaciano».

ritual o teológica es insuficiente para entender el texto ignaciano en toda su riqueza», dice el jesuita García Mateo[114]. Está claro que el libro de Barthes no pretende ser una suma de los Ejercicios, sino la exposición, muy perspicaz, de lo que descubre en ellos un semiólogo. Es su aportación y lo que nos interesa aquí. Y otros han seguido su senda[115].

Sebastian Neumeister

El profesor Sebastian Neumeister, especialista en el Siglo de Oro, tiene un artículo sobre los *Ejercicios*, en el que ya desde el título lo llama «el libro ilegible» (*das unlesbare Buch*), y después repetidamente un no-libro (*ein Nicht-Buch*). Los *Ejercicios* no tienen nada que ver con la alta literatura (*Hochliteratur*), dice[116]. Es un libro estrictamente funcional, que no tiene ninguna relación con el lenguaje de los místicos, tan numerosos en la España de su tiempo, que poetizan con imágenes y metáforas en su necesidad de expresar lo inexpresable[117]. No es un libro de lectura común. Es un no-libro, un libro vacío (*ein Leertext*), unas instrucciones, cuya única función es posibilitar una praxis, *la praxis del diálogo con Dios*. El que lee este no-libro actúa como el que lee un manual de ajedrez para aprender a jugarlo, como el que de un esqueleto deduce un hombre vivo, como el que toma un mapa para un país representado por él[118]. Los *Ejercicios* pertenecen al género de la *commedia dell'arte* italiana, que solo indica el desarrollo de la acción y, que por eso mismo, *es lo más vivo que hay*. Mientras que una obra de teatro se lee y se somete al texto fijado, la *commedia dell'arte* solo nos brinda un escenario y unos tipos fijos, pero no un texto acabado. (Recordemos que la *commedia dell'arte* era un teatro de improvisación, en el que, sobre una estructura de sucesos predefinida, se improvisaba el texto en sí). La *commedia dell'arte* le ofrece al historiador de la literatura un *pendant* para comprender los *Ejercicios*, dice Neumeister. San Ignacio solo nos da unas instrucciones sobre cómo desarrollar un papel. Pero el escenario es la realidad, la creativi-

[114] GARCÍA MATEO 1991b, p. 286.

[115] Entre otros, el jesuita Giuseppe De Gennaro ha escrito sobre los *Ejercicios* siguiendo las huellas de Barthes, aunque con aportaciones personales. No lo voy a incluir en este recorrido porque no he tenido acceso a sus libros. Pero se pueden ver las recensiones que hacen de ellos los PP. Jesús Iturrioz (en Manresa, 50, 1978, 77-83) y Cándido de Dalmases (en Archivum Historicum S.I., 53, 1984, 522-523). El autor italiano había hecho también una presentación y crítica del libro de Barthes: GIUSEPPE DE GENNARO, S.I., *Roland Barthes: l'interpretatione dello stile e della lingua di S. Ignacio di Loyola*: Archivum Historicum S.I., 50 (1981) 240.

[116] NEUMEISTER 1986, p. 277.

[117] Ib., p. 278.

[118] Ib., p. 279.

dad absolutamente existencial. Es la vida como una obra de teatro[119]. Basten estos apuntes del artículo de Neumeister, que a continuación expone el doble carácter barroco y moderno (una práctica psicoterapéutica, un psicodrama) de los Ejercicios, y su relación con Calderón: la Fe como vida escenificada (*Glaube als inszeniertes Leben*), la transformación de un no-texto en un texto de vida, «[die] *Umwandlung des Nicht-Textes in einen (Lebens-)Text*», que era lo que pretendía su San Ignacio[120].

Resumamos. Es un libro de instrucciones, pero no de instrucciones mecánicas, uniformes, sino puesto al servicio de la vida personal, particular, intransferible, de cada uno, que únicamente intenta hacer posible *el diálogo con Dios*. O bien, un guión teatral que cada uno ha de representar según su creatividad existencial; y que por eso es «lo más vivo que hay». Será un libro «ilegible» (comparado con una novela o un ensayo) pero de ningún modo un libro muerto. Es un no-texto (porque está abierto) pero un texto de vida.

De un modo independiente, ¿no nos recuerda todo esto la interpretación de Barthes en sus puntos fundamentales, de que es un libro para enseñarnos a interpelar a Dios (a *dialogar* con él), a encontrar su voluntad y, al mismo tiempo, para encontrar nuestro propio camino en el teatro de la vida? Coincide también en otros puntos, como en lo del psicodrama y en el teatro como género literario de los *Ejercicios*. En el fondo coincide con Barthes, aunque partiendo de otro planteamiento y con desarrollos literarios con respecto a la literatura española (Calderón y Gracián), de los que he prescindido.

Por otra parte, Neumeister me ha recordado lo que decía Ricard despreciativamente de que los «Ejercicios no son en modo alguno un verdadero libro»[121]. Nuemeister nos dice que los *Ejercicios* son un *no-libro*, pero pensando muy positivamente en algo completamente distinto que Ricard. Es un *no-libro* porque el libro lo ha de escribir el ejercitante, como los actores de la *commedia dell'arte* han de poner el texto. Y eso, decía, «es lo más vivo que hay». Es un texto vacío (*Leertext*) pero para que pueda convertirse en un texto de vida (un *Lebens-Text*).

Rogelio García Mateo

El jesuita Rogelio García Mateo publicó en el año ignaciano (1991) dos artículos que parten de la obra de Barthes, uno más extenso y otro de divulgación. Pero no son un resumen, como el artículo de Arellano, sino una exposición propia y original. Parte de la intuición de Barthes pero vuela por

[119] Ib., p. 280.
[120] Ib., p. 283.
[121] Ricard 1964, p. 165 (ed. 1957, p. 135-136).

su cuenta. Insiste en la estructura dramática de los Ejercicios y de la vida del hombre, con sus conflictos consigo mismo, con los demás, con el destino y con Dios. Y el conflicto es lo primero que se percibe en el libro ya desde su mismo título: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida […]» (EE, n. 21). «Los Ejercicios están construidos sobre una concepción retórico-dialéctica de paralelismos y de antítesis con el fin de que vaya creando el "conflicto", propio del género dramático»[122]. Y «quien da unidad al conjunto de la trama es Cristo, clímax de toda la acción dramática de los Ejercicios»[123]. El ejercitante «está asistiendo a su propio drama desde la perspectiva del drama de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo»[124]. El conflicto llega a su culmen en el momento de la *elección*, entre dos antagonistas, «Cristo, sumo capitán y señor nuestro» y «Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura» (EE, n. 136)[125]. Como todo texto dramático, los Ejercicios contienen dos elementos: los diálogos (que hace el ejercitante en los coloquios), y las acotaciones (anotaciones, adiciones, composición de lugar, etc., que forman el grueso del libro). Y «esto es lo que ha llevado a considerarlos un cuaderno de apuntes de notas sueltas de escaso valor literario, sin percibir la enorme riqueza semiótica, literaria, no escrita que ellos contienen»[126]. La semiótica teatral también se da en la relación entre el ejercitador y el ejercitante, como entre el director de la obra y el autor[127]. En cuanto a la función de la imaginación en los Ejercicios, en la composición de lugar y en las meditaciones («Ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura, y si es llano o si por valles o cuestas sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, quán grande, quán pequeño, quán baxo, quán alto, y cómo estaba aparejado», EE, n. 112), expone García Mateo cómo concuerda con la arquitectura pintada del Renacimiento y se enmarca en sus directrices estéticas[128].

Por todo ello piensa García Mateo (ver lo que he dicho arriba sobre Arellano) que «la interpretación espiritual o teológica es insuficiente para entender el texto ignaciano en toda su riqueza. En particular la semiótica y las ciencias de la comunicación, con sus nuevas perspectivas en lo que se refiere al concepto de texto y de obra literaria, nos presentan unos modos de interpretación hasta hace poco insospechados»[129]. Y que «el menosprecio literario

[122] GARCÍA MATEO 1991a, p. 102 (1991b, p. 284).
[123] Ib., p. 1991a, p. 103 (1991b, p. 284-285).
[124] Ib. 1991a, p. 108. Algo parecido vimos en NEBREDA, ya en 1952
[125] Ib. 1991a, p. 103-104.
[126] Ib., p. 1991a, p. 107..
[127] Ibidem.
[128] Ib. 1991b, p. 285.
[129] Ib. 1991b, p. 286.

al que están sometidos los Ejercicios se debe a un concepto unilateral de lo que es literatura, que hoy afortunadamente se encuentra superado»[130]. En consecuencia, las conclusiones de García Mateo no pueden ser más encomiásticas desde el punto de vista literario:

> «Por su entrelazamiento de diversos códigos semióticos, verbales y no verbales, por su sabia construcción dramática y sus múltiples aspectos de diacronía literaria, contraposiciones, antítesis, oscilaciones pendulares, evoluciones y recapitulaciones—así como por los materiales léxicos y retóricos, y no en último término por la riqueza vivencial y teológica elaborada, los Ejercicios hay que valorarlos como obra *literiariamente genial*».[131]

«Literalmente genial». Termina el autor en consonancia con José María de Cossío. Los Ejercicios deben tener «un puesto central en la literatura del Siglo de Oro. […] Justo será, pues, reconocer en Ignacio de Loyola un *clásico* de la literatura castellana del Siglo de Oro»[132].

Incide de un modo independiente en el carácter dramático de los Ejercicios el poeta norteamericano no católico Robert Duncan (1919-1988). «Cita tres santos de la tradición católica occidental como verdaderos poetas: San Francisco de Asís por su cánticos; San Juan de la Cruz por sus poemas místicos; y, sorprendentemente, San Ignacio de Loyola por su libro de los Ejercicios Espirituales. Duncan mantiene que los Ejercicios son en realidad un gran poema dramático porque en ellos Ignacio ha escrito "para ayuda de otros" la odisea de su viaje espiritual, el camino por el que Dios le condujo en su vida»[133].

Y, para terminar, subrayo una frase de Leo Spitzer, que Díaz Plaja y Hernández Alonso aplican a San Ignacio en sus artículos citados: «*Todo el que ha pensado recio y ha sentido recio, ha innovado en el lenguaje*. El impulso creador del pensamiento se traduce inmediatamente en el lenguaje como impulso creador lingüístico. Las formas trilladas y petrificadas del lenguaje nunca son suficientes para las necesidades de expresión sentidas por una personalidad vigorosa»[134]. Es lo que vimos antes a propósito de *ilucidado* y lo que decía Barthes sobre San Ignacio como creador de lenguaje. Lo dejo aquí como epifonema.

---

[130] Ib. 1991a, p. 110.

[131] Ibidem. La cursiva es del autor.

[132] Ibidem. La cursiva es igualmente del autor.

[133] Texto tomado de la revista CIS, n. 54 (1987:1), p. 7

[134] SPITZER 1974, p. 26. He puesto en cursiva la frase que aplican a San Ignacio Díaz Plaja y Hernández Alonso.

Apéndice. San Ignacio y el latín

Aunque recibiera algunos rudimentos de latín en Loyola, antes de ir a Arévalo, por estar destinado a la profesión eclesiástica[135], realmente lo aprendió después de su conversión, reempezando en Barcelona a sus 34 años (lo que tiene muchísimo mérito)[136]. Al final le dijeron que «había harto aprovechado»[137]. Lo ejercitó en la Universidad de París, donde todas las lecciones se daban en la lengua del Lacio, y donde alcanzó el grado de maestro o doctor. El diploma dice que «con loa y honor»[138]. Aunque esto era un formulismo, está claro que tuvo que tener un conocimiento suficiente del latín para hacer y aprobar sus estudios. De nuevo el P. Leturia es negativo sobre el lenguaje del santo, ahora sobre su latín, cuando dice: «cuyo latín cojeaba tanto como su pierna herida»[139]. Por lo que conocemos, no daba volteretas con el latín, pero no cojeaba, pues tenía un latín correcto. Así, muy distinto es el juicio del P. García-Villoslada: «Las pocas páginas latinas que salieron ciertamente de su pluma nos revelan un latín claro y gramaticalmente correcto, sin hipérbaton retórico ni reminiscencias clásicas, como forjado más que en los autores antiguos, en los libros litúrgicos y eclesiásticos»[140]. También se podría decir: un latín práctico e inteligible forjado en las clases universitarias. Tradujo los Ejercicios al latín y en latín escribió algunas cartas[141]. No era un latinista elegante y ciceroniano al modo del P. Frusio, pero su latín era correcto y claro.

Al P. García-Villoslada le llenó de maravilla que el santo tuviera en latín una entrevista de una hora con el Papa, en la que le contó su vida[142]: «man-

[135] LETURIA 1940, p. 331-332; GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 63-64; GARCÍA MATEO 1991a, p. 92.

[136] LETURIA 1940, p. 332-333: «Por eso precisamente resulta uno de los actos más heroicos de la heroica vida de San Ignacio, el que a la edad de treinta y cuatro años volviera a la aborrecida Gramática latina de su infancia, sentándose entre los inquietos muchachos de las escuelas de Latín de la Universidad de Barcelona».

[137] *Autobiografía*, n. 56.

[138] GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 332.

[139] LETURIA 1940, p. 329.

[140] GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 453.

[141] En sus doce tomos de epistolario hay cartas suyas en latín redactadas, *ex commissione*, por los PP. Polanco, Nadal, Ferrão. Pero, por ejemplo, la que dirigió a Pietro Contarini en 1537 (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 123-126), cuando ninguno de los tres había entrado aún en la Compañía, parece, por el estilo llano y correcto, escrita por San Ignacio. Sobre esta carta, la primera en la que firma como Ignacio en lugar de Íñigo, ver GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 60. Su segunda carta a Contarini (de 1538, ib., p. 134-136) es muy parecida estilísticamente.

[142] Que fue en latín lo dice el P. POLANCO en el *Sumario*, n. 85 (p. 202): En vista de las calumnias que se propagaron en Roma sobre los miembros de la incipiente Compañía de Jesús, San Ignacio «determinó de ir al Papa que estaba en Frascada [Frascati]; y el mismo día que llegó, hubo beniña [benigna] audiencia, y *en latín* hizo al Papa una oración de toda su vida y prisiones y contradicciones en diversas partes, viniendo últimamente a suplicarle […]». Que duró como una hora se lo dice San Ignacio en una carta a Isabel Roser (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p.139): «hablé a su santidad en su cámara a solas, *bien al pie de vna ora* […]».

tener un diálogo latino claro y correcto con un discípulo eminente –como era el papa Farnese– del humanista Julio Pomponio Leto durante una hora, sería cosa de susto para cualquiera que no tuviese la pureza de estilo de un ciceroniano»[143]. En todo caso San Ignacio no sintió que tuviera que asustarse. Y, por otra parte, fuera cual fuera su nivel estilístico, sabemos que estaba embebido de latín, por sus muy frecuentes latinismos, que hemos visto.

Hay que notar además que de Padre General le dio un valor muy grande a la enseñanza de las Humanidades. Hasta el punto de que a los que no estaban bien fundados en las letras humanas, aunque fueran doctores teólogos, «los hacía de nuevo en Roma estudiar latinidad»; y a veces «pedía que le enviasen a Roma las composiciones de los escolares, sin correcciones del maestro, para poder él juzgar del aprovechamiento y del progreso en el dominio de la lengua latina»[144]. Lo que nos confirma de nuevo que de latín entendía. Y quería que se aprendiera el latín clásico de los autores paganos, en lugar del latín posterior de los doctores cristianos, cosa que escandalizó a alguno[145]. En fin, aunque las humanidades clásicas fueran secundarias dentro de sus fines puramente apostólicos (no entraba en sus planes ser un humanista, a pesar del entusiasmo que despertaba en su tiempo), las consideró como un medio muy válido para él y para la formación de los jóvenes jesuitas y de los alumnos de sus colegios.

Referencias bibliográficas

ALVAR 1991º= 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.

ARELLANO 1985= TIRSO ARELLANO, S.J., *Roland Barthes y los Ejercicios Espirituales*: Manresa, 57 (1985) 369-373.

BARTHES 1997= ROLAND BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* (Madrid, Cátedra, 1997). La primera edición francesa apareció, con el mismo título, en Paris, Seuil, 1971. He manejado la reedición francesa de Paris, Seuil, 1980,

[143] GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 45.3

[144] GARCÍA VILLOSLADA 1956, p. 310.

[145] Ib., p. 311-312.

pero solo citaré la traducción española de 1997. (Hubo otra anterior de Caracas, Monte Avila, 1977).

BERTRAND 2007= DOMINIQUE BERTRAND [S.J.], *Le discernement en politique avec Ignace de Loyola* (Paris, Cerf, 2007).

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).

CÂMARA, *Memorial*= LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA, S.J., *Memoriale*. Lo cito por *Fontes narr*., I, p. 508-572. Existe una edición moderna, realizada por Benigno Hernández Montes, S.J., en Colección Manresa, 7 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1992).

CÂMARA, *Prefacio*= LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA, S.J., Prefacio a la *Autobiografía* de San Ignacio, en *Fontes narr*., I, p. 354-363. También en RAMBLA 1990, p. 145-147.

CANALS VIDAL 1997= FRANCISCO CANALS VIDAL, *Miscelánea* (Barcelona, Balmes, 1997), p. 175-189: «Anotaciones sobre el lenguaje de la fe católica en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola», publicado antes en la revista *Cristiandad*, n. 720-723, de mayo-agosto de 1991.

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).

CODINA 1936= ARTURO CODINA, S.I., editor anónimo igualmente de *Monumenta Ignatiana, Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus secundus, *Textus hispanus*: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 64 (Roma 1936).

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.

COSSÍO 1956= J. M.ª de C. [JOSÉ MARÍA DE COSSÍO], *San Ignacio de Loyola, autor clásico*, en *ABC*, 16 de marzo de 1956.

DÍAZ-PLAJA 1956= GUILLERMO DÍAZ-PLAJA, *El estilo de San Ignacio y otras páginas* (Barcelona, Noguer, 1956).

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, en ID., *Estudios lingüísticos vasco-románicos* (Madrid, Istmo, 1997), p. 95-108: «La lengua castellana en tiempo de Ignacio de Loyola».

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).

GARCÍA MATEO 1991a= ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J., *Los Ejercicios Espirituales como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano*: Letras de Deusto, n. 50 (mayo-agosto 1991) 91-110.

GARCÍA MATEO 1991b= ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J., *Los Ejercicios Espirituales, ¿una obra literaria? Revisión de la imagen de San Ignacio*: Razón y Fe, 224 (1991) 281-286.

GARCÍA-VILLOSLADA 1956= R. GARCÍA-VILLOSLADA, S.I., *Ignacio de Loyola, un español al servicio del Pontificado* (Zaragoza, Hechos y Dichos, 1956).

GARCÍA-VILLOSLADA 1986= R. GARCÍA-VILLOSLADA, S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*: col. BAC Maior, 28 (Madrid, Biblioteca de Autores Españoles 1986).

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.

LARRAÑAGA 1947= *Obras completas de San Ignacio, Tomo I* [único publicado]. *Autobiografía, Diario Espiritual*, introducciones y comentarios del R. P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S.I. : col. Biblioteca de Autores Cristianos, 24 (Madrid 1947).

LEGARDA 1956= ANSELMO DE LEGARDA [O.F.M.Cap.], *Expresión feliz de San Ignacio, mal interpretada*: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 12 (1956) 283-295.

LETURIA 1940= PEDRO DE LETURIA [S.J.], *La pedagogía humanista de San Ignacio y la España Imperial de su época*: Razón y Fe, 121 (1940), 329-340; 122 (1941) 55-70. Reproducido en ID., *Estudios ignacianos*, 2 vols.: col. Bibliotheca Instituti Historici S.I., 10-11 (Roma 1957); en I, p. 323-354.

LETURIA 1941= PEDRO DE LETURIA [S.J.], *El gentilhombre Íñigo López de Loyola*: col. Pro Ecclesia et Patria, 20 (Barcelona, Labor, 1941).

MOLLAT 1974= DONATIEN MOLLAT S.I., *Cuarto Evangelio y Ejercicios de San Ignacio*: Boletín de Espiritualidad (Buenos Aires), n. 36 (noviembre 1974), p. 25-41.

Mon. Ign., Epistolae, I= *Monumenta Ignatiana. Series Prima, Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones*, vol. I: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [22] (Matriti 1903).

NEBREDA 1952 y 1956= ALFONSO M.ª NEBREDA, *Los Ejercicios de San Ignacio de Loyola a la luz de la estética*: Humanidades, 4 (1953) 142-163. Reeditado en Perficit, n. 105 (marzo 1956), p. 1-8.

NEUMEISTER 1986= SEBASTIAN NEUMEISTER, *Der unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht*: Geist und Leben, 59 (1986) 275-293.

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.

PFANDL 1933= LUDWIG PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro* (Barcelona, Sucesores de Juan Gili, 1933).

POLANCO, *Chronicon*= JOANNES ALPHONSUS DE POLANCO, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, Tomus primus: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [1] (Matriti 1894).

POLANCO, *Sumario*= JUAN ALFONSO DE POLANCO, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, en *Fontes narr*., I, p. 146-156.

RAMBLA 1990= *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de* Loyola. Introducción, notas y comentarios por JOSEP M.ª RAMBLA BLANCH, S.I.: col. Manresa, 2 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 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).

RICARD 1957= ROBERT RICARD, *La place de Saint Ignace de Loyola dans la spiritualité espagnole*: Revue d'Ascétique et de Mystique, 33 (1957), p. 121-137; *Note annexe sur la langue et le syle de Saint Ignace*: ib., p. 138-140. El anexo va contra el del P. Sola del año anterior, cuyos razonamientos contrariaban sus tesis.

RICARD 1964= ROBERT RICARD, *Estudios de literatura religiosa española* (Madrid, Gredos, 1964). En p. 148-168: «Situación de San Ignacio dentro de la espiritualidad española»; p. 169-172: «Anexo sobre el lenguaje y el estilo de San Ignacio». Se trata de la traducción de los artículos de 1957.

RUIZ JURADO 2008= MANUEL RUIZ JURADO, *¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 77 (2008) 321-344.

SOLA 1956= SABINO SOLA, S.I., *En torno al castellano de San Ignacio*: Razón y Fe, 153 (1956) 243-274.

SPITZER 1974= LEO SPITZER, *Lingüística e historia literaria*, 2.ª ed., 2.ª reimpr. (Madrid, Gredos, 1974).

THIÓ 1990= *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, versión y comentarios de SANTIAGO THIÓ DE POL, S.J.: col. Manresa, 3 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1990).

(Más bibliografía sobre la lengua y el estilo de San Ignacio en LÁSZLO POLGÁR S.I., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. I, Toute la Compagnie*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1981, n. 2200-2216).

Archivo Teológico Granadino 73 (2010) 185-283

In Epistolam ad Romanos

Luis del Alcázar, S.J.

[f.126]

(Cuiusdam in Epistolam ad Romanos distributio)

c.1 et 2: videtur ad Poenitentiam invitare, porque donde mayores amenzas para temblar de los juicios de Dios si le ofendemos.

c.3: consuela a los pecadores para que no desesperen.

c.4: id ipsum exemplo confirmat.

c.5: id ipsum amplificatione illustrat.

c.6 et 7: induce a conservarnos en el servicio de Dios no pecando.

c.8: los privilegios rodados de hijosdalgo de los buenos cristianos.

c.9: pacificación entre los dos pueblos.

c.10 et 11: parénesis que sirvamos a Dios.

c.12: de infirmis, etc.

[f.127]

In Epistolam ad Romanos Prologus seu Praefatio

De meo instituto in huius Epistolae explicatione

1. Ab hac epistola videbatur nos deterrere illius difficultas, non solum ea quae communis est reliquis eiusdem auctoris (de qua 2Pt 3,16 et *postea*), sed etiam difficultas huius maxima prae caeteris, quam exagerat Origenis[1] praefatio, Hieronymus[2] in praefatione ad Galatas, Augustinus[3] in Retractationes c.25, et Erasmus[4] in argumento. Neque contra sentit

[1] Origenes, *In Epist ad Rom praefatio.* PG 14,833.

[2] Hieronymus, *Comment in 4ep ad Gal, prol.* PL 26,333.

[3] Augustinus, *Retractationes, l.1, c.24.* PL 32,623.

[4] Erasmus Roterodamus, *In ep ad Rom Argumentum.* Lugduni 1705, t.6, col. 551.

Chrysostomus[5] (dum ait ad populum *et vos si lectioni cum animi alacritate volueritis attendere, nullo alio proposito opus habebitis,* scilicet ad intelligendum). Sed est hoc hyperbolice a concionatore dictum conante homines allicere ad lectionem divi Pauli, et commendante vehementem in assidua lectione affectionem, cum sciret eum qui studiose legat, quamvis non intelligat difficillima quaeque et totius orationis nexus, carptim tamen posse multa colligere et delibare ad spiritus profectum et animae consolationem. (Difficultatem multis in locis agnoscit Chrysostomus[6], ut *praedestinatus est Filius Dei).* Interim quoque id nos admonere videtur Chrysostomus, in ipsis etiam difficultatibus saepe magis iuvare si attente auctorem *nocturna atque diurna manu versaveris* et intelligendi studio et humili desiderio, observando illius phrasim et loca locis conferendo praeter aliam vel industriam vel ingenii accimoniam. Praeter hanc ergo diligentiam quam (Deo favente) adhibere conabimur, id nos in hac difficultate consolatur quod utilitas sit multo maior (de quo primum contra Erasmum) et praeterea quod intelligamus non id nobis imponi ut divinemus vel confingamus ex nostro cerebro, sed nostro muneri satisfactum erit, (etiam ubi minus nobis satisfecerimus) si brevi et perspicue afferamus quod optimi quoque interpraetes sentiant. Et hoc a nobis ubique observandun est, quia in Sacra Scriptura id maxime commendatur si sanctorum vestigiis insistas, tum propter eorum solidam doctrinam, tum etiam propter familiaritatem cum Deo, nam cuiusvis stilum magis noverunt et intelligunt caeteris paribus qui eum diligunt, ex Chrysostomo[7] in Praefatione. Praeterquam quod etiam ubi discedendum est ab aliquorum Patrum sententia saltem aequum est ut eos audiamus, ad ipsam etiam plenam loci intelligentiam ne quis forte nobis vitio vertat quod tan simus in citandis auctoribus solliciti.

2. Afferemus autem non solum commentariorum explicationes, sed eas etiam diligenter quae per alios professorum libros sparsae sunt, quoniam illa quae non continuandi necessitate sed confirmandi voluntate declarantur, etsi non semper sunt adeo elaborata semper tamen videntur magis ex animo dici, neque enim cogebaris id adducere cuius tibi fortasse minus arrideret explicatio.

3. Inter has duas regulas vellem semper procedere, ut nihil omitterem quod ad Pauli sensum pertineat, et nihil prorsus adderem quod ad eam intentionem non conducat. Scio quibusdam gratius esse in singulis dictionibus observari eius varios usus in Sacra Scriptura, notatis locis et pulchre

[5] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,391.
[6] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,397.
[7] J. CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom argum.* PG 60,391.

explicatis ad varietatem et elegantiam et ut multa simul intelligantur. Sed nota multo difficilius esse et utilius contextum et connexionem totius orationis compraehendere quam singulas phrases vel loca seorsum accepta. Sicut in loco quodam difficili multo maioris momenti est illius constructio et sensus quam singularum dictionum significatio, nam locus ad librum eodem modo se habet quo dictio ad locum; impedit autem varietas ne ad connexionem et totius orationis vim applicetur studium et attentio, non solum in iis quae aliunde dissoluta adducuntur sed etiam in iis quae prae manibus habebas, et eripit tempus ut tribuat rei multo faciliori et minus utili. Quia ex unius epistolae quasi filo deducto et tota serie compraehensa plura et potiora colliguntur ad alia intelligenda. Nostra ergo intentio est huic filo deducendo serio incumbere et ea solum aliunde adducere quae faciunt ad nostri auctoris intelligentiam vel quae inde facile declarantur; et haec non erunt pauca nam maxime in Sacra Scriptura verum est illud *locus locum aperit*.

4. In singulis difficultatibus, more scholastico qui maxime metodicus est, variis propositis sententiis diiudicabimus quaestionem de sensu Pauli. Et in singulis capitibus brevem paraphrasim subiiciemus.

[f.127v]

An sequar vulgatam vel graecam lectionem et quid cuique tribuam

5. Vulgatae tantum tribuam quantum et Concilii decretum et nostrae Societatis observatio peculiariter tribuit, neque video quorsum spectet eius auctoritatem vel minima ex parte elevare cum numquam ab originali discrepet; sed valde imprudentis esset velle propterea linguarum cognitioni et originalium auctoritati derogare. Dico ergo ubi textum graecum compertum sit non esse corruptum (ut vel ex ipsa vulgata semper constat, maxime in Novo Testamento) maioris esse prorsus auctoritatis, ut per se patet. Quare si ibi patiatur aliquem sensum latina lectio quem non patitur graeca, ille omnino est praeter intentionem Pauli, quamvis esset alioqui accommodatior phrasi latinae. Et ut Jansenius saepe ait, praestat verba minus proprie accipere quam sensum improprium habere. Vide postea Augustinum verbo *segregatus in Evangelium Dei.* Praetera si graeca alium permittat sensum, non est reiiciendus, quamvis magis certus sit ille qui et graecae et latinae respondet. Praeterea allusiones graecae et quidquid in graeco peculiare est omnino magis animadvertenda sunt quam ea quae fuerint propria in latino. Fateor tamen alicubi non constare de legitima lectione graeca sicut etiam habemus annotationes multas in varias lectiones Vulgatae a qua tamen non licet discedere ubi exploratum est quae lectio sit habenda pro Vulgata.

De interpraetibus quos consulo

6. Ex graecis vidi Chrysostomum, Theophylactum, Theodoretum et Oecumenii scolia vel catenam (Como el Exameron de S. Ambrosio). Quae dicuntur Origenis nescio an potius deberent Hieronymi appellari, nam magna Origenis volumina in hanc epistolam cum admiraretur Hieronymus ob doctrinae et stili perfectionem, sed partim longissima iudicaret partim multa deesse animadverteret, noluit transferre; sed integris voluminibus quae (deerant) de suo addit et multis ex Origene circumscriptis opus integrum duplo brevius edidit latino sermone. Vide ipsum Hieronymum in principio et fine operis. Crediderim tamen non solum ob Origenis honorem opus Origeni inscripsisse qui iecerat fundamentum, sed quia quae ex Origene desumebat fortasse non omnia probaret atque adeo nollet sibi tribui. Sed Hieronymi auctoritas postulat ut quoniam ipse opus laudavit, disposuit, digessit, tractavit atque perfecit, neque scimus quid addiderit, quid sumpserit ex Origene, non ita facile reiiciamus nec erroris arguamus (ut faciunt nonnulli minus considerate), maxime cum fortasse propterea nihil aliud Hieronymus in hanc epistolam scripserit: nam quae inter opera Hieronymi habentur non solum aliena sunt sed etiam pelagianis erroribus aspersa, ut notat censura Marii, Sixti[8] etc. unde neque Primasii (discipuli Augustini) sunt cui tribuit Martinez, sed alicuius fortasse qui ex Primasio desumebat iisdem verbis fere omnia, et multa adiiciebat, erroribus interim maculando.

(Vidi praeterea Theodolum, Caelosyriae presbiterum. Collectanea ex Graecis Patribus in Bibliotheca Sanctorum tomo 6; Pseudohierunymum).

7. Augustinum non habemus nisi super salutationem in Inchoata, et postea carptim in quasdam propositiones[9]; et quidem dolendum est quia Paulum prae caeteris legit Augustinus et Paulum familiarissimum habuit (ut ipse ait,) (vide indicem). Sed huic dolori pollicetur Beda[10] remedium nam in fine Historiae anglorum ait ipse: *in Apostolum quaecunque in operibus Augustini exposita inveni cuncta per ordinem in unum colligens transcribere curavi* atque ita quamvis continuatam texat expositionem omnia sunt verba Augustini, quod mirabile est.

Vidi praeterea Ambrosiaster, Ambrosium, Anselmum, Thomam, Brunonem, Haymonem, Magistrum, Glossam cum suis apendicibus. Et juniores

[8] SIXTUS SENENSIS, *Bibliotheca Sancta, annot.CCXXX*. Venetiis 1566, p.830.

[9] AUGUSTINUS, *Expositio quarundam propositionum ex ep. ad Ro.* PL 35,2063.

[10] VENERABILIS BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, l.5, c.24.* PL 95, 289.

Grandem, Caterinum, Cajetanum, Adam, Claudium, Ganeii, Naclantum[11], Zegerum, Erasmum, Contarenum, Vatablum, Sotum, Titelmanum, Clarium, Vallam, etc.

De auctore huius epistolae et eius nomine

8. ***De auctore constat.*** Sed significat Erasmus[12] per modum dubitationis Paulum forte non dictasse singula verba tertio excipienti, sed solum praecipua capita praecepisse, et scribae tribuendum esse quod non alibi servetur ordo confusior, nusquam oratio hyperbatis magis hiulca, neque crebrius in absoluta. Verum incredibilius est audatiae id velle suspicari factum ab Apostolo in epistola omnium quae unquam scripta sunt gravissima et quam ardentisimo amore scribebat quod tu non faceres in re alicius momenti, scilicet alieno hominis imperito stilo rem totam committere. Sed de stilo postea, nunc de Pauli nomine.

[f.128]

9 ***Dubitatur 1º an sit nomen latinum.*** Et non videtur, —1º, quia Hieronymus semper hebraice interpraetatur, quem sequitur Anselmus et alii. —2º, quia Ambrosius interpraetatur graece. —3º, cur enim homo natione hebraeus et in Graecia ortus vel educatus appellaretur nisi graeco vel hebraeo nomine?

Respondeo: tamen esse nomen latinum. Sic ubique Augustinus[13], 8 Conf., c.4, De spiritu et litera, et Ps 72, quem sequitur Primasius[14], Beda, D. Thomas[15], Sotus, Erasmus[16], Naclantus, Cajetanus[17], etc.

Probatur —1º quia constat hoc nomen apud latinos esse in usu et gentilitium, cum nullus alius vel graecus vel hebraeus possit adduci cui Paulus nomen fuerit. (En latín hay *paulus, a, um*). —2º, quia si alicuius rei significandae gratia dictus est Paulus, oportebat id nomen plane et simpliciter aliquid significare, ut videmus in omnibus nominibus hebraeis; sed neque graece nec hebraice aliquid significat ex plano usu sed nescio qua etimologia excogitata et longe petita et variatis litteris, (ut notat D. Thomas) ut a verbo πάυομαι παυλος, id est quietus, eo quod παυλις sit quies et hoc a verbo Phele mirabilis, vel nescio unde

---

[11] Naclantus (Giacomo Nacchianti) O.P. m.1569. *Enarrationes ad ep. ad Rom*.

[12] Erasmus Roterdamus, *In Ep ad Rom Argumentum.* Lugduni 1706, t.7, col.777.

[13] Augustinus, *Confessionum, l.8, c.4.* PL 32,753. *De spiritu et littera, c.VII.* PL 44,207. *Enarratio in Ps 72.* PL 36,916.

[14] Primasius, *In Ep ad Rom comment.* PL 68,415.

[15] Thomas Aq., *In Ep ad Rom 1.* Ed. Vivès, t.20, p.381.

[16] Erasmus Roterodamus, *In Ep ad Rom Argumentum.* Lugduni 1706, t.7, col.773

[17] Thomas de Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,1.* Opera t.5,Lugduni 1639, p.1.

(ut alii variant) os tubae vel operator. —3º, ex Augustino, quia ipse Paulus videtur saepe alludere ad latinam sui nominis etimologiam; ut *ego sum minimus Apostolorum* 1Cor 15 et *mihi omnium sanctorum minimus* ad Eph 3, ubi certe si latine scripsisset, apte diceret ego vere sum Paulus inter Apostolos etc. Nosti quomodo in eius conversione cum eadem allusione diceretur *nisi efficiamini ut parvulus iste,* id est paulus iste, ex illo Mt 18 et super quem requiescet Spiritus meus nisi super humilem, Beda ex Augustino.

Ad 1um respondeo eosdem ibidem non loqui consequenter, quia simul dicunt accepisse nomen a Proconsule qui non appellabatur nisi latino nomine. —Ad 2um, ibidem Ambrosius[18] 2º loco nostram subdit explicationem atque adeo videtur se corrigere. —Ad 3um, valde consonat ut qui romano iure gloriabatur romanum etiam haberet nomen et ut Apostolus gentium etc como los moriscos Hamete en casa y Juanillo fuera. Sic los indios un nombre español y otro indio, los italianos aficionados a España se llaman don Pedro etc.

10. ***Dubitatur 2º quis auctor illi fuerit huius nominis.*** Chrysostomus[19] et Theodoretus[20] id tribuunt divino oraculo, et significant Primasius, Oecumanius et Theophylactus[21] et quidem reddunt plausibilem convenientiam; sed destruitur ex supra dicta etimologia, nam quibus Deus mutavit nomen, maiestatis et auctoritatis nomina tribuit, non humilitatis; adde quod non id taceret D. Lucas. Ipse ergo sibi nomen elegit, ut aiunt Ambrosius et Augustinus, nisi forte fuit a puero binomius vel ab ipsis latinis coepit ea mutatio.

11. ***Dubitatur 3º quando fuit illi nomen impositum et qua ratione.*** (Constat enim a puero dictum Saul, quod latine et graece declinamus Saulus).

—1ª sententia sumit rationem ex Sergii conversione. Sic Hieronymus in Catalogo, et ad Philemonem[22]. Augustinus[23], 8 Confessionum c.4, et referunt Beda, Anselmus, D. Thomas[24], etc, apud quos invenies coniecturas et confirmationes. Sed hanc sententiam valde elevat quod Hieronymus et Augustinus non sibi constent, ut patet antea, et quod rem insolitam inducat, et minus gravem, et indignam tanto Apostolo. Praeterea refelli videtur Act 13 non quod ante conversionem Sergii dicatur Paulus (quod potuit per anticipationem dici) sed quod alia reddatur ratio, de qua postea.

---

[18] AMBROSIUS, *Comment in epist ad Rom 1.* PL17,49.
[19] J. CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Ro homil 1.* PG 60,395.
[20] THEODORETUS, *Interpr Ep ad Rom 1,1.* PG 82,47.
[21] THEOPHYLACTUS, *Expos in Ep ad Rom,1.* PG 124,338.
[22] HIERONYMUS, *Comment I ep ad Phil, 1.* PL 26,639s.
[23] AUGUSTINUS, *Confessionum, l.8, c.4.* PL 32,753.
[24] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom 1.* Ed Vivès 20,p. 381.

—2ª sententia nominis mutationem tribuit conversioni vel baptismati (quae fuit ad apostolatum prima vocatio). In hac videtur esse Ambrosius[25], Primasius, et Theodoretus[26]. Et Caterinus tribuit Damaso. Sed plane videtur etiam refelli a D. Luca quia saepe Saulum nominat iam Christum Evangelium praedicantem. (Grandis hanc tribuit Chrysostomo et Augustino, sed falso).

—3ª, neque Sergii conversionem expectat neque ab Apostoli conversione auspicatur, sed mutatum credit nomen progressu temporis cum in virtute magnos progressus faceret. D. Thomas[27] tribuit Chrysostomo, et videtur Augustini, De Spiritu[28], c.7, dum ait non ob aliud mutasse nomen nisi ut se parvum ostenderet. Si non ob aliud, ergo non ob Servii conversionem sed antea, ut videtur dici Act 13[9].

—4ª idem fere sequitur sed designat certum tempus quando in facie Ecclesiae sollemniter assumptus est in Apostolum per illa verba Act 13[2] *segregate mihi* etc, post quae semper vocatur Paulus. Hanc Magister tribuit Augustino et Bedae, Naclantus Chrysostomo et satis probabiliter tenet Catarinus.

—5ª, Apostolum binominem facit pro consuetudine illius temporis et pro ipsius conditione qui et cum hebraeis et cum latinis agebat. Sive a puero dictus sit Paulus propter civilizationem romanam, sive paulatim ex Saul, apud graecos Σαυλος et apud latinos Paulus unius litterae mutatione dictus sit, ut bene explicat Erasmus[29] in notationibus, et quotidie contingunt apud nos similia (un extranjero toma el nombre más vecino al suyo). Hanc sententiam Erasmus, Adam, Sotus et omnes tribuunt Origeni, non attendentes quod statim subdit Hieronymus qui interpraes eius libri appellatur, scilicet, se id addere de suo, eo quod Origenes non scripserit. Est ergo sententia Hieronymi (et probat ibi bene). Eandem etiam magis sequuntur Anselmus, D. Thomas[30], Erasmus et Soto. Sed obiicies non vacare misterio quod usque ad illa verba Act 13 *Saulus qui et Paulus,* semper appelletur Saulus et deinceps semper Paulus. Respondeo eo fortassis tempore cum iam inciperet agere cum latinis (utpote gentium Apostolus designatus) facta est illa mutatio, vel significat quod qui binomius erat eo usque apud hebraeos hebraeo nomine utebatur, et apud graecos eodem declinato more graecorum, iam tamen maluit Paulus appellari acturus cum omnibus gentibus quorum auribus erat nomen familiarius, maxime cum ad eam dignitatem evecto

[25] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1.* PL17,49.
[26] Theodoretus, *Interpr Ep ad Rom 1,1.* PG 82,47.
[27] Thomas Aq., *In ep. Ad Rom 1.* Ed Vivès t.20, p.381.
[28] Augustinus, *De spiritu et littera, c.7.* PL 44,207.
[29] Erasmus Roterdamus, *ad Rom 1,1.* Lugduni, opera omnia, t,6, col.553.
[30] Thomas Aq., *In Ep ad Rom 1.* Ed Vivès 20, p.381

placeret significatio. Et nota quod ille ipse loquendi modus *Saulus qui et Paulus* notante Hieronymo in Origene[31], et postea multis, non tan continet mutationem nominis quam rationem cur potuerit Paulus deinceps nominari absque mutatione et absque periculo deceptionis.

De Pauli intentione seu Epistolae argumento

12. Nota primo hanc epitolam scribi ad omnes christianos qui Romae erant, quorum multi erant iudaei. Deinde per eorum praedicationem multi etiam ex gentibus, ut hic tradunt fere omnes et contextus videtur exigere. Hoc supposito:

Dubitatur 1º an aliqua occasione ad Romanos scripserit Apostolus. Nam videtur negare Chrysostomus[32] ut commendet Pauli caritatem. Multi tamen eam fuisse tradunt occasionem quod christiani iudaei aegre ferrent gentium vocationem, et saltem Legem cum Evangelio iudicarent necessario coniungenda, et in eam inducerent eos qui ex gentibus convertebantur. Ita Anselmus et Ambrosii[33] prologus, Adam, et argumentum quod in Bibliis praeponi solet sub nomine Hieronymi, quod exponunt et sequuntur Glossa, Cyranus, etc. Item Augustinus in Inchoata[34]. Vide postea. Cum hac occasione alii coniungunt aliam, scilicet mutuam iudaeorum et gentium contentionem singulis seipsos praeferentibus et alios despicientibus quod describit Primasii Prologus[35], qui sub nomine Hieronymi habetur etiam in multis Bibliis; idem late Bruno, Magister, Caterinus, Erasmus[36], Sotus et breviter Tostatus in prologo Mathaei q.18.

[f.128v]

13. Dubitatur 2º, quid praecipue intendat Apostolus, quae sit huius epistolae thesis. (Huius dubii solutio pendet ex totius epistolae nexu, sed ad eam attentionem proderit horum auctorum placita vidisse). Respondeo: quidam non videntur velle unam thesim eligere ad quam caetera revocent, unde Origenes[37], cum multa accumulet, ait in his haberi continentiam Epistolae, et alii non praemittunt prologum, ut D. Thomas, Cajetanus, Dionysius. Theophylactus[38] etiam solum ait copiossius disseri de gentium vocatione. Alii contendunt potissimum agi de cessatione legis, ita Hieronymus in prae-

[31] ORIGENES, *Commetariorum in Ep ad Ro Praefatio.* PG 14,836.
[32] J. CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom argum.* PG 60,392.
[33] AMBROSIUS, *In Ep ad Rom Prologus.* PL 17,47.
[34] AUGUSTINUS, *Epist ad Rom inchoata expos.* PL35,2090.
[35] PRIMASIUS, *In Ep Pauli Prefatio.* PL 68,414s.
[36] ERASMUS ROTERDAMUS, *In Ep ad Rom Argumentum.* Lugduni 1706, t.7, col773.
[37] ORIGENES, *ad Rom Praefatio,* PG 14,833.
[38] THEOPHYLACTUS, *Argumentum Epist ad Rom.* PG 124,335.

fatione ad Galatas[39], Athanasius[40] in Synopsi, Ambrosii[41] prologus, et Lyra hic. Sed Augustinus ubi supra, et q.2 ad Simplicium hanc thesim proponit de subiiciendis hominibus gratiae Dei, id est, salutem, electionem, redemptionem, etc, non solum absque meritis sed post maxima demerita omnibus per Christum offerri per illius fidem. Sic etiam Prologus Primasii supradictus et prefacio communis ad omnes epistolas sub nomine Hieronymi, Beda, Anselmus, Theodoretus[42], Magister[43], Bruno[44], Catarinus, Adamus, Soto, et videtur Chrysostomi[45] qui ait per omnia inculcat divinam electionem. Unde argumentum totius Epistolae ait Catarinus esse de statu naturae, legis et Gratiae, nam undecim capitibus explicatur miseria naturae lapsae, quantum sapientia et legibus fulciatur et gratuita nostrae salutis et iustificationis operatio per Christum. Deinde a capite 12 vitae sanctitas a iustificatis exigitur. (Alii contra idololatriam ut Haymo nisi fallor).

De utilitate huius epistolae et eius dignitate

14. Vix est in Sacra Scriptura aliquid aeque utile si bene intelligatur. Nam quanto ad theologiam hinc maxime pendent omnes controversiae de peccatis, gratia, praedestinatione, poenitentia, fide et operibus. Quanto ad Sacram Scripturam certe videtur Spiritus Sanctus ad suas pandectas intelligendas hanc institutam veluti earum clavem nobis dedisse ad earum scopum et intimam seriem percipiendam. Ad contiones et ad animi profectum in spiritu. Praeterea hic reprimitur radicitus superbia, spes in Christum erigitur, et ad christianam pacem exhortamur. Hinc constat quanta sit huius epistolae dignitas, et constabit magis postea. Sed vide Origenem in *Prologo*[46], ubi late probat perfectissimo spiritu fuisse ab Apostolo scriptam hanc epistolam supra caeteras omnes.

De ordine huius epistolae inter caeteras

15. Dico 1º, hanc epistolam ordine temporis scriptam esse post alias multas, ut late probat ex Sacra Scriptura Chrysostomus[47], Theodoretus[48], Sotus et alii.

---

[39] Hieronymus, *In Ep ad Gal.* PL 30,842.
[40] Athanasius, *Synopsis Scripturae Sacrae, liber VII.* PG 28,414.
[41] Ambrosius, *In Ep ad Rom Prologus.* PL 17,50.
[42] Theodoretus, *Interpr Ep ad Rom, Argumentum.* PG 82,46.
[43] Petrus Lombardus, *In Pauli ep prologus.* PL 191,1301s.
[44] Bruno Carthus., *Prolog in ep ad Rom.* PL153,14.
[45] J. Chrymus, *In Ep ad Rom homil 1.* PG 60,399.
[46] Origenes, *In Ep ad Rom. Praefatio.* PG 14,834.
[47] J. Chrysostomus, *Argumentum Ep ad Ro.* PG 60,392.
[48] Theodoretus, *Interpr in Ep Pauli Praefatio.* PG 82,38.

Dico 2º, valde rationabiliter praepositam fuisse caeteris omnibus, tum quod sit praecipua inter eas, tum propter alia quae adducit optime Caterinus; nam quae alii afferunt sunt minus apta, ut illud propterea praeponi quia superbiam reprimat caput omnium peccatorum, sed non est id huius Epistolae caput. Item illud quod Theodoretus[49] impugnat, etiam si adducat Sotus ex Hieronymo, deceptus titulo eius prologi qui habetur in multis Bibliis pro epistolis Divi Pauli; cui etiam rationi videtur contradicere Hieronymus[50] in Origene ubi de perfectione huius epistolae. Ratio Divi Thomae[51] (scilicet ordine naturae priorem esse considerationem Gratiae in se de qua hic, ut deinde in reliquis agatur de eadem gratia per varios respectus ad Sacramenta, ad effectus, et ad Christum) certe subtilis est, nescio an adeo solida.

De modo procedendi sive de stilo huius Epistolae

16. Ad delectandum addit Hieronymus[52] quod habuit interpraetem Titum (Hedibiam q.11, t.3).

Dico 1º. In Epistola hac, sicut in reliquis quae graece scripta sunt, desiderari graeci sermonis candorem et elegantiam. Probatur quia ipse Paulus saepe fatetur se imperitum esse sermone. Et id notant interpraetes. Chrysostomus[53] in Prologo ait *Nihil Paulo rudius.* Hieronymus saepe loqui ut cilices, in grammaticae vitia incurrere et solecismis peccare. Sic etiam Augustinus et omnes. Quod si roges unde haec ruditas in homine qui donum linguarum acceperat. Respondeo hoc donum fuisse Apostolis datum ad aedificationem, non ad splendorem, de quo Sotus. Vel fortasse dissimulavit Paulus eloquentiam, de quo Hieronymus[54], Apologia contra Rufinum c.4, et Erasmus[55]. Atque ita multis in locis etiam quoad vocis energiam significantissime loquitur, quamvis hoc non sit mirum in eo qui praestat intelligendi capacitate quamvis sit rudis eloquio, et utcumque sit non oportuit Apostolum de hac curare eloquentia cuius vis ad summum est aures demulcere et affectatam potius enervat orationem.

17. Dico 2º, in ea ruditate maximam esse bene dicendi vim, si id spectes quod non hominum impositione et usu commendetur in sermone sed ad movendum, ad persuadendum ex rationis praescripto praecipiunt oratores, adeo

[49] THEODORETUS, *Intepr Ep ad Rom argumentum.* PG 82,46.
[50] ORIGENES, *In Ep ad Rom Praefatio.* PG 14,833.
[51] THOMAS AQ., *In p ad Rom 1. Ed Vivès t.20, p.385.*
[52] HIERONYMUS, *Ad Hedibiam*. PL 22,1002.
[53] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom homil 1.* PG 60,394.
[54] HIERONYMUS, *Contra Rufinum, l,1.* PL 23,429.
[55] ERASMUS ROTERODAMUS, *In Ep ad Rom Argumentum.* Lugduni 1706, t.7, col. 777.

ut videatur multis Periclem superare. (Facit quod creditus est Mercurius Act 14,11). Vide 2Cor 10,10, et Matamoros, 2 De metodo concionandi c. 18; Chrysostomum[56] t.5, l.4 De sacerdotio, ad finem; Augustinus[57] 4 De doctrina, c.6 et 7. Nec debuit haec eloquentia Paulo deesse, quia sequitur magnitudinem affectus, et maxime valet ad movendum. Perpende quid optandum sit in concionatore ad docendum.

18. Dico 3º: ad rerum difficultatem (quae ipsarum sublimitati coniuncta est) et ad eam quae ex hebraismis, translationem et illius temporis frasibus oritur, voluit Deus ut in Paulo et in aliis Scripturae libris accederet alia difficultas stili et obscuritas orationis nam proculdubio idem argumentum, eaedem rationes et sententiae poterant multo clarius disponi, sed id providit Deus in maius Ecclesiae bonum:

—1º ad Sacrae Scripturae maiestatem, ne vilesceret et sanctum canibus daretur facile, ex Hieronymo et Augustino. De quo argumento Ledesma *De non vulgandis sacris*.

—2º, ut nos honestissimo labore exerceret et intellectum a fastidio removeret.

—3º, ad edomandam labore superbiam, etc.

—4º, ut maiori cum voluptate divina doctrina fruamur, quia valde placent quae multo sudore paravimus.

—5º, ut nostram probaret humilitatem in subiiciendo intellectu Ecclesiae explicationi dum occurrunt etiam difficultates.

—6º, ea ratione permisit varios haereticorum errores ad maius bonum Ecclesiae.

—7º, ut Sacra Scriptura esset foecundior sensibus, et in eodem etiam sensu plura possent in dies notari, ita ut nullus locus videatur posse exhauriri. Vide Augustinum[58], 11 De Civitate c.19.

19. ***In titulo Epistolae*** non est quod philosophemur, maxime cum titulus quem ipse Apostolus praemisit videatur esse ipsa salutatio de qua postea. Sed in nomine etiam Epistolae philosophantur Glossa et Anselmus. Vide si voles.

20. ***Unde etiam sit haec epistola scripta*** non est adeo curandum. Satis

[56] Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio, l.4.* PG 48,669s.
[57] Augustinus, *De doctrina Christiana, l.4, c.6s.* PL 34,93s.
[58] Augustinus, *De civitate Dei, l.11, c.19.* PL 41,332.

est multos late probare scriptam esse Corintho. Et Haymonem: qui id negare videntur vel respuunt vel conciliant.

[f.129]

Ad Romanos caput 1um, Salutationes.

Lectio 1ª

1. Circa salutationem quam praemisit Apostolus usque ad illa verba (*Primum quidem*), **dubitatur** cur adeo sit longa, neque enim plus apponi solet quam *Cicero Lentulo s.* Sic etiam videbatur satis esse "Paulus christianis qui Romae sunt gratiam et pacem" (ut fere fecit in reliquis epistolis). (Nota articulum in eo quod videbatur vitium). Respondeo: hoc indicat maiore affectu Apostolum scripsisse romanae ecclesiae ut supra ex Hieronymo in Origene[59]. Nam eundem sensum si affectuosius dicas, saepe pluribus voles explicare. Respondeo 2º: hyperbaton in principio de summa Evangelii interpositum ostendit ferventis spiritus abundantiam omnia simul volenti explicare. 3º, voluit fortasse maiestatem orationi adhibere, quam legens admirabere; id autem opus erat agenti cum romanis. Vide Clarium hic. Et postea verbo *servus, Apostolus*, etc.

2. Dubitatur 2º quorsum tot epiteta ***servus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus,*** *etc.* Videtur enim minus modestum. Respondeo

—1º, imo adiungit ea modestiae causa, nam possunt ad humilitatem pertinere, ut patet in explicatione.

—2º, dico pleraque pertinere ad Evangelii auctoritatem quandoquidem ministrum illius oportuit vocari et segregari a Deo. Vide Solis, l.1, c.35.

—3º, fateor adiecta a Paulo ad suae dignitatis auctoritatem, sed id non est immodestum, ut episcopi exhordiuntur suas constitutiones praemissis suis titulis honorificis.

—4º, forsam illa efficiunt ne nomen Pauli esset ambiguum, id est ut intelligerent quis Paulus ad eos scriberet, id est ille quem audierant totum iam esse Christi, vocatum ad apostolatum, etc. (Nam scribit ad eos qui eum non viderant).

—5º, forsam contendit Apostolus ut si qui illum minus noverant saltem nossent qua ratione et qua auctoritate ad eos scriberet, imo potius sibi ex officio incumbere. Simul etiam significat quibus de rebus scribat, scilicet de

[59] ORIGENES, *Comm ad Ro 1.* PG 14,835.

iis quae propria sunt eius personae quam sustinebat.

3. ***Servus.*** Notat Origenes[60] *servi* nomen accipi pro coniugato, 1Cor 7. Unde si Paulus fuit coniugatus explicat *servus Iesu Christi,* id est aunque casado, nihilominus totus Iesu Christi et ab eo vocatus, etc. Sed de huius rei impugnatione et fundamentis, vide Martinez[61] l.8, c.1, fine. Praeterea servi nomen non sonat hic servilem timorem et abiectam sortem apud Dominum, ut Jn 15,15 *iam non dicam vos servos.*

Sed est —1º, modestiae eius qui in apostolatus apice de se humiliter sentit et ministrare vult potius quam ministrari, ex Origene[62]. (Toma en la casa de Dios el más bajo lugar, y el esclavo de Pedro ha de servir a todos los de casa, a los hijos, etc).

—2º est agnoscentis Christi dominium, cuius sumus natura servi et redemptione servi, quia servus est cui vita servata est, et captus venit in ius victoris, et videtur recreari cum ait *servus Iesu Cristi,* esclavo, pero de Jesús que es mi Salvador, y de Cristo, id est ungido, de un blandísimo y amorosísimo Señor.

—3º est devotionis, amoris et diligentiae si devotionem serviendi significet quasi diceret se totum Christo consecratum, como quien está herrado de pies a cabeza, qui stigmata portat in corpore. De hac servitute Cajetanus[63] hic, et Avila in *Audi filia,* et Naclantus. Et haec servitus est libertas a peccatis, ut Chrysostomus ait ad Philipenses 1, quia alioqui non esset germanus servus sed dimidiatus. Huc spectat illud: servus est animata supellex; quidquid est Domini est, etc.

4. —4º, potest servi nomen ese magnae auctoritatis, ut Naclantus hic et Chrysostomus ad Ephesios 4, sermone 9, in exhortatione et ad Philip 1[64], que decir servus Iesu Christi es más que decir consul, imperator, etc. Nosti quid sonet criado del Rey, quid ergo erit criado del gran Dios. Nosti illud Eliae *si homo Dei sum descendat ignis,* etc. quia esse servum Dei est esse dominum reliquorum omnium, *servire Deo regnare est,* porque habla y manda como instrumento de Dios, *servus est organum domini* Aristoteles 1 Polit., y más que servus Dei es como mayordomo en su casa. Num 2 *servus meus Moses qui in omni domo mea fidelissimus est. Hic iam quaeritur inter dispensatores*

[60] Origenes, *Comment innEpist ad Rom,* PG 14,830.

[61] Martinus Martini Cantapetrensis, *Hypotyposeon,* l.8, c.1. Matriti 1771, p.236.

[62] Origenes, *Comment in Ep. Ad Rom,* PG 14,829.

[63] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,1.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.1.

[64] Joannes Chrysostomus, *I ep ad phil c.1, homil 1.* PG 62,181.

ut fidelis quis inveniatur [1Cor 4,2]. Y así criado del rey es más que ministro et ita significamus in eo etiam sensu sine aliorum praeiudicio translatum est servus quam minister, contra Calvinum. Vide Caterinum. Quamvis saepe etiam se ministrum appellet, ut 1Cor 4.

5. ***Servus Iesu Christi.*** Ad Titum 1 *Servus Dei,* ergo Christus est Deus. Chrysostomus[65] ibi.

[f.129v]

6. ***Vocatus Apostolus.*** Syriaca legit *servus vocatus, et Apostolus segregatus,* sed omnino melius habet nostra lectio cui semper standum est. Praeterea *vocatus,* grece κλητὸς, ex quo Augustinus meditatur allusionem ad Ecclesiam in cuius nomine vocationis gratia continetur, sed non sunt dissolvendae istae voces *vocatus, Apostolus* (ut novare voluit Valla, ea forsam ratione, quia vocatus non potest esse hic idem quod appellatus) ut constat ex graeco. (Hinc Bernardus, vocatus Abbas etc). Atque ita illae explicationes quas refert D. Thomas[66] (scilicet ut modestiae causa dicat quem vocant Apostolum vel qui anthonomastice Apostolus dicor) non sunt aptae; neque ea quae confugit ad eam phrasim in qua vocari est esse, nam κλητὸς non est participium sed nomen, quod si alteri adiungatur efficiunt hunc sensum *vocatus Apostolus,* id est *vocatus in Apotolum,* vel *vocatione Apostolus*, ut omnes fere explicant; et hic sensus videbatur coactus in phrasi latina.

Respondeo non hic de sermonis elegantia disseri, et omnino illum esse sensum patet ex multis similibus locis in Sacra Scriptura et in hoc eodem capite. Praeterquam quod sicut dicitur testis ad praemissa vocatus atque rogatus, id est vocatus ut esset testis, sic etiam dici potuit vocatus Apostolus Dei vocationem intelligendo, ut hic fere intelligunt interpraetes et Gaudentius[67], tract.2 De lege Evangelii.

7. Caeterum haec divinae vocationis recordatio, —1^{um} continet humilitatem eius qui non gloriatur quasi non gratis acceperit, et eius fortasse qui se nomine Apostoli indignum iudicat (ut ipse alibi ait) nam minus est vocatus in Apostolum quam Apostolus, sicut minus est electus episcopum quam episcopus, et quasi Paulus esset voce coelesti confirmatus; potest tamen Apostoli nomen non solum supraemam illam potestatem indicare cum qua legati sunt Apostoli a Christo (qui supraemus est Apostolus, ad Hbr 3) *sicut misit Me Pater et Ego mitto vos* (quam auctoritatem ubique tuetur Paulus). Quod Apostoli nomen sit dignitatis probat hic optime Adam. Zegerus notat quod erat nomen principatus

[65] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Titum, c.1, homil 1.* PG 62664.
[66] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom, 1.* Ed Vivès t.20, p.382.
[67] GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *De Evangelii lectione 2.* PL 20,906.

apud athenienses cuius officium erat ordine instruere classem. Sed potest etiam debitam pro tanto munere administrationem includere, quam Paulus non vult sibi tribuere, quia muneri satisfaciens, sibi non satisfaciebat (y así no dice Apóstol sino llamado para Apóstol quasi diceret no sé si hincho el nombre.

8. —2º. Haec coelestis vocationis inculcatio videtur continere grati animi memoriam eius qui recreatur in allusione ad illam Christi vocem *Saule, Saule,* etc. (Nosti cur non declinetur hic in graeco, sed Saul, Saul τί Με διώκεις.

—3º continet auctoritatem, cum sit Apostolus, non quod se insinuaverit, neque ab hominibus, neque per hominem, ad Gal 1, *sed vocatus a Deo tanquam Aaron*.

Lectio 2ª

1. ***Segregatus***. Graece ἀφωρισμένος. Unde constat non habere locum illam Augustini meditationem qua synagoga innuitur fuisse grex et Ecclesia appelletur convocatio, nam et ipse subdit hoc esse examinandum ex graeco. Sollidior est allusio ad pharisaei nomen (conspirante graeca voce cum hebraea) quasi diceret adhuc sum pharisaeus, non iam legis sed Evangelii. Vide Sotum qui ait pharisaeos fuisse legis interpretes, eran como frailes predicadores.

2. ***Segregatus***. Nosti quomodo possent explicare qui Paulum fingebant fuisse coniugatum. Sed amplius quid sonat ἀφωρισμένος, id est secretum atque selectum. Quod vel ad humilitatem vel ad auctoritatem referri potest, ut supra, vel etiam ad obligationem praedicandi et commonendi.

Explicatur autem tripliciter: —1º, ut segregatio sit illa inter discipulos selectio et in apostolum consecratio, de qua Act 13 [2], sive haec sit repetitio sive maior explicatio suae vocationis.

—2º, ut sit separatio a Synagoga et mirabilis illa ad Christum conversio, quo modo D.Thomas[68] accipit illud *qui me segregavit ex utero matris meae,* id est Synagogae, ad Gal 1.

—3º, ut sit aeterna Dei electio qua decrevit Paulum in tam sublimi collocari loco quomodo magis accipiendum videtur illud *ex utero matris meae*. (ἀφορισμένος incluye ὡρισμένος, de quo infra y así parece que leyó S. Ireneo[69] qui legit *praedestinatus in Evangelium Dei,* l.3, c.18. Vide ibi Feuar-

[68] Thomas Aq., *In Ep ad Rom 1.* Ed Vivès t.20, p.382.
[69] Irenaeus, *Contra haereses, l.3, c.16.* PG 7,922.

dentium). Vide Chrysostomum[70] in id ad Titum 1 *ante tempora secularia,* et Origenem[71] hic et Sotum. Quamvis similes locos aliter explicet Jansenius in id Eccli 1 [16] *cum fidelibus in vulva concreatus est*. Et posset etiam sic exponi "parece que desde que nací fue Dios encaminando todos mis sucesos para hacerme Apóstol y tal que lo soy", quod etiam posset extendi ad ingenium et zelatricem mentem et ad permissionem eorum quae commisit Paulus.

3. Hic Sotus, Sixtus[72] et alii tribuunt Origeni[73] errorem Pelagii eo quod dicat Paulum suae electionis causam dedisse Deo; sed non animadverterunt id cedere in offensionem Hieronymi, neque atente legerunt. Dico ergo eum auctorem, (sive sit Hieronymus sive Origenes[74]) per *electionem* intelligere praedestinationem ad gloriam, id est ad ultimum effectum; quod autem haec electio sit ex sanctorum meritis non solum non est pelagianum sed potius in quodam sensu est de fide, et in altero saltem probabile cum hodie a multis catholicis defendatur ex communiori Patrum sententia et inter eos Hieronymi.

Sed dices: etiam ad vocationem ait praecedere praevidentiam. Respondeo legenti patet nihil aliud velle nisi eos quos Deus vocat ad hoc vel illud ministerium vocari secundum quod videt aptos esse caeteris profuturos nisi decidant a sua vocatione (ut ipse subdit) quos vero non **[f.130]** solum vocat sed etiam ab aeterno elegit ad gloriam, electos esse ex meritorum praescientia quae sunt Deo presentia.

Sed dices quorsum haec cum sermo sit de electione ad Evangelii predicationem. —Respondeo, si solum agit de hac electione, non est ergo pelagianus, quid enim periculi est si dicas Petrum eligi episcopum quia Deus novit Petrum esse eum qui electum strenue sit laboraturum?

—Dico 2º manifeste ipse auctor transfert sermonem ad electionem ad gloriam.

—Dico 3º etiam in Apostolis, Prophetis, etc, distingui vocatos ab electis, et Judam ait vocatum fuisse Apostolum sed non electum quia decidit a sua vocatione. Vult enim ut electio Apostoli intelligatur cum definitione gloriosae retributionis, et propterea Paulus cum dixisset vocatus Apostolus adiecisse segregatus vel selectus ut ostenderet qualis Apostolus esset, agra-

[70] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Titum c.1, hom 1.* PG 62,666.
[71] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom,* PG 14,843.
[72] SIXTUS SENESIS, *Bibliothecae Sanctae, l.6, Annot.CCXXX.* Venetiis 1566, p.830.
[73] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom,* PG 14,845.
[74] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom,* PG 14,846.

deciéndolo todo a la gracia de Dios. Haec Origenes[75].

Crediderim tamen Apostolum nihil hic voluisse significare neque de suis meritis neque de sui praedestinatione, quam explicationem non sequor, sed assertionem dico non esse damnandam.

4. ***In Evangelium.*** Id est, ut evangelizarem (ut patet Act 13 et ad Gal 1), id est ut felicissimum illud nuntium hominibus publicarem (parece que quería decir escogido para gozar de la gracia del Evangelio, non tamen id vult). Addit Sotus in hac electione ad evangelium explicari quid sit Apostolatus, atque adeo contineri non solum praedicationis officium sed etiam ecclesiasticam administrationem et miraculorum confirmationem. Sed quamvis Paulo nemo haec neget, non video tamen quomodo in vi vocabuli per se includantur, maxime cum ipse 1Cor 1 dicat *non misit me Dominus baptizare sed evangelizare;* unde potius significat se potissimum destinatum fuisse ad praedicationis munus. Et perpende officii excellentiam pues el que por antonomasia se llama apóstol toma por su principal empresa y oficio la predicación.

5. Praeterea nota cur christiana doctrina, id est id quod de Christi adventu et bonis quae nobis attulit docet fides cur id vocet antonomastice Evangelium, id est felix nuntium. (Vide Claudium in Mathaei prologo, Villavicentio, de concionibus l.1, c.12, Solis l.1, c.35) quamvis hoc loco non opus sit accipere antonomastice quia simpliciter acceptum satis restringitur per ea quae sequuntur.

6. ***Dei.*** —Hunc genitivum videtur accipere de Christo Cyrillus[76] in Thesauro l.12, c.1, et ad reginam, in principio. Sed ex sequentibus omnino cogitur per Deum hic intelligi Patrem; et est unus ex locis in quibus cum evidenter de summo Deo agatur, sine articulo tamen ponitur, quod sancti contra haereticos observant. Vide Chrysostomum Joan 1, homil.3.

7. —Praeterea Solis supra, et Origenes[77] hic, observant cur alibi Evangelium appelletur *Christi* vel *gratiae* vel *gloriae,* etc. Sed dices cur hic appelletur *Evangelium Dei Patris*? Respondeo *Evangelium Dei* appellat faciens auctorem praedicationis Deum ne huic felici nuntio existimetur posse falsitas subesse. Sic Anselmus, D. Thomas[78], etc et hoc etiam pondus et magnitudinem rei declarat. Vel dicitur *Evangelium Dei* sicut dicitur in Sacra Scriptura

[75] Origenes, *Comment in Epist ad Rom,* PG, 14,840.

[76] Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate, assertio 32.* PG 75,454.

[77] Origenes, *Comment in epist ad Rom.* PG 14,846.

[78] Thomas Aq., *In Ep ad Rom 1.* Ed Vivès, t.20, p.382.

mons Dei, Oratio Dei, quod est epitetum unamquamque rem suo modo illustrans innuendo esse quid caeleste et divinum vel in quo Dei virtus collucere videatur, unde *Evangelium Dei* erit quod postea exponit *virtus enim Dei est.*

—Tertio, ex Grandi, quasi diceret Evangelium quod evangelizatum est a me non est secundum hominem sed per revelationem Dei, ad Gal 1. Ubi Hieronymus "Marcion et Basilides non habent Dei Evangelium, quia non habent Deum sine quo fit humanum evangelium. Ut etiam quod appellatur evangelium nazareorum" etc. —Quarto, forsam etiam significat se non tradere Evangelium sicut tradiderunt illi qui ab initio viderunt, ut D. Lucas ait de se. Non solum inquam divinam assistentiam habuisse sed immediatam revelationem a Deo, *neque enim ab homine accepit illud,* ad Gal 1. Ait ergo *segregatus in Evangelium Dei* id est in Evangelium quod mihi Deus revelavit.

8. Diximus cur dicatur *Dei*. Sed cur ***Dei Patris***? Respondeo: quia Evangelium nihil aliud est nisi missio Filii Dei et haec ut norunt theologi pertinet ad Patrem, ad Gal 4 [4] *misit Deus Filium suum* etc. Quod si Pater misit, Pater etiam promisit, unde ipse explicat quid sit Evangelium Patris, cum ait *quod ante promiserat.* Vel Deum Patrem bonorum omnium fontem agnoscit Auctorem eorum bonorum quae praedicat Evangelium. Aliter explicat Chrysostomus[79]: *Dei,* id est de Deo, sed non placet quia potius de Christo quam de Deo Patre: atque ita sequitur postea *de Filio suo.*

Lectio 3ª

1, ***Quod ante promiserat per prophetas suos.*** Notat Chrysostomus[80] et multi hoc dici contra novitatem quam in Evangelio posset quis arguere obiiciendo quod novam adduceret religionem atque adeo suspectam. Quasi diceret no vino de improviso sino conforme a lo prometido. Hoc diluit Paulus ex promissionis antiquitate et retorquet mirifice telum quasi diceret: si contra Evangelium obiicias **[f.130v]** mihi legis antiquitatem perinde est ac si contra partus veritatem, et ut minus credatur tanquam res nova, obiiceretur iam mulis mensibus gravidam esse mulierem. Quid enim aliud sunt lex et prophetae nisi graviditas quaedam Evangelii, una preñez? etc. Quae potius esset prodigiosa nisi id tandem *quando venit plenitudo temporis* in lucem ederetur. Facit quod Tertulianus[81], 4 Contra Martionem comparat Legem semini, Evangelium fructui. Vide etiam Solis, l.1, c.52. (ad Rom 1,2 *quod ante*

[79] JOANNES CRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom homil 1.* PG 60, 396.
[80] J. CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom homil 1.* PG 60,396.
[81] TERTULIANUS, *Adversus Marcionem, l.4, c.39.* PL 2,489.

promisserat etc *in Scripturis de Filio suo).*

2. Praeterea non solum id valet ad veritatis confirmationem sed etiam ad summam Evangelii auctoritatem, cum nulla alia religio vel fingere potuerit praevias profetias. De quo late Solis.

3. Praeterea graece est allusio inter promissionem et Evangelium ac si diceres misit tandem quod promiserat vel potius annunciamus quod praeannunciaverat. εὐαγγέλιον ὁ προεπηγγείλατο. Eadem delectatur Petrus, Act 13,32 εὐαγγελιζόμεθα επαγγελίαν.

4. Praeterea locus est contra manichaeos, hinc enim evidenter probant Sancti eundem esse Deum Legis et Evangelii. Facit etiam contra eos qui ausi sunt asserere nihil contineri in Sacra Scriptura de Christo et Evangelio litteraliter.

5. Sed cum Evangelium dicitur fuise promissum, dubitatur an intelligat de re quam praedicat vel de ipsa praedicatione, et de utrovis an dicat fuisse promissum sub nomine Evangelii (ut videtur velle Chysostomus[82]) vel sub quovis tenore. Respondeo non desunt testimonia sub nomine Evangelii, ut Is 61 *ad annuntiandum* et c.52[7] *pulchri pedes evangelizantis.* Et qui evangelizantes promittit, materiam etiam promittit Evangelii, iuxta Ps 67[12] *Dominus dabit verbum evangelizantibus;* non tamen est his angustiis includendum Apostoli dictum sed late accipiendum de omnibus prophetiis de Christo et eius beneficiis.

6. **Dubitatur** 2º, quos appellat cum ait *per prophetas suos?* Respondeo: los que constaba haber sido profetas de Dios, quod maxime facit ad fidem et auctoritatem Evangelii. Vide Solis l.1, c.35. Praeterea dum nullus designatur Propheta, omnes includuntur canonici scriptores qui generali nomine prophetae vocantur, atque ita subdit *in Scripturis Sanctis* sine distinctione, et sic etiam Petrus Act 3 fine[24] et Act 10 fine [43] ad eandem rem citat *Moisem et omnes Prophetas,* et sic accipit Cyrillus[83] ad reginas, in principio. Imo omnes Legis ceremoniae et Veteris Testamenti figurae sunt quaedam de Christo prophetia, ex Chrysostomo[84] in id *in Scripturis Sanctis.* Finis enim Legis Christus, postea c.10.

7. Quomodo probetur veritas fidei ex Prophetarum oraculis et longa expectatione, Medina[85] 3p, q.1, a.5.

---

[82] Joannes Chrysostomus, *In ep ad Rom, c.1, hom 1.* PG 60,396.

[83] Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas.* PG 76,1203.

[84] Joannes Chrysostomus, *In ep ad Rom*, *c. homil 1.* PG 60,397.

[85] Bartholomaeus Medina, O.P., *Expositio in 3 p D.Thomae, q.1, a.5.* Venetiis 1590, p.27.

8. ***In Scripturis Sanctis.*** Quia admodum antiqua solent videri fabulosa, ut constet testimonia Prophetarum esse integra et incorrupta, scripturas eorum ait esse sanctas. Perpende vim vocabuli et nota ex Villavicentio sanctum pro inviolato, impolluto et religioso crebro poni. Notat autem Sotus bene qua religione iudaei conservarent sacros libros supra caeteras omnes nationes. Adde etiam divinam providentiam in illis conservandis, cui potius nititur eorum integritas.

9. Scripturarum etiam mentio eo spectat ut Evangelii promissionem dicat factam a Deo, et id fidelissimis adhibitis testibus, neque solum verbo sed publicis et tabulis et instrumentis. Es una obligación que hizo Dios con los mejores testigos y escribanos y las más firmes escrituras del mundo, para nuestro consuelo.

10. ***De Filio suo.*** Non satis constat an hoc in constructione referatur ad Evangelium (interposita parentesi, ut plerisque aptius videtur) vel ad illa verba *quod ante promiserat,* vel ad *scripturas sanctas,* quia in distinctione comatum et punctorum variant codices et interpraetes. Utcumque tamen sit sensus est idem, et in re ad omnia illa tria refertur. Quia si dicas Evangelium de Christo fuisse promissum in Sacra Scriptura, manifeste dicis Evangelium esse de Christo, promissionem de Christo et Sacram Scripturam de Christo. Sed non coniungimus in constructione cum Scripturis quod erat proximum, ne videatur restrictio, quasi diceret id non contineri in omnibus Scripturis sed in iis quae de Filio Dei loquuntur, quod esset praeter rem neque adeo solidum.

11. Deinde ***per Filium*** intelligendum esse Filium naturalem, contra haereticos vel ipse articulus gracus (et syriacus) probat. Vide Jansenium[86] in id *Tu es Christus, Filius Dei vivi.* Graece *el Cristo, el Hijo de el Dios , el vivo.* Modus etiam loquendi probat unicum esse Filium.

12. ***Qui factus est, qui praedestinatus est.*** Non solum intelligas Dei Filium factum Hominem, praedestinatum etc, sed utrumque etiam poni sub illa promissione. Patet ex graeco quia ponitur in eodem casu, scilicet, a Deo fuisse promissum Evangelium de Filio suo incarnato et praedestinato.

Lectio 4ª

1. ***Qui factus est.*** Valla mallet legi *natus* vel *genitus*. Erasmus[87] ait se id nec probare nec improbare tamen re ipsa probat. Ratio eius ad Titelmanum

[86] JANSENIUS, *In suam Concordiam, c.66.* Lugduni 1580, p.688.

[87] ERASMUS ROTERODAMUS, *ad Rom 1,4.* Opera omnia, Lugduni 1705, col.554.

est quia idem verbum, ex Platone, epistola 9, cum verteret **[f.131]** Cicero in Officiis dixit "nemo nostrum sibi solum natus est" et propterea existimat verti posse *genitus* cum alioqui durum videatur ut ille qui potest dici *natus* dicatur *factus.* Accedit quod Augustinus[88], 11 Contra Faustum c.4 (et refert Beda) latino interpraeti tribuit quod hic verterit *natus,* et ita ait haberi in quibusdam exemplaribus. Praeterea sic etiam habet Syriaca.

Dico 1º non posse dubitari quin magis conveniat cum graeca nostra lectio quia verbum graecum quod hic ponitur ubique fere sonat vel *esse* vel *fieri,* et rarisime invenietur positum pro *nasci.* Et forsan in illo Platonis loco sensum respexit Cicero potius quam verba, nam idem est sive dicas non solum mihi fecit me Deus sive non mihi solum natus sum. Hinc est quod ibidem Augustinus ait iuxta graecum legendum esse non natus sed factus, et sic legit Hieronymus in Origine, et multi ex Patribus quos citat Grandis, et denique omnes hic et Ecclesia in Symbolo, et ipse Erasmus[89] in aliis locis ut Jn 1 *Verbum caro factum est,* et millies. (Patet ex Thesauro, neque potest negare Erasmus. (Soteallus verbo *Christus* adducit Papam Soterum ut Christus dicatur *factus*).

2. Dico 2º non vacare mysterio quod qui alibi dicitur *natus* dicatur etiam *factus homo*. Rationem ex Augustino reddunt Magister[90], D. Thomas[91], Sotus et Naclantus ad Eph 1, quia *fieri* refertur ad artem, est enim ars recta ratio eorum quae fiunt, atque ita domus dicitur fieri, non nasci ut arbor, quia *nasci* refertur ad naturam, cuius ordo in Christo aliquatenus servatus est, scilicet in conceptione ex foemina et ortu post novem menses, propter quae dicitur *natus*; sed quia in multis aliis opus fuit opificio Spiritus Sancti supra naturae leges ideo etiam convenientissime dicitur *factus* homo. Idem significat Chrysostomus[92] dum ait ex ipsis verbis declaratum esse generationis modum supra leges naturae.

3. ***Ei.*** Erasmus[93] fatetur quidem optime dici et ex more Sacrae Scripturae, *natus est Abrahae filius,* sed hic ait additum fuisse illud *ei,* quia non est in graecis, et officere sensui quia non id agit Paulus ut appareat *cui* sit natus Christus, sed *quis* sit. Postea ad Titelmanum ait se non repraehendere interpraetem, quia addidit ut excluderet absurditatem sermonis. (Cajetanus[94] tollit, ut solet). Aliqui ne fateantur esse additum divinant fortasse fuisse in

[88] Augustinus, *Contra Faustum manichaeun, l.11, c.4.* PL 42,248.
[89] Erasmus Roterodamus, *Ev. Jn 1,16.* Opera omnia, t.6, col.340.
[90] Petrus Lombardus, *In ep ad Rom, 1.* PL 191,1305s.
[91] Thomas Aq., *In Ep ad Rom 1.* Ed Vivès t.20, p.384.
[92] J. Chrysostomus, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,397
[93] Erasmus Roterodamus, *ad Rom 1,4.* Lugduni 1705, t.6, col.554.
[94] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom, 1,3.* Opera, t.5, 1639, p.2.

vetustis graecis libris (quamvis hodie non habeatur in eis neque in Syriaca) et interpraetantur Christum esse natum ad Dei gloriam.

—Dico 1º non constat an το *ei* legendum sit iuxta Vulgatam, quia Lovanienses notant in quibusdam mss antiquis non haberi, nec habetur in editione Juntae anni 1534, nec legit Hieronymus in Origene[95]. —Dico 2º, non credendum est interpraetem addidisse ad vitandam absurditatem, tum quia nulla erat, tum quia si qua fingatur, non ea ratione tollitur. —Dico 3º, si addatur, non video quomodo officiat sensui, quia ex usu sermonis id solemus addere quamvis nihil amplius significare velimus, ut si dicas Carolum reliquisse Philipum filium natu grandem quia natus est ei dum ipse imperator esset juvenis. —Dico 4º, si legatur (ut legit Ambrosius[96], et post illum fere omnes) non solum non officere sed etiam facere ad illud quod supra adduximus ex Chrysostomo, scilicet ex ipsis verbis declarari generationis modum supra naturae leges, nam illud *ei* indicat Christum non habuisse alium Patrem, solet enim in nativitate addi patris nomen in dativo, ut natus est Abrahae, etc, et tamen in temporali Christi nativitate non dicitur natus est Josepho, sed Deo Patri. Consonat Ambrosius.

4. ***Ex semine David.*** *Semen* (quod hic figurate ponitur) potest vel certam personam a Davide descendentem designare, id est Beatam Virgenem, vel descendentium lineam, quam posteritatem appellamus. Utrovis modo accipias idem est sensus. Sed occurrit hic Origenes[97] connivente Hieronymo, et existimat non constare an Beata Virgo vere ducat origenem a David per lineam rectam, atque adeo Christum dici ex semine David eo modo quo appellatur filius Joseph, et huius loquutionis requirendam esse allegoricam rationem. Verum huius dubitationis nebulas iam dispulit egregie Canisius[98] in manuali, l.1, c.3 contra Erasmum et Osiandrum etc. Vide etiam Martinez[99], l.3, c.4 ad finem. Vigilium[100] contra Eutichem, l.3 in principio. Irenaeum[101], l.3, c.32.

5. Sed cum origo Christi adiecta sit tanquam conditio veri Messiae et commendatio fidei quam Deus servat in promissis, Dubitatur cur non dixerit ex semine Abrahae cui primo fides data est. Multa hic Sotus, sed simplicius est in hoc loquutionis genere in Davide compraehendi Abraham et non e contra. Vide postea.

---

[95] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,848.
[96] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom 1,3.* PL 17,51.
[97] ORIGENE, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,851.
[98] S.PETRUS CANISIUS, *De MariaVirgine libri quinque, l.1, c.3.* Ingolstad 1577, p.18s.
[99] MARTINUS MARTINI CANTAPETRENSIS, *Hypotyposeon l.3, c.4.* Matriti 1771, p.108.
[100] VIGILIUS PAPA, *Ep. ad Eutychium.* PL 69,73s.
[101] IRENAEUS, *Contra haereses, l.3, c.22.* PG 7,956.

6. ***Secundum carnem.*** Per *carnem* hic fere omnes intelligunt naturam humanam, quasi diceret Christum esse filium David in eo quod homo, ex qua loquutione manifeste ponitur duplex natura in uno supposito quod in altera est Filius Dei et in altera Filius David. Vide Augustinum, sermone 15 de tempore. Tribuitur autem carnis appellatio naturae humanae in Incarnatione Verbi propter plurimas rationes quas egregie collegit ex Patribus Jansenius[102] in id Jn 1 *Verbum Caro factum est.* Vide etiam Sotum hic. Hieronymus tamen in Origene *carnem* accipit ut sonat, ut obiter significetur animam non esse ex traductione. Acute quidem **[f.131v]** sed quia qui carnem accepit ex Virgine, accepit eam informatam anima rationali (ut erat necesarium), ideo adhuc optime colligitur ex hoc loco naturae divinae et humanae in eadem Persona coniunctio. Valet ergo expresse locus contra Cerdonem et Manichaeum qui veram carnem Christo negabant (de quo Castro[103] et Medina[104] 3p introd. q.3), unde Augustinus[105], 11 contra Faustum, lepide eum irridet respondentem locum hunc esse corruptum. Praeterea nihil favet locus Arrio, Appollinari, etc, qui carne concessa divinitatem fingebant suplere vices animae, sed potius eos redarguit, quia neque esset univoce caro neque posset Christus vere dici ex progenie David ut hic dicitur. Vide Castro[106], etc.

7. Sed dubitatur quid potissimum spectet Paulus in carnali Christi origene. (Nam supra dicta ad singula verba pertinent plus quam ad orationis scopum). Ad rem ergo quidam volunt haec referri ad Christi mortalitatem et nostrarum miseriarum communionem quas nomen carnis compraehendere solet (iuxta illud *In diebus carnis suae,* ad Hebraeos, et fortasse illud *iam non novimus Christum secundum carnem* 2Cor 5,16) ea ratione dicunt ordine congruo primum de Christi exinanitione et statim de illius exaltatione tractari opponendo singula singulis, scilicet Filium Dei Filio David, Spiritum carni, statum statui, etc. In hac sententia sunt Tertulianus contra Praxeam, Naclantus, Erasmus[107] et alii. In eadem videtur Augustinus[108] in Inchoata. (Melius esset compraehendere utrumque sensum explicando praeter eam nativitatem in qua ortus est mortalis et humilis, etc, habuisse origenem ex David taliter que fue su ordero prometido etc). Sed contra est quod caput huius loci sit Christum esse ex origine David (caetera enim sunt adiuncta, scilicet esse fac-

[102] Jansenius, *In suam Concordiam, c.1.* Lugduni 1580, p.14s.

[103] Alfonsus de Castro, *Adversus haereses,* Caro et Corpus humanum. Antverpiae 1565, f.106v.

[104] Bartholomaeus Medin O.P., *Introd. in 3p D.Thomae, q.3.* Venetiis 1590, p.26.

[105] Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum, l.11, c.4.* PL 42,248.

[106] Alfonsus a Castro Zamorensis, *Adversus omnes haerese l.XIV.* Antverpiae 1565, f.113s.

[107] Erasmus Roterdamus, *ad Rom 1,4.* Opera omnia, t,6.Lugduni 1705, col.556.

[108] Augustinus, *Epist ad Rom inchoata expos.* PL 35,2090.

tum potius quam natum, et id secundum carnem, ne tunc incepisse videatur) atqui non erat peculiaris illi prosapiae ea mortalitas et passibilitas. Praeterea huius originis mentio videtur esse in Sacra Scriptura honorifica non solum ipsis progenitoribus iuxta illud quod ait postea *quorum Patres et ex quibus Christus secundum carnem* (ubi tamen nomen carnis in eadem phrasi non refertur ad miserias) sed etiam videtur esse honorifica Christo.

Sed dices esse ex illa familia erat multis commune, ergo non debet referri ad honorem. Respondeo aliquid amplius in his verbis latere, scilicet Christum esse illud semen Abrahae in quo promissa erat benedictio, Gn 22 et 26, illud semen Davidis cui Deus promiserat tronum regni sempiternum, 2Reg 7, aquel hijo de David para quien estaba librado el cumplimiento de las promesas. Facit articulus graecus τοθ γενομένου, et pro hoc sensu affert Grandis Basilium 2 Contra Eunomium.

8. Verum quia dum Christus dicitur ex origine David regalis etiam progenies notatur, quaeritur cur Deus voluerit Christum ex regibus descendere, et id toties repeti quod christiani docemur despicere et notamus in paupere glorioso. Respondeo non quod saecularem progenitorum nobilitatem curet qui fabri filius appellari voluit, sed quia vitae sanctitas in maioribus, cuius Deus rationem habet, et scelera etiam quae ad stuporem usque in illis permisit admirabili providentia; cum utrumque Deus vellet a nobis animadverti, eam progeniem elegit in qua dignitatis splendor utrumque manifestaret, non quidem omnium potentissimam ne id curare videretur, sed eatenus illustrem ut virtutes et vitia quae in aliis abscondit ignota sors, in illis essent admodum conspecta. Praeterea notandum est cur voluerit illum maiorum splendorem invenire tot iam annos exstinctum, nempe ut ostenderet regnum illud umbram fuisse, et ad figuras illustrandas adhibitam fuisse nobilitatis lucem, quam oportuit extingui ut evidenter ostenderetur non esse illud regnum aeternum quod erat promissum. Cum ergo Paulus ait Christum esse ex semine David, significat Christum esse in quo tanquam in Davidis haerede impletur illa promissio, quasi diceret cum angelo *dedit ei Dominus sedem David patris eius, et regnum in domo Jacob in aeternum*.

9. Grandis disputat hic an iure haereditario Christus creverit regnum propter Joseph Matris sponsum ut videtur docere Hieronymus, vel per beatam Virginem ut docet Irenaeus[109]. Quia Jeremiae 22 videtur Deus iure regni abdicare Jeconiam, et consequenter Josephum ab illo descendentem. Hoc tamen est velle persistere in illa regni figura de qua non admodum curo, nam hic sublimius Christi regnum videtur significari.

[109] IRENAEUS, *Contra haereses, l.3, c.21.* PG 7,952.

Lectio 5ª

1. ***Praedestinatus est*** etc. Observat Chrysostomus[110] locum esse difficilem et experirtur qui legerit interpraetes mirum in modum se torquentes et varie admodum explicantes.

Praedestinatus, graece τοØ ὀρισθέντος, a verbo ὀρίσζειν, id est definire unde simplicissima versio erat *qui definitus est* (ut habet editio Juntae a.1534). Sed poterat haec definitio tripliciter accipi in praesentiarum: —1º, ut sit idem quod praefinitio, nam definire solet esse idem quod praefinire, decernere, statuere, scilicet destinare (quod idem est) et in hoc sensu accepit noster interpraes, qui transtulit *praeedestinatus.* —2º, *definitio* potest esse certa pronunciatio vel declaratio vel promulgatio per Deum in tempore facta per ipsius Christi virtutem et resurrectionem, et in hoc sensu definitum pro declarato et manifestato accipiunt Chrysostomus[111], Theophylactus[112], Theodoretus[113], Contarenus, Claudius, Ganeius, Robertus, Palacius 3, d.7, q.2 et Oecumenius[114]. —3º, definitio potest esse ipsorum etiam hominum certa pronuntiatio, cognitio et promulgatio, quae divinam declarationem consequitur atque id etiam Chrysostomus[115] significat qui ὀρισθεντος explicat omnium sufragio iudicati, et nonnulli qui pro **[f.132]** definito legunt vel interpraetantur *agnitum,* ut habet Syriaca.

2. Dubitatur ergo quae istarum interpraetationum sit magis ad rem 1ª vel 2ª, (nam 3ª ad 2am revocatur). Contra 1am, id est contra lectionem nostram, obiicit nobis Erasmus[116] graecorum auctoritatem, et annumerat Origenem, et ad Titelmanum ait Augustinum si graecos consuluisset aliter loquuturum fuisse, et quod in hoc loco aliquid passus est humanum. Praeterea Medina[117] 3p, q.24, a.1, Chrysostomi acceptionem tribuit Tertuliano, Cyrillo, Eusebio, Euthimio et junioribus Cajetano[118], Pagnino etc. Alii adiungunt Basilium et omnes graecos. Deinde rationibus urget Erasmus[119] quia legendo *declaratus* nulla occurrit salebra, et adamussim quadrat sententia; quomodo vero Jesus fuerit in Filium Dei destinatus tum in se est difficile (et de veritate propositionis in rigore controvertunt scholastici) tum etiam durissime cohaeret cum sequentibus *secundum*

110 J. Chrysostomus, *In Ep ad Rom homil 1.* PG 60,397
111 J. Chrysostomus, *In Ep ad Rom homil 1.* PG 60,398.
112 Theophylactus, *Expos in Ep ad Rom, 1.* PG 124,342.
113 Theodoretus, *Interpr Ep ad Rom 1,4.* PG 82,51.
114 Oecumenius, *Comment in Ep ad Rom, 1,4*. PG 118,326.
115 Joannes Chrysostomus, *In ep ad Rom, c.1, homil. 1*. PG 60,397.
116 Erasmus Roterdamus, *ad Rom 1,5.* Opera omnia, t.6. Lugduni 1705, col.554.
117 Bartholomaeus Medina O.P., *In 3p D. Thomae, q.24, a.1.* Venetiis 1590, p.305.
118 Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,1.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.1.
119 Erasmus Roterdamus, Opera omnia, t.6, col.555.

spiritum ex resurrectione: atque ita tandem fere omnes latini quamvis diversis modis coguntur fateri ea pertinere ad declarationem subintelligentes aliquid ut postea videbimus. Praestabat ergo a principio consentire cum graecis explicando ὁρισθέντα, id est declaratum. (Melior ordo esset disputare primum cum Hieronymo et Origene, et postea seorsum cum Erasmo et graecis).

3. Alia nobis quaestio est cum Origene[120] hic et cum Hieronymo[121] ad Ephesios 1, qui observant temere addi illud *prae*, cum non habeatur in graecis, et legunt quidem Christum destinatum, sed observant impie dici *praedestinatum* quia Filius Dei potest destinari, non vero praedestinari. Ubi D. Thomas[122] existimavit quod destinare est mittere sicut alicubi apud Senecam in Thesauro, tamen ex graeco patet Origenem et Hieronymum pro eodem accepise destinare et constituere vel decernere, sed acceperunt praedestinationem cum duplici respectu ad futurum, scilicet ut praeter respectum ad effectum futurum quem destinatio includit ex vi propositionis connotet praedestinatio personam quae illi rei destinatur nondum esse (fatetur enim Origenes Christum qua Homo est dici praedestinatum): ita ut filium natum dicatur quis theologiae destinare; praedestinatio vero si antequam habeat filios statuat primum qui nascetur litteris dedicare et fortasse propter hanc rationem communiter in novo testamento dicitur Christus ὁρισμενος, id est destinatus, et caeteri προωρισμενοι, id est predestinati, ut patet supra. Quare si nostrae lectionis emendatio debetur Hieronymo cur non emendabimus locum ut ipse praecipit?

4. Contra Erasmum dico 1º: quamvis utrumque sensum patiantur graeca, multo tamen probabiliorem esse eum quem sequitur nostra lectio, quamvis Vulgata esset indifferens; post cuius determinationem videtur esse temerarium nostram condemnare lectionem, neque tamen propterea expositionem Chrisostomi ego condemno. Dico 2º (ad Hieronymum et Origenem) non esse admodum curandum de illo discrimene inter ὁρίζειν y προορίζειν, sive inter destinare et praedestinare, neque oportet ut illud *prae* dicat alium respectum futuri nisi in effectu ad quem persona destinatur. Coniunxi haec duo dicta ut simul utrumque probem. Et quidem Adam, Medina[123] et alii contendunt utrumque probare ex Dionysio, de divinis nominibus c.5 ad finem, ubi ait praedeterminationes Dei effectrices rerum vocari in theologia προορισμοι, id est praefinitiones vel praedestinationes. Sed iste locus non admodum efficit, tum quia videtur loqui de ideis divinis, tum etiam quia ex illo solum ha-

[120] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,849.

[121] HIERONYMUS, *Comment in ep ad Ephes, 1,5.* PL 26,473.

[122] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom 1.* Ed Vivès t.20, p.386s.

[123] BARTHOLOMAEUS MEDINA O.P., *In 3p D.Thomae, q.24, a.1.* Venetiis 1590, p.304.

bemus quod προορίζειν ex usu Apostolorum habet proprium locum quando significatur Deus aliquid ab aeterno decrevisse non tamen loquitur de simplici ὁρίζειν, neque negat posse accipi eo modo quo Chrysostomus accepit.

5. Sed optima probatio erit ex usu Sacrae Scripturae. Probatur ergo 1º, quia nullus est locus in Novo Testamento in quo ὁρίζειν non dicat constitutionem vel decretum; ut ad Hebraeos 4,7 *iterum terminat diem quandam* et Act 17,26 *definiens statuta tempora* et Act 11,29 *proposuerunt singuli,* et Act 2,23 *hunc definito consilio et praescientia Dei traditum.* Et confirmatur aliis duobus locis qui de Christo agunt et videntur esse affines huic: alter est Divi Petri, Act 10,42 *Praecepit nobis praedicare quia ipse est constitutus a Deo judex cui prophetae testimonium perhibent;* alter est D. Pauli Act 17,31 *iudicatururs est orbem in viro in quo statuit fidem praebens omnibus suscitans eum a mortuis,* graece ἐν ἀνδρί ø ὥρισεν, id est *in viro quem constituit* vel elegit. Ecce Petrus et Paulus explicant eodem verbo Christum fuisse constitutum a Deo iudicem, sicut promissum erat per prophetas, et huius supremae auctoritatis fidem factam esse in illius Resurrectione: quae etiam tangi videntur in nostro textu, et sic ab omnibus concorditer explicantur, et ab ipso etiam Erasmo. (Non invenio alibi ὁρίζειν, et adeo verum est ut αφωρισμενος *praedestinationem* includat, ex Origene[124] et Irenaeo[125] super verbum *segregatus*).

6. Probatur 2um: quia loquendo de Christo qui est Dei sapientia ait Paulus 1Cor 2,7 *quam praedestinavit Deus in gloriam nostram*, graece προώρισεν, atque noster interpres pro eodem usurpat statuere, decernere et praedestinare, unde Act 4,28 *transtulit manus tua et consilium decreverunt fieri,* graece προώρισεν. Sicut ergo προωρισμένοι dicuntur praedestinati, ad Rom 8[30] et ad Ephes 1[11], ita etiam ὡρισμένοι. Neque opus est divinare quod fortasse noster interpres legit προωριαθετος ut faciunt nonulli.

[f.132v]

7. Ad obiectiones Erasmi, dico 1º, falso citari pro ea sententia plures autores, multi enim quamvis non legant *praedestinatus,* manifeste tamen in nomine ὁρισθέντος divinam praefinitionem atque decretum intelligunt, ut Origenes et Hieronymus; praeterea Cyrillus[126], de fide ad reginas, et 7 in Jn c.12, et Tertulianus ad Praxeam, et inter juniores Cajetanus[127] et alii qui legunt *definitum.* Imo *praedestinatus* legitur in Theophylacto hic, et in

[124] Origenes, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,846.
[125] Irenaeus, *Contra haereses, l.3, c.16.* PG 7,922.
[126] Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas.* PG 76,1223. *In Jn l.VII.* PG 74,14.
[127] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,4.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.2.

Chrysostomo[128] homil.22 in Jn, et in Damasceno, l.4, c. 19,25. Sed plane id est apud illos ὁρισθέντος quod qui transtulit debuisset ad eorum sententiam accommodare. Sicut etiam in Origene, homil. 3 in Isaiam. Sed tandem, si auctores quaeruntur, multo plures sunt pro nobis, de quibus postea. Imo ipse Chrysostomus, quem caeteri sequuntur videtur sibimet non satisfecisse, tum quia aliquando adhibuit quandam peregrinam interpraetationem, de qua postea, tum etiam quia difficultatem loci agnoscit, qui tamen in eo sensu erat admodum facilis. Quare videtur ea ratione ansam calumniandi arrianis auferre voluisse, ne si de praedestinatione interpraetaretur locum illi ad suum errorem derivarent, quod fortasse fuit prudens pro concione eo tempore et in ea civitate. (Basilii et aliorum testimonia non reperio).

8. Ad rationes. In primis non est sine salebra usurpare eam vocem in sensu alieno ab Apostolorum phrasi. Et infra videbimus ea ratione incidendum esse in alia incommoda in huius loci explicatione. Deinde quod ait controversum esse quomodo sit verum Jesum fuisse praedestinatum in Filium Dei per unionem Hypostaticam, dico —1º, forsam non esse eum sensum quamvis legamus *praedestinatus,* de quo postea, et ibi etiam quomodo cohaereant sequentia et an oporteat ad declarationem recurrere.

9. —Dico 2º, iam eam difficultatem complanatam esse a Divo Thoma, quod facile intelliges hac ratione: decretum de Incarnatione divide per intellectum in duo decreta, primum sit ut Maria habeat Filium nomine Jesum qui sit subsistens in hac Humanitate, nondum decernendo an debeat subsistere propria persona vel aliena. Quis prohibet deinde ut Deus decernat ut hic Jesus sit ipse Filius Dei per unionem personalem. Facilis ergo est illa propositio si per nomen JesuChristi intelligas quidem subsistentem in hac humanitate sed nondum determines qua subsistentia subsistat. Et, si quaeras quid rei contineatur in ea propositione, Respondeo ipsum decretum de Incarnatione, nam sive dicas decretum fuit ut Humanitas haec uniretur Filio Dei, ut explicat Haymo et multi scholastici apud Medinam[129], sive decretum est ut Filius Dei sit Homo, sive ut suppositum huius Humanitatis sit Filius Dei, semper eumdem sensum explicasti.

10. Sed sive in hac explicatione sive in alia, quamvis difficilior esset nexus non tamen propterea explicanda erat illa vox aliter quam supradicta paene cogunt: quod dixerim ne eandem vocem de eodem Christo, eodem fere modo ab Apostolo prolatam audeat quis male versam calumniari in recepta ab Ecclesia versione.

---

[128] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Jn homil 23 (al 22)*. PG 59,141.

[129] BARTHOLOMAEUS MEDINA O.P., *In 3p D. Thomae, q.24, a.1.* Venetiis 1590, p.306.

11. Deinde ad obiectionem pro Origene etc, iam fere patet. Et Hieronymo opponimus Augustinum[130] tract.105 in Jn, qui ait impie negari Christum praedestinatum, et quamvis non sit controversia de re, tamen in hoc loco sequuta est Ecclesiae consuetudo potius Augustinum quam Hieronymum propter illud Pauli 1Cor 2[7], ubi contemnit id discrimen; unde *praedestinatus* legunt etiam Irenaeus[131] l.3, c.18 et 32, Ambrosius[132], Primasius[133], Anselmus, et denique post Augustinum omnes qui locum vel citarunt vel explicarunt. Et urgeo pressius: ipse Origenes fatetur Christum, qua Homo est, dici praedestinatum; sed hic est sermo de Christo qua Homo est, ut patet antea; ergo etc.

12. Manet ergo legendum esse *praedestinatus*. Sed volunt quidam utrumque sensum conciliare explicando praedestinatum est seu declaratum. Ita Grandis, et quamvis hoc videatur ridiculum sed potest hac ratione colorari quia praedestinatus, ex supra adductis idem est quod constitutus, et videntur eodem spectare, sive dicas hodie Philippus declaratus est rex vel constitutus rex, nam in inauguratione et constituitur et declaratur. Respondeo: si declaratio eo modo sumatur ut sonet inaugurationem et constitutionem et quasi sceptri traditionem etc, non recuso ut praedestinatus sit divino decreto declaratus nam perinde est sive dicas de Philippo fuisse ab aeterno constitutum ut esset Hispaniarum rex hodie, sive hodie esse electum et declartum ex aeterno decreto; sed in eo sensu multo melius dicitur praedestinatus seu constitutus, quia haec verba exprimunt divinum decretum quod significatur in verbo ὁρίζειν **[f.133]** ex more Sacrae Scripturae; declarationis vero nomen potius ad probationem et veritatis confirmationem refertur, et sic acceperunt graeci. Et hoc interest quod constituere est de futuro, probatur autem quod iam erat; et nos explicamus constitutum vel declaratum esse ut deinceps Christus esset in virtute Filius Dei etc; iIlli explicant probatum et manifestum esse quod iam erat et adducunt signa quibus probata fuit eius divinitas. Sed discutiendo quid sit illud quod Christus accepturus erat ex ista praedestinatione videbimus etiam sensum graecorum compraehendi in sensu Vulgatae lectionis tanquam illius particulam, nam in ea dignitate quam Christus accepit maxime declaratur quis fuerat.

Lectio 6ª

1. Dubitatur ergo ad quid fuit praedestinatus Christus? Ad quam dignitatem?

---

[130] Augustinus, *In Jn Ev tract.105.* PL 35,1907.
[131] Irenaeus, *Contra haereses, l.3, c.16.* PG 7,922.
[132] Ambrosius, *Comment I Ep ad Rom 1,4.* PL 17,52.
[133] Primasius, *In Ep ad Rom comment.* PL 68,417.

Quidam respondent ex usu theologiae et Sacrae Scripturae in ipso nomine praedestinationis includi ad quid fuerat praedestinatus, scilicet ad beatitudinem; nam praedestinatio est electio ad beatitudinem, (in qua etiam Christus est nostrae praedestinationis exemplar, ex Augustino, de dono perseverantiae, c.ult).. Cum ergo dicitur praedestinatus Filius Dei explicant duo Christo competere, alterum quod sit praedestinatus, alterum quod sit Filius Dei. Hanc sententiam tribuit Durandus et Medina[134] Origeni, et aiunt esse claram. Sed, primum ea non est Origenis, deinde, non solum non est facilis sed fortasse nulla durior, quia quae sequuntur manerent absoluta vel dissoluta et minime cohaerentia. Et si liceret variare puncta vel commata posset etiam praedestinatus referri ad praecedentia. Dicendum ergo est ex sequentibus verbis esse petendum ad quid sit praedestinatus.

2. Sed dubitatur an in constructione *Filius Dei* praecedat vel sequatur; nam Origenes videtur construere quod *Filius Dei fuit destinatus ad* etc; et eam constructionem Medina tribuit Augustino, Hieronymo et Titelmano. Tamen re vera nullus ita construit, quia esset inepta repetitio *Filii Dei,* ac si diceres *promisit Deus Evangelium de Filio suo incarnato, Filio Dei praedestinato ad* etc. Praeterea in graecis participio praeponitur articulus, Filio Dei non, quod non permittit ut Filius Dei haereat a fronte sed a tergo; unde Titelmanus admonitus de iis ab Erasmo, videtur mutasse sententiam in sua paraphrasi. Et in hoc non videtur esse controversia; quamvis aliqui quod dicitur *praedestinatus est Filius Dei* non accipiant eo modo quo dicitur dessignatus est consul, id est in consulem, sed quasi diceret praedestinatus est ad sanctificandum vel ad resurgendum, tanquam Filius Dei, ita ut Filius Dei haereat quidem a tergo sed in documentum sublimitatis ut ait Augustinus[135] in Inchoata, quasi diceret como quien era Hijo de Dios. Hoc etiam est duriusculum et neque proprie est haerere a tergo neque a fronte.

3. Sed videamus iam ad quid fuerit praedestinatus Christus:

—1ª sententia, quam magis probat Augustinus in Inchoata[136], et sequitur Primasius[137] et fere Anselmus, construit Christum praedestinatum ex resurrectione, id est prae caeteris vel ante caeteros surrecturum quodam principatu resurrectionis tanquam eum qui erat *Filius Dei in virtute* secundum Spiritum ut esset etiam primogenitus mortuorum et exemplar resurgentium.

---

[134] BARTHOLOMAEUS MEDINA O.P., *In 3p d.Thomae, q.24, a.1.* Venetiis 1590, p.305.
[135] AUGUSTINUS, *Epist ad Rom inchoata expos.* PL 35,2091.
[136] AUGUSTINUS, *Epist ad Rom inchoata expos.* PL 35, 2091.
[137] PRIMASIUS, *In Ep ad Rom comment.* PL 68,417.

4. —2ª est Cajetani[138]: Christum esse decretum Filium Dei, id est decretum ut uteretur maiestate sua in virtute, id est in iurisdictione et potestate iudicandi, secundum Spiritum etc, id est iuxta id quod postulat ille Spiritus Sanctificationis qui futurus est ex resurrectione. Hunc ait esse planum litterae sensum et vidimus supra similes locos Act 10 et Act 17. Sed valde se torquet et legentes fatigat. Mollius esset ad eundem secundum Christi adventum significandum constituere sic: Christum esse praedestinatum cum potestate iudicandi tanquam qui Filius Dei est, vel destinatum ut ostendatur Filius Dei in ea potestate.

5. —3ª est Augustini in propositionibus et videtur Origenis[139] et Soti, Christum destinatum fuisse secundum Spiritum Sanctificationis, id est ad-sanctificandum, ex resurrectione etc.

6. — 4ª Cyrilli[140] et Augustini, de praedestinatione c.15, Tertuliani, Bernardi, Anselmi, Brunonis[141], Interlinealis, Magistri[142] et Scholasticorum, Adami, Catarini, Soti etc, qui praedestinatum referunt ad Incarnationem in ea locutione praedestinatus est Filius Dei.

7. — 5ª, Ambrosii[143] et Augustini[144], tract. 105 in Jn (et refert Beda), Magistri[145] hic, Durandi[146] 3, d.10, q.3, 1um, qui explicant *praedestinationem in Filium Dei*, id est ut manifestaretur Filius Dei, nam in Sacra Scriptura *fieri* quandoque est esse, et facit illud *Clarifica me Pater claritate quam habui,* id est manifesta in me, etc. et illud *ero illorum Deus* etc. Sic etiam hispani hacer del rey, id est ostendere se regem vel regiam auctoritatem ostendere. Et quod supleatur hic declarationis nota non est mirum quia in 4ª sententia eam subaudiunt fere omnes, nisi quod (quamvis nemo id satis explicet) quantum coniicio quidam eam ponunt post illa verba praedestinatus est Filius Dei, ut apparet in virtute etc, quidam cum dicitur secundum Spiritum Sanctificationis eo modo accipiunt quo dici solet, secundum haec argumenta certum est hoc, id est ut per ea declaratur. Alii cum dicitur *ex resurrectione,* illud *ex* manifestationis vim habere dicunt eodem fere modo.

[f.133v]

[138] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,4.* Opera, t.5, Lugduni 1639, p. 2.
[139] Origenes, *Comment in Epist ad Rom.* PG 14,849.
[140] Cyrillus Alexandrinus, *Explanatio in ep. ad Rom.1,3.* PG 74,774.
[141] Bruno Carthus., *Expos in ep ad Rm, 1.* PL 153,18.
[142] Petrus Lombardus, *In ep ad Rom, 1.* PL 191,1309.
[143] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1,4.* PL 17,52.
[144] Augustinus, *In Jn Ev tract 105.* PL 35,1907.
[145] Petrus Lombardus, *Sententiarum, l.3, d.10, c.1.* Ad claras Aquas, 1916, t.2, p.594.
[146] Durandus, *In Sententias...l.3, d.10.* Venetiis 1586, p.232.

8. In omnibus his sententiis —ad 1am allicit primogenitum, sed est in eo difficultas. —pro 2ª adduximus locorum similitudinem ad iudicium nos vocantem, sed deterret ipsius explicati iuducii durities. —in 3ª invitat Sanctificatio, sed prohibent nos impedimenta explicationis non satis expeditae. —4ª videtur in ingressu facilior, sed est in exitu difficilior, et cum aliquid magnum videatur pollicita de eximia quadam praedestinatione, tandem solum id praestat ut Paulus repetat quod iam dixerat, scilicet Deum decrevisse Incarnationem Verbi; atqui iam dixerat Deum promisisse Evangelium de Filio suo facto Homine. (Non credendum est Apostolum voluisse id ipsum repetere subtiliori loquutione quod iam plane dixerat). Quod si dicas praedestinationis vocem adiectam ad excludenda merita Christi iuxta praecipuum epistolae institutum de Gratia Dei, non video unde id intelligatur nisi ex antecessione decreti, de quo iam dixerat. —5ª denique sententia videbatur conciliare graecos cum latinis et illorum facilitatem imitari coniungens *praedestinationem* cum *declaratione,* sed non satis persuadet interpres qui de suo addit aliquid textui, nisi contextus probet id esse subintelligendum.

9. Praeterea in omnibus his sententiis, et apud graecos etiam, desideratur id quod textus et ratio manifeste postulat, ut quoniam eadem loquendi forma dixit filius David ex semine secundum carnem, et statim Filius Dei ex resurrectione secundum Spiritum, nos quoque ad eandem normam explicemus ut Filius Dei Filio David, Spiritus carni, et resurrectio semini, sibi in oppositione correspondant. Nam et Augustinus[147] (in Inchoata) ait: sicut dictus est Filius David secundum carnem, ita dicitur Filius Dei secundum Spiritum; et sicut Filius David ex semine, ita Filius Dei ex resurrectione. Et Chrysostomus[148] adiectum ait *secundum carnem* quoniam habet aliam generationem secundum Spiritum, de qua statim subdit. Et hanc contrapositionem omnes optarent, sed nisi referatur ad declarationem non videtur quomodo potuerit praedestinari ut esset Filius Dei ex resurrectione eo modo quo factus est Filius David ex semine, si tamen in aliquo loquendi genere apud Paulum recepto probetur Christus ex resurrectione habere quod sit Filius Dei, quadrabunt adamussim antiteta et nulla voce subaddita (quod erat duriusculum) simpliciter construetur textus ut iacet, sine inversione ordinis quod erat optandum.

Lectio 7ª

1. Sed videamus primum varias sententias in singulis vocibus.

In virtute. —Primus sensus est *in virtute secundum Spiritum Sanctifica-*

[147] AUGUSTINUS, *Epist ad Rom inchoata expos.* PL 35, 2091.
[148] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,397.

tionis, id est, in eo robore et excellentia sanctitatis quae per Spiritum sanctificantem homini tribuitur, quia in hac etiam virtute est Christus Filius Dei, iuxta illud *qui Spiritu Dei aguntur* etc, neque obstat ad hunc sensum quod in graeco non habeatur αρετὴ sed δύναμις quia nomen αρετὴ non invenitur fere apud Apostolos, nisi ad Fil 4 *si qua virtus,* et 2Pt 1 [5] *in fide vestra virtutem*, et aliis locis ubi potius significat potentiam. 1Pt 2[9] *ut virtutes annuntietis eius,* et 2Pt 1[3] *vocavit nos propria virtute* (non invenio alibi). Et δύναμις saepe dicit sanctitatis excellentiam, ut Act 1[8] *accipietis virtutem Spiritus Sancti,* et Lc 24[49] *induemini virtutem ex alto,* et Act 6[8] *Stephanus plenus virtute,* et ad Ro 15,13 *ut abundetis in virtute Spiritus Sancti.* Itaque si caetera cohaerent sensus erat *in virtute,* id est in sanctitate, sed non cohaerent. (In rigore αρετὴ est virtus, ut opponitur vitiis, et δυνάμις oponitur inbecillitati, sed Apostoli usi sunt ad significandam sanctitatem potentiae nomine. (Porque es valentía tanto que al nombre de ἀρετὴ le vienen a tomar por potencia).

2. Secundus sensus est *in virtute,* id est in miraculorum patratione, sic enim accipitur saepe id nomen in Sacra Scriptura, ut Mt 6 et 11 et 7 et 13. Et quia haec virtus non videtur aliud habere locum nisi tanquam signum divinitatis, ideo Chrysostomus et alii distinguunt tria signa, scilicet eam virtutem qua Christus vivens utebatur, et Spiritus sanctificationem quae copiose data est Ecclesiae nascenti, et Resurrectionis singulare trophaeum. Si tamen Apostolus vellet enumerare tria signa profecto eadem loquendi forma dixisset in virtute, in Spiritu, in resurrectione, etc. Quare diversa phrasis omnino postulat aliam connexionem. Et hoc etiam argumentum valet contra eos qui duo solum distinguunt signa. Quod vero attinet ad *virtutis* nomen ex illis etiam locis patet ad significanda miracula in communi solere poni *virtutes* in plurali, sicut diceretur Christus declaratus est esse Deus non uno miraculo sed miraculis.

3. 3º, quidam explicant *in virtute,* id est in potentia, et rogati de qua potentia intelligant, id aiunt ex sequentibus declarari, construentes in potentia secundum Spiritum Sanctificationis, id est in potentia tribuendi Spiritum Sanctum, ut ait Sotus, vel in potentia ex resurrectione, id est in potentia qua surrexit, sed utrumque est valde durum.

4. 4º, *in virtute* sive in potentia, id est potenter seu divino brachio, nam sive ad Incarnationem referatur sive ad declarationem divinitatis, in utroque dicitur Deus fecisse potentiam in brachio virtutis suae. Sed quamvis bene cadat potenter incarnatus vel potenter declaratus, non tamen apte cadit praedestinatus Filius Dei potenter.

5. 5º declarant multi *Filius Dei in potentia,* id est Filius Dei eiusdem

potentiae cum Patre, quasi diceret non utcumque Filius, sed aequalis. Sed quis unquam ad potentiae aequalitatem asserendam solum dicat in potentia?

[f.134]

6. Vide etiam quam varie explicent quod sequitur ***secundum Spiritum Sanctificationis:***

—1º Chysostomus, homil. De Spiritu Sancto ait: multi putarunt quod το *secundum Spiritum Sanctificationis* adhaereat proximo verbo *qui definitus est Filius Dei* etc; non est autem sic sed quod supra dixerat *segregatus in Evangelium Dei,* (interposita parentesi de materia Evangelii) continuat iam quomodo sit *segregatus,* nempe non per Christum mortalem ut reliqui, sed per Spiritum Sanctum post Christi Resurrectionem, Act 13[2] *segregate mihi* etc. Hinc patet quo abduxerit aliquando Chrysostomum loci difficultas.

7 —2ª constructio est quam refert D. Thomas[149], ut quia dixerat *Christum factum esse Filium David et definitum Filium Dei,* Spiritus Sancti operatio referatur ad 1um et Resurrectio ad 2um, quasi dicas factus est Homo per Spiritum Sanctum, definitus est Deus per Resurrectionem. Sed sine huiusmodi inversione durissima, multo aptius res valet expediri, unde nemo has constructiones sequitur. Et Chrysostomus tandem in commentariis et Jn 2 homil.22, communem retinet distinctionem. Sed in ea sunt varii sensus.

—Nam multi explicant *sanctificationem secundum Spiritum* quasi diceret in sanctificatione peccatorum vel in Spiritus Sancti largitione, sive id sit signum divinitatis (ut volunt Chrysostomus[150] et D. Thomas) sive id ad quod Christus dicitur destinatus, ut ait Sotus et Medina[151] 3p, q.1, 3º fine.

8. —2º, quidam *secundum Spiritum Sanctificationis* quasi dicas per Spiritum Sanctificantem, quod nos dicimus por obra de Espíritu Santo, et posset hoc ad declarationem referri, sed ad Incarnationem referunt Cyrillus[152] ad reginas, Augustinus, de Praedestinatione c.15, D.Thomas[153], Anselmus et Titelmanus. Ad Resurrectionem vero Zegerus et Contarenus, quod etiam Sotus tribuit Chrysostomo, quasi diceret praedestinatus est Filius Dei ex Resurrectione quae facta est per Spiritum Sanctum vel dicitur resurrectio facta secundum Spiritum non quod peculiariter tribuatur Spiritui Sancto ut Incarnatio, sed quod *seminatur corpus animale et surgit spirituale,* 1Cor 15.

---

[149] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio III.* Ed Vivè, t.20, p.389.

[150] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60, 397.

[151] BARTHOLOMAEUS MEDINA O.P., *In 3p D.Thomae, q.24, a.3.* Venetiis 1590, p. 312.

[152] CYRILLUS ALEXANDRINUS, *De recta fide ad reginas,* PG 76,1223.

[153] THOMAS AQ., *in Ep ad Rom lectio III.* Vivès t.20, p.389.

9. —3º, *Secundum Spiritum Sanctificationis,* id est secundum divinitatem quia humanitas opponemda videtur divinitati; sed illa significatur nomine *carnis;* ergo haec nomine *spiritus;* et quod addit *sanctificationis* erit eius epitetum, ut supra. Ita Augustinus, Adamus, Zegerus, etc. Et posset accommodari sic: destinatum fuisse ut Christus esset in virtute secundum quod illius divinitatem decebat, vel ut haberet gloriam quasi unigeniti a Patre. (Vidimus etiam supra quomodo Caietanus).

—4º, Caterinus et Naclantus, sicut supra *secundum carnem* intellexerant in statu mortali, ita *secundum spiritum* intelligunt in statu gloriae, in quo homines sunt sicut angeli et corpus etiam appellatur spirituale. Sed iam supra vidimus aliud sonare hic nomen carnis, et non est levis confirmatio quia alioqui oporteret durissime accipere nomen spiritus, et aliter quam postulat sanctificationis nomen quod subditur.

10. Tandem perpende quantum varient ***in resurrectione mortuorum.*** Quidam nolunt construere definitum esse Filium Dei ex Resurrectione sed intellegunt Apostolum loqui de quadam Spiritus sanctificatione ex resurrectione; et quidem Naclantus et Caterinus qui per Spiritus Sanctificationem intelligunt statum gloriae, explicant ante previsionem peccati praedestinatum fuisse ut homo esset Deus in eo statu gloriae quem tandem postea habuit ex resurrectione, quasi diceret praedestinatus primo fuit in eo statu in quo postea resurrexit.

2º, alii *Resurrectionem* intelligunt esse quandam sanctitatis imaginem (de quo saepe Paulus) atque ita sanctificationem ex resurrectione accipiunt eam sanctitatem ad quam homo informatur ex ipsa resurrectione, quasi diceret que santifica a los hombres a la traza y modelo de su resurrección. Sic etiam Augustinus[154] in Inchoata, quod esset fortasse minus durum si per sanctificationem intelligeres glorificationem.

3º, quidam volentes etiam haec verba ad sanctificationem referre, *resurrectionem mortuorum* mystice declarant de animarum resurrectione, quasi diceret sanctificationem incipere ex quadam resurrectione spirituali animarum. Et sic etiam Anselmus, Magister[155], D.Thomas[156].

11. Sed quia haec omnia minus apte cohaerent, communior constructio est *definitum esse Filium Dei ex resurrectione,* sed variant interpraetes,

---

[154] Augustinus, *Epist ad Rom inchoata expos.* PL 35, 2091.
[155] Petrus Lombardus, *In ep ad Rom 1.* PL 191,1309.
[156] Thomas Aq., *In Ep ad Rom lectio III.* Ed Vivès t.20, p.389.

—nam quidam *praedestinatum ex resurrectione,* id est ut esset primogenitus resurgentium (de quo supra) lect.6, n.3.

—2º, Ambrosius[157], Chrysostomus, D. Thomas[158], etc, Resurrectionem Christi faciunt signum divinitatis, quod alii de mortuis quos Christus suscitavit vel corporaliter vel spiritualiter etiam explicant, vel de illa resurrectione qua se cum multis aliis suscitavit, quae est generalis resurectionis argumentum; pro qua explicatione adducit Erasmus[159] veteres et nominatim Origenem et Hieronymum.

—3º, cum Origene[160] et Augustino[161] D.Thomas et plerique interpraetantur *ex resurrectione,* id est post suam Resurrectionem, nam vel tunc effudit Spiritum Sanctum vel tunc accepit maiestatem vel tunc declaratus est. Communis autem modus loquendi est *ex illo die* id est ab illo die vel post illum diem.

Lectio 8ª

Quae continet nostram explicationem illorum verborum

***qui praedestinatus est Filius Dei* etc**

1. Nota Paulum, Act 13[1,5], id Psalmi 2 *ego hodie genui te,* de Christi Resurrectione declarasse, in quo non solum videmus resurrectionem esse regenerationem et novum quodam nativitatis genus (ut ex multis Sacrae Scripturae locis notum est) sed etiam huic novae generationi tribui quod Christus sit Filius Dei. ((..Yo te di el ser, en él pasa a la Humanidad la claridad que te di ab aeterno ac si hodie genuissem Te.)) Sed dices quid sibi vult haec Dei filiatio, nam primum per unionem Hypostaticam Christus Homo erat Filius Dei ex utero Matris; deinde si *qui Spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei,* eo etiam modo per insignem gratiam Filius Dei erat in carne mortali supra caeteros omnes, ut patet in Transfiguratione *hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui.* ((... pasa a la Humanidad la claridad que te di ab aeterno ac si hodie genuissem te)) Quod si beati peculiarissime **[f.134v]** filii Dei nuncupantur Lc 20,36, aequales angelis sunt et filii sunt Dei, beatus erat ab instanti suae conceptionis quoad animam, corporis autem exaltatio non videtur tanti facienda ut propter eam tam splendidumm nomen praecipua quadam ratione tribuatur Christo. Nam si ad eam dignitatem quae unione,

[157] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom 1,4.* PL 17,52.
[158] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio III,* Ed Vivès t.20, p.389.
[159] ERASMUS ROTERODAMUS, *ad Rom 1.* Opera omnia, t.6, Lugduni 1705, col.556.
[160] ORIGENES, *Comment in Epist ad Rom, l.1.* PG 14,852.
[161] AUGUSTINUS, *In Ep ad Rom inchoata expositio.* PL 35,2091.

gratia et gloria continetur velimus comparare id corollarium quod Christus accepit in Resurrectione, parum magnifice de illis sentimus.

2. Respondeo: fateor, sed Christus in Resurrectione non solum accepit Corporis glorificationem sed aliquid divinius quod videbatur esse proprium Dei. (Vide interpraetes et Ps 109). Probatur Apoc 5[12] *dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem* etc. et ad Hebr [1,4] ubi Christus dicitur tanto differentius *prae angelis nomen haereditasse* scilicet in Resurrectione, sequitur enim *Filius meus es tu Ego hodie* etc quod iam vidimus a Paulo explicari. Supradictae autem haereditatis maiestas consistit in hoc quod Christus in Resurrectione accepit supraemum in omnes creaturas imperium, et tunc constitutus fuit rex non iudaeorum solum sed omnium gentium, Ps 2 [8], et in eo solio et trono collocatus est ut vere dicatur *sedere ad dexteram Patris.* (Sicut valet *si Filius et haeres,* ita e converso). (Vide interpraetes simboli et Paulum ad Hebr 1[2]).

Ad hunc principatum pertinet —1º, ut inter homines haberet glorificationis primatum para que el vestido del rey sea más rico que el de los vasallos. —2º, ad imperialem maiestatem pertinet auctoritas curiae et frequentia principum atque magnatum qui omnes ab eius ore pendeant et quocumque comitatum adeant magna cum veneratione, et hoc modo explicavit rem Paulus ad Hebr 1[6]A ex Ps 96 cum *iterum,* id est cum secundo, *introducit Primogenitum in orbem terrae*. Es la 2ª natividad o generación temporal. Dice *adorent eum omnes angeli eius,* id est háganle corte. (Vide titulum Ps 96 qui manifeste pertinet ad Christi Resurrectionem). —3º, regis est virga aequitatis et sceptrum iustitiae, et sic eandem rem declarant Petrus et Paulus dum aiunt Christum *constitutum esse iudicem vivorum et mortuorum.* —4º, huius imperatoris qui ad subditorum gloriam et beatitudinem constitutus est (1Cor 2) eius erat magna in sanctificandis cuiuscumque sortis hominibus cura et liberalitas. Considera ergo quam aliter se habeat genus humanum post Resurrectionem Christi quam antea, et ad hanc sanctificationem adde quam feliciter tot homines Christus in coelum introducat et sanctificet eorum corpora glorificaturus ut in multis incepit. —5º, denique non solum ex eo quod propria virtute surrexit sed praecipue ex universa gloria et maiestate supradicta agnoscitur Christus esse vere Filius Dei per unionem personalem etc quod in illo mortali latebat, et interim ille nolebat se Filium Dei dictitari eadem ratione qua voluit dissimulare et condecenter ad dissimulantis statum. Sed cum iam habeat gloriam et maiestatem quasi Unigeniti a Patre (Jn 1), vult etiam pleno ore appellari Filius Dei, quia exuit se nomine Filii Hominis. Quare constitutum esse ut in Resurrectione nasceretur Filius Dei includit et illud quod dicebat 5ª sententia (de qua supra lect 6, n.7) nempe constitutum

esse ut declararetur propter dictam Sacrae Scripturae phrasim. (Quare habemus pro nobis omnes illos auctores, et graecos etiam) non dico ut aliqua operatione declararetur, sed in conditione, statu et gloria quibus omnia supradicta continentur, quasi diceret Paulus, antea quidem erat Filius Dei sed nondum apparebat, quare in regeneratione videtur natus Filius Dei, neque opus est aliquid suplere quia haec ipsa gloria et maiestas appellatur filiatio Dei propter omnia supra dicta. Quod, ut magis probetur, nota negari non posse quod haec omnia Christo competant ex Resurrectione, quia de singulis id docemur in multis Sacrae Scripturae locis. Praeterea negari non potest quod haec omnia in unius felicissimi et universalissimi regni nomine continentur, ut probavimus discurrendo per singula.

Solum ergo superest ut haec regia maiestas per quam Christus dicitur post Resurrectionem sedere ad desteram Patris vindicet sibi nomen Filii Dei. Nam si diceret Paulus praedestinatum fuisse Christum ut ex Resurrectione sederet ad dexteram Patris, locus erat planus atque perspicuus, et omnes supradictae sententiae eodem tendebant, quamvis nulla totam rem plane expediret. Nos ergo dicimus idem prorsus dixisse Paulum sed alia phrasi. (Haec sedes et regni solium debebatur Christo per Unionem, nisi ille suis meritis maluisset reservari). (Vide Ambrosium De fide Resurrectionis, post medium tomi 3, ubi ait *resurrexit Homo quoniam Homo mortuus, et resuscitatus homo sed resuscitans Deus; tunc secundum carnem Homo, nunc per omnia Deus.* Cántalo la Iglesia en los maitines, dominica 5 post Pascha, lect 4). Idem ergo efficimus si probamus **[f.135]** illam regiam maiestatem vindicare sibi nomen Filii Dei. Id autem esse verisimile mea quidem sententia satis probant supradicta, et locorum sibi correspondentium explicatio, et praeterea illa phrasis Villavicentii in qua probat principes et potestate pollentes in Sacra Scriptura filios Dei appellari, et adducit illud Gn 6 *videntes filii Dei filias hominum,* et illud Ps 81 *Deus stetit in Sinagoga deorum.* Et in eo sensu caeca gentilitas putabat aliquos ex hominibus constitutos esse deos. Id est propter insignes virtutes accepisse potestatem quandam eximiam supra res humanas. Ad quod alludere videtur Paulus dum ait constitutum esse Christum Filium Dei ex Homine, atque id verissime et excellentissime, non ut illi falso et misere fingebant in suis diis. (Christus ergo 1ª generatione temporali factus est filius Davidis, ille inquam filius figuratus atque promissus, qui aedificaturus erat Ecclesiam quae est domus Dei et regnum coelorum aeternum, id ergo habuit ex 1ª generatione secundum carnem, id est iure haereditario a carnis progenitoribus iuxta illud *caro et sanguis non revelavit,* (no es herencia de tus padres,) esse vero Filium Dei filiatione temporali, id habuit Christus ex 2ª generatione secundum Spiritum Sanctificationis, id est non secundum carnem, non iure haereditario sed iure sanctitatis quam habuit,

propter quam dedit illi Deus nomen Filii Dei *quod est super omne nomen,* non ut Iesus appellaretur, quia hoc iam habebat).

3. Quod si nihilominus omnino velis ut nomen Filii Dei referatur hic ad unionem personalem, ea etiam ratione poterimus in nostra explicatione persistere si cum D. Thoma et multis aliis dicamus non esse sistendum in illa voce *Filius Dei*, sed *praedestinationem* cadere in totum illud *praedestinatum est ut esset Filius Dei in virtute,* sed nomine *virtutis* intelligendo maiestatem et auctoritatem (ut postea videbimus) et explicando quasi diceret antea quidem erat Filius Dei sed dissimulabat, constitutum autem est ut ex resurrectione esset iam non solum Filius Dei ut erat, sed etiam cum gloria et maiestate, nam de rege qui exularet in restitutione dici posset factum esse ut qui antea erat vere rex, deinceps esset rex cum maiestate. Et sane sive eam phrasim sequamur sive illam in qua nomen Dei sonat supremam potestatem nostra sententia est praedestinationem Christi de qua loquitur Paulus eam esse in qua Christus electus est sive decretus universalissimi imperii supremus et felicissimus monarcha, in quo clauduntur omnia supradicta. Et si quaeras huius explicationis auctores, dico me neminem vidisse qui explicite sub nomine principatus compraehendat omnia, quamvis satis innuant Augustinus, Primasius[162] et Hieronymianus. Adde etiam Naclantus in digressione ad Eph 1. Et quamvis nullus omnia complecteretur non propterea est sententia sine auctore sed potius est omnium auctorum, quia si velis eorum omnium explicationes complecti et nihil relinquere ex his quae sapienter singuli annotarunt quasi omnibus in unum conferentibus, nescio quomodo consurgit huiusmodi simplicior et opulentior explicatio, et manet locus absque ulla difficultate.

4. Deinde quod dicitur *in virtute,* dico cum Medina et aliis nomen *virtutis* (seu δυναμεως) sonare hic maiestatem et saepe alibi. Nam Apoc 15,8 dicitur *templum impletum esse fumo a maiestate et virtute Dei;* et Mt 24 et Mc 13 Christus dicitur *venturus cum virtute multa et maiestate,* et Mt 25, Mc 14, et Lc 22 dicitur *sedere a dextris virtutis Dei.* Sic etiam Mc 9,1, etc. Porro Maiestas haec continet omnia supra dicta, unde et illam potentiam iudicandi, de qua Cajetanus[163], quae seorsum accepta erat valde obscura. Deinde illa particula *in* vel explicat in quo futurus fuerat Christus Filius Dei, qui iam erat Filius per Unionem et gratiam, vel decretum esse ut qui Filius Dei erat, esset in maiestate, quasi diceret cum maiestate, nam *in* pro *cum* saepe accipitur ut notant Erasmus[164] et Adam.

---

[162] Primasius, *In Ep ad Rom comment.* PL 68,417.

[163] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,4.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.2.

[164] Erasmus Roterodamus, *ad Rom 1.* Opera omnia, t.6. Lugduni 1705, col.556.

[f.135v]

5. Tandem nota in illa antithesi supradicta nihil correspondere huic maiestati quia non erat ad rem explicare Christi mortalitatem et humilitatem in qua primo natus est, et satis hic indicatur primum caruisse maiestate.

6. ***Secundum Spiritum sanctificationis.*** Duas subiiciam explicationes quae mollius et aptius videntur quadrare. —1ª est cum dixerit Christum destinatum esse ad maiestatem, potestatem et imperium, subiicit eam maiestatem esse *secundum Spiritum sanctificationis,* quasi diceret in Spiritu sanctificandi, quemadmodum dicitur quis imperare in spiritu lenitatis vel secundum spiritum lenitatis, sic ergo regnare in spiritu sanctificandi erit regnum eius destinatum esse ad sanctitatem et gloriam nostram, 1Cor 2. Et nota quod *spiritus* nomen solet significare in iis phrasibus modum, formam et quasi animam rei. Quod si quaeras antithesim, haec est: Christum propter carnem et propter ius haereditarium esse filium Davidis, regni illius haeredem, etc. At vero in sanctificandi spiritu quae est velut anima supraemi regni et maiestatis illius, in hoc esse Filium Dei. Et ea quidem ratione videmur Cajetani[165] sententiam accommodatius explicasse, et facit Soto supra, et alii. —Altera explicatio est ut Spiritus sanctitatis sonet hic excellentem Christi sanctitatem. Nam primo sanctificatio pro sanctitate ponitur ut patet in graeco, atque ita ad Christi sanctitatem debet potius referri quam ad aliorum sanctificationem. Deinde Spiritus sanctitatis eadem phrasi dicitur qua Spiritus fortitudinis, Spiritus consilii, etc, quod sonat excellentem fortitudinem, etc. Praeterea constitutum esse Christum in ea Maiestate secundum suam sanctitatem, id est propter suam sanctitatem, oboedientiam, humilitatem, etc iuxta merita illius, consonat multis locis Sacrae Scripturae et est phrasis usitata illius particulae *secundum,* ut patet in concordantiis Benedicti. (1Cor 1 *iustitia,, sanctificatio* etc).

7. Et denique est clarior antithesis quod eodem modo dicatur *ex carne,* id est ex carnis progenitoribus habere quod sit ille filius Davidis, ut supra, et ex suo sanctissimo Spiritu, id est ex oboedientia et humilitate quod constitutus sit post resurrectionem in tanta maiestate. Atque id fere ubique sonat carnis et spiritus oppositio, ut spiritus dicat sanctitatis rationem, et caro quod quasi haereditarium ex carnis progenie habemus. Nisi quod in nobis solet accipi in malam partem, quod non habet locum in Christo. In huius declarationis probationem satis sunt quae adduximus ad probandum hic agi de Christi maiestate, nam iis praesuppositis nemo credo negabit hunc esse genuinum sensum. Et perpende quam sit facilis, si de P. Francisco Borgia diceres eum secundum

[165] THOMAS A VIO CAIETANUS, *In Ep ad Rom 1,4.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.2.

carnem fuisse ducem et principem, at vero secundum Spiritum et iuxta suae sanctitatis meritum electum fuisse nostri ordinis generalem; certe omnes dixerint esse modum loquendi satis perspicuum et consonum phrasibus Sacrae Scripturae. Eodem ergo modo debet accipi.

8. ***Ex Resurrectione.*** Vide ultimam expositionem quam adduxi lect. 6, fine. Et eam expositionem quae communior est si molliter tantillum flectas vel potius dirigas, invenies cum Augustino[166] aptissimam contrapositionem inter illa verba *ex semine* et *ex Resurrectione,* nec enim solum **[f.136]** ab illo die Christus est princeps cum maiestate, sed sicut per semen Davidis declaratur nativitas ex posteritate Davidis, ita etiam Resurectio est quaedam nativitas ex phrasi Sacrae Scripturae, ex more Sacrae Scripturae, ut supra. Praeterea *nasci ex Resurrectione* est etiam nasci ex semine, 1Cor 15[37] et Jn 12[24] natus est ergo ex Resurrectione primogenitus inter omnes et per consequens antonomastice Filius Dei, quia ut ipse ait Lc 21[36] de beatis *sunt filii Dei cum sint filii resurrectionis* . In qua etiam loquutione resurrectio videtur esse quasi mater, et quadrat si per semen Davidis intelligas Virginem, ut supra. Consonat etiam phrasi Sacrae Scripturae quod ex resurrectione constitutus sit princeps, quia Act 13,22 dicitur *suscitavit illis David regem.* Et videtur modus loquendi habere emphasim, ad notandum eam fuisse figuram resurrectionis.

9. ***Mortuorum.*** Ex dictis patet quomodo alii accipiant, sed quia iam vidimus sermonem esse de Christi Resurrectione, dubitatur cur ait *mortuorum,* cum deberet dicere ex mortuis. Respondet Adam esse hebraismum et abundare genitivum et in Sacra Scriptura idem prorsus esse resurrectionem et resurrectionem mortuorum. Quod si obiicias αναστασιν latius patere (ut surgere apud latinos) atque adeo additum esse *mortuorum* ad declarandum de qua surrectione sit sermo, concedit Erasmus[167], sed ait has duas dictiones *resurrectionem mortuorum* debere accipi complexim pro unica, et sic non opus esse praepositione, sicut triunvir, decemvir, non unus ex decem, etc. Et hispanice “un 24”, no uno de los 24.

Alii dicunt Christi Resurrectionem appellari *morturum* eo quod alios fecit secum resurgere et quod in ea intelligatur omnium mortuorum resurrectio, quasi Paulus iis verbis significet Christum esse eum cuius virtute simus resurrecturi. Vide Ambrosium[168] et quae Erasmus[169] adducit ex Origene et

[166] Augustinus, *In ep ad Rom inchoata expositio.*PL 35,2090.
[167] Erasmus Roterdamus, *Ad Rom c.1.* Lugduni 1705, col.556.
[168] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1,4.* PL 17,52.
[169] Erasmus R., *ad Rom 1.* Opera Omnia, t.6, Lugduni 1705, col.556.

Hieronymo. Verum simplicius est pro eodem accipere *mortuorum* et ex mortuis (quamvis repugnet Sotus et alii) nam in graeco idem est casus, et solum interest praepositio, quae cum saepe omitti solet, tum in hoc loco poterat mollius omitti ut late Erasmus, cui in grammatica graeca credendum est. Quod si adhuc contendas resurrectionem Christi minus proprie dici νεκρῶν quam ἐξ νεκρῶν id est mortuorum quam ex mortuis, sit sane sermo minus proprius: eius imperitiam agnoscit in se Paulus neque id curavit discrimen quod multae linguae despiciunt ut hispana in qua eodem modo vertas ex mortuis et mortuorum, scilicet, de los muertos.

10. ***Iesu Christi.*** Si solum spectes casum graecum, quia illa omnia *de Filio suo facto Homine, praedestinato* etc sunt etiam in genitivo, poterat etiam eodem modo verti de Filio suo Iesu Christo. Et eum sendum sequuntur Valla, Erasmus[170] et Cajetanus[171]. Et eodem spectat illa altera lectio *qui definitus est ex resurrectione mortuorum Iesus Christus* ad vitandam hyperbati molestiam. Hoc tamen quod illi adeo probant et venditant mihi videtur durissimum et ineptissimum, neque solum non miror cum Erasmo[172] nemini unquam id in mentem **[f.136v]** venisse ante Laurentium[173] sed potius mirarer si aliquis gravis auctor ita construxisset vel si eo modo vulgatus transtulisset. Quis enim audiat sine risu sic loquentem: advenisse nuntium de filio imperatoris qui natus est ex familia austriaca et constitutus hispaniarum rex cum adhuc pater viveret propter insignes virtutes, Philippo domino nostro. Quanto mollius est si diceres Philippi domini nostri, id est propter virtutes ipsius Philippi. Maxime cum annotaverit Augustinus et post eum multi, hebraismum esse frequentem in Sacra Scriptura, ponere antecedens pro relativo, ut fecit Moises *sicut praecepit Dominus Moisi.* Sic ergo Iesus factus est ex semine David, praedestinatus est Filius Dei ex resurrectione mortuorum Iesu Christi, id est ex resurrectione, et propterea utitur phrasi hebraica. Omnino ergo legendum est Iesu Christi ut legerunt omnes latini et intellexerunt omnes graeci ante Laurentium.

11. Sed dubitatur unde regatur iste genitivus, nam quidam referunt ad mortuos, et mortuos Christi appellant quos ipse suscitavit, ut refert D. Thomas[174]. Beda etiam refert ex Augustino hunc genitivum *Iesu Christi* regi a virtute vel a sanctificatione vel a resurrectione. Respondeo: quamvis hoc non mutet sensum, verum simplicius est quod omnes fere sequuntur, nempe constituendum esse cum resurrectione, quasi dicas ex ipsius Christi resurrec-

[170] ERASMUS R., *ad Rom 1.* Opera omnia, t.6. Lugduni 1705, col.557.
[171] THOMAS A VIO CAIETANUS, *In ad Rom 1,4.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.2.
[172] ERASMUS R., *ad Rom 1.* Opera omnia, t.6. Lugduni 1705, col.557.
[173] LORENZO VALLA.
[174] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio III.* Ed Vivès t.20, p.389.

tione mortuorum. Et videtur addidisse nomen Ieu Christi quia facta mentione de resurrectione debuit eum *Dominum* appellare ut contemplatur Augustinus hic, quia ex resurrectione habet Christus ut inter divinas Personas ei nomen *Domini* aproprietur, quamvis antea pro more regionis a suis appellaretur *Dominus*. Vide supra verbum *servus* et verbum *Filius Dei in virtute,* et Irenaeum l.3, c.6[175].

12. Relinquitur ergo per illa verba *de Filio suo* hucusque proposuisse Paulum materiam Evangelii summatim hac ratione: Filium Dei incarnatum nobis esse datum in Messiam et illum post suam mortem divino decreto constitutum esse imperatorem universi ad nostram felicitatem. (Esta es suma de todo el Evangelio).

Lectio 9ª

1. ***Per quem accepimus gratiam et apostolatum.*** Illud *per quem* potest exponi

—1º, ut perinde sit *per quem* et a quo. Nam aliqui non distinguunt ut Cajetanus[176], Adam, Basilius, etc sicut ad Gal 1 *se* ait *apostolum et legatum per Deum Patrem* (ubi inquirit Chrisostomus quomodo dicat se per Iesum Christum accepisse Apostolatum cum per Spiritum Sanctum acceperit, et respondet optime).

—2º. Illud *per* denotat plerumque id quod mediat inter primum auctorem et effectum, quasi dicat accepimus a Deo per Christum, et constat etiamsi loquamur de Christo qua Deus est per ipsum tanquam per Dei sapientiam omnia esse condita et restaurata, et per ipsum tanquam per mediatorem confert nobis gratiam et per eius Humanitatem tanquam per instrumentum coniunctum. (*Per* plerumque dicit ministerium. Vide Martinez[177], l.8, c.10). Consideratis etiam Christi meritis dicimus *per eum accipere* ut ait Caterinus, sicut hispane dicimus recibo esto por fulano, es decir, a su cuenta, en su nombre, etc. Y lo mismo es decir que él lo recibe en mí o que yo lo recibo por él. Ad Eph 4 *dedit dona hominibus,* ex Ps 67 [19] *accepisti dona in hominibus.* Sed idem est.

Praeterea quando Paulus ait se esse Apostolum per Christum, explicat Cyrillus eo modo quo praelati dicuntur vices Dei gerere. Sic nos dicimus que fulano es corregidor por el rey.

---

[175] Irenaeus, *Contra haereses, l.3, c.6.* PG 7,860.

[176] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,5.* Opera, t.5, Lugduni 1639, p.2.

[177] Martinus Martini Cantapetrensis, *Hypotyposeon, l.8, c.10.* Matriti 1771, p.264.

[f .137]

2. ***Accepimus gratiam***. Adam, Vatablus et Titelmanus credunt Apostolum de se solo loqui in plurali. Naclantus et Cajetanus[178] aiunt Paulum loqui de se et de aliis Apostolis, et favet Ambrosius[179]. Sed Augustinus[180], D. Thoma et Catarinus generatim accipiunt de omnibus fidelibus, eo quod omnes acceperint gratiam, qui gratiam et apostolatum, qui apostolatum. Sicut dicitur Deus *omnibus dare velle et perficere.*

Gratiam. De gratia gratum faciente intelligunt Augustinus[181], D. Thomas[182], Ambrosius[183], Cajetanus[184] et Vatablus. Praeterea videri potest Paulum *gratiam* opponere *legi,* ut c.5 *per quem accessum habemus ad gratiam istam.* Quod si de Apostolis sermo sit ipsi acceperunt gratiam Evangelii ut per eos postea derivaretur ad omnes fideles. Vide Naclantum.

Alii per *gratiam* intelligunt eam mensuram donorum spiritualium quae apostolatus muneri conveniens erat ut gratia et apostolatus sint vires et onus. Vide ad Eph 4[7] *unicuique secundum mensuram*. Comprehendit haec gratia vires ad laborandum, de quibus Origenes hic, et gratiam miraculorum, de qua Ambrosius[185], et primitias spiritus, de quibus postea c.8. (Construe gratiam ad oboediendum fidei).

Aliter Adam ex Chrysostomo de gratia apostolatus. Facit id 1Cor 15[9] *non sum dignus vocari apostolus, sed gratia Dei sum id quod sum,* et quomodocumque sit gratiae nomen excludit merita et includit grati animi memoriam, ut notant Chrysostomus[186], D. Thomas[187] et Augustinus[188].

3. ***Et apostolatum***. Retinendam fuisse hanc vocem quamvis non sit latina, bene hic Sotus et Caterinus. Sed dices cur non vertamus *legationem* ut 2Cor 5,20 et ad Eph 6,20. Respondeo non esse ibi nomen apostolatus sed verbum πρεσβέυειν quod significat legatione fungi. Ubicumque est αποστολη retinetur et declinatur per 4[am], sicut ab episcopo episcopatus, quia haec nomina et

[178] THOMAS A VIO CAIETANUS, *In Ep ad Rom 1,5.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.2.
[179] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom 1,5.* PL 17,52.
[180] AUGUSTINUS, *In ep ad Rom inchoata expos.* PL 35,2092.
[181] AUGUSTINUS, *In epist ad Rom inchoata expos.* PL 35,2093.
[182] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio IV.* Ed Vivès t.20, 389.
[183] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom 1,5.* PL 17,52.
[184] THOMAS A VIO CAIETANUS, *In Ep ad Rom 1,5.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.2.
[185] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom 1,5.* PL 17,52.
[186] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,398.
[187] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio IV.* Ed Vivès t.20, p.389.
[188] AUGUSTINUS, *In ep ad Rom ichoata expos.* PL 35,2093.

diaconatus, clericatus, etc ex accommodatione plus significant quam sonant. Et non solum significant functionem, ut male Erasmus[189], sed etiam dignitatem ut late Adam ex Ps 108. Vide D. Thoma de potestate et dignitate apostolatus.

Perpende filum orationis ex D. Thoma. Dixerat summatim ea quae de Christo docet Evangelium; optime ergo subiicit fructum et utilitatem quae ab hoc imperatore ad suos dimanant.

4. ***Ad obediendum fidei.*** Graece in obedientiam fidei. Utrovis tamen modo videtur duriusculus nexus. Sensus est gratiam et apostolatum data fuisse ut obediatur fidei in omnibus gentibus; in quo duo significat, alterum quid esset eis procurandum, et alterum quam feliciter res succederet dándoles Dios por Cristo mano para la mayor hazaña del mundo. (Nota pro officio concionatoris).

Sed quid importat haec obedientia. Quidam explicant de ipso actu credendi, et Soto bene explicat cur christiana fides sibi vindicet obedientiae nomen. Et facit quod in Sacra Scriptura saepe confunduntur *credere* et *obedire,* et Apostoli dicuntur *captivare omnem intellectum in obsequium fidei* 2Cor 10[5]. Dico tamen non esse idem obedire fidei et obedire per fidem, y la hazaña de los Apóstoles no solo era rendir a los hombres a que creyesen, sino a que recibiesen la fe para regirse por ella. Vide Solis 1p, c.23.

5 ***in omnibus gentibus.*** Significat universalem Apostolorum iurisdictionem et efficaciam ut obediretur fidei in omnibus gentibus. Forsam etiam loquitur de que recibieron el apostolado para discurrir y predicar por todo el mundo. In quo sensu cohaeret optime quod sequitur *pro nomine eius,* **[f.137v]** nam de similibus peregrinationibus loquitur Joannes epist.3 et ait *pro nomine Dei profecti sunt peregrini, nihil accipientes a gentibus*. (Nota para las misiones de los de la Compañía).

6. ***Pro nomine eius.*** Quidam coniungunt *fidei pro nomine eius,* id est fidei de nomine vel super nomine Christi, ut materia fidei designetur, in quo sensu Sotus et Erasmus[190] optarent legere fidei super nomine eius, aiunt enim ὑπὲϱ non solum significare *pro* sed etiam *de* vel *super.* Verum haec acceptio non videtur reperiri in Novo Testamento neque cohaeret cum lectione vulgata.

Ambrosius[191] et D. Thomas[192] et Primasius[193] exponunt apostolatum pro nomine Christi, id est, vice Christi, sed durissime.

---

[189] Erasmus r., *ad Rom 1.* Opera omnia, t.6, Lugduni 1705, col.558.

[190] Erasmus R., *ad Rom 1.* Op.omnia, t.6. Lugduni 1705, col.558.

[191] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1,5.* PL 17,53.

[192] Thomas Aq., *in Ep ad Rom lectio IV.* Ed Vivès t.20, p.389.

[193] Primasius, *In Ep ad Rom*. PL 68,417.

Multo aptius est *pro nomine eius,* id est por gloria de Cristo, no como fin de la fe sino como fin de su predicación y de sus misiones. Et hoc est quod Augustinus ait *pro nomine eius,* id est, ut omnes credant in Christum. Vide supra nº 5, fine. Et idem ait Theophylactus[194] *pro nomine eius,* id est, pro gloria eius divulganda. Vide Act 9[15] *ut portet nomen meum coram gentibus.* Et facit hic Interlinealis.

7. ***In quibus estis et vos,*** id est, inter quos. Admonet eos beneficii, gratulatur conversionem et reddit rationem cur ad eos scribat quos numquam viderat. Oecumenius[195] et Theophylactus[196] et Chrysostomus[197] notant que no dice que ellos son los principales porque no se engriesen.

8. ***Vocati Iesu Cristi.*** No supo Cajetano[198] que es elegante frase griega. Graeci enim invitati ab aliquo, dicuntur recte κλητοὶ αυτου. Sensus ergo est que los cristianos son convidados de Jesucristo. Facit parabola de invitatis Mt 22, Lc 14.

9. ***Omnibus qui sunt Romae.*** Poterat etiam ex graeco verti omnibus qui estis Romae sed cum sensus sit idem noster sequutus est morem latinorum qui inscribunt v.g. *Cicero Lentulo* et deinde in 2ª persona *si vales bene est.* Quid sit esse Romae Martinez[199] l. 10, Reg 38).

10. ***Dilectis Dei, vocatis sanctis,*** quasi diceret omnibus qui sunt Romae, non omnibus simpliciter sed dilectis Dei etc. Phrasis latina erat dilectis Deo, sed positum est *Dei* ex graeco, quia ἀγαπετος non est participium sed nomen et maiorem dicit affectum quam amicus. Ut ad Colos 4 *salutat vos Lucas medicus carissimus.* Ergo dilectis Dei, a los carisimos de Dios. Vide Mt 3 *hic est Filius meus dilectus* (los primitivos eran los carísimos vel in communi Ecclesia).

11. ***Vocatis sanctis.*** Effectus dilectionis est vocari ad sanctitatem seu Dei vocatione sanctificari. Sic enim omnes interpraetantur, ut supra *vocatus apostolus*.

Lectio 10

Gratia vobis et pax etc

[194] THEOPHYLACTUS, *Expos in Ep ad Rom,1,5.* PG 124342
[195] OECUMENIUS, *Comment in Ep ad Rom, c.1, 6.* PG 118, p.327.
[196] THEOPHYLACTUS, *Expos in Ep ad Rom, 1.* PG 124,343.
[197] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil.1.* PG 60,399.
[198] THOMA A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom 1,7.* Lugduni 1639, t.5, p.3.
[199] MARTINUS MARTINI CANTAPETRENSIS, *Hypotyposeon regula 38.* Matriti 1771, p.289.

1. Nota ex Hieronymo et Jansenio[200] Mt 9 in salutatione latinos scribere *salutem* graecos εὐπράττειν id est bene agere, hebraeos pacem. Sed dices quorsum dicunt pacem? Respondeo: pax primo opponitur bello et dissensioni, et deinde per analogiam opponitur cuivis miseriae propter summum dissensionis malum, o porque cualquier mal nos hace guerra e inquieta. Et quidem in primo sensu potest esse pax alicui vel cum hominibus vel cum Deo vel secum in ipso animi statu. In 2º vero sensu idem est optare pacem et optare bona **[f.138]** sicut idem est *evangelizantium pacem* et *evangelizantium bona*.

Estímase en tanto la paz, que a la vida llaman paz 2Reg 18[32] *estne pax puero Absalon?*, id est escapó con la vida. Et facit nostra phrasis sacar a uno a paz y a salvo. Vide Job 9,4 *quis restitit ei et pacem habuit,* id est evasit impune.

Generatim *pacis* nomine prosperitas intelligitur 1Reg 25,6; 3Reg 2,33; et in hoc sensu accipiebatur in salutatione communi. Praecari ergo pacem est praecari omnia laeta, tranquilla etc. Salutatio ergo hebraeorum compraehendit latinam et graecam. Vide 1 Reg 17 *visitabis fratres tuos si recte agant. Visitabis in pace,* quasi diceret visitarlos has de mi parte y sabrás cómo les va de salud y prosperidad y de todo. (Visitabis dicendo pax vobis).

2. Nota Christum, Lc 10, discipulis praecepisse ut usurparent communem salutationem et ipse etiam usurpabat, sed altiori sensu. Nam Jn 14[27] ait *pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat* etc. Et similiter distinguit pacem apostolorum a communi salutatione, Mt 9 *si digni fuerint pace vestra.* Volentes ergo Apostoli explicare sensum dominicae salutationis quibusdam additis dixerunt *gratia vobis et pax a Deo Patre* etc. sic enim non solum Paulus sed Petrus etiam, Joannes et Judas.

3. Primus sensus et valde germanus est ut idem valeat gratia et pax, ac si solum dicerent *Pax Christi,* optando fidelibus et offerendo eam pacem quam Christus attulit, id est ut *sedeant in pulchritudine pacis,* Is 32 [18], id est ut posideant quicquid optimum est in pace in utroque sensu, scilicet in reconciliatione cum Deo, concordia cum hominibus et tranquillum animi statum, denique quicquid de plenitudine Christi, etc. Iuxta haec, nomen gratiae et pacis in eodem fere sensu accipiunt Ambrosius[201], Augustinus[202], Origenes[203],

[200] Jansenius, *In Concordiam, c.55.* Lugduni 1580, 421a.
[201] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1,7.* PL 17,53.
[202] Augustinus, *In ep ad Rom inchoata expos.* PL 35,2093.
[203] Origenes, *Comment in Ep ad Rom*. PG 14,855.

Chrysostomus[204], Beda, Interlinealis, et certe idem est pax evangelica et gratia evangelica, neque contra sentiunt qui dicunt gratiam esse priorem et quasi radicem pacis, ut Theophylactus[205] hic et Hieronymus[206] ad Gal 1[3], quia solum volunt in ipsa gratia prius considerari gratuitam remissionem peccatorum ex Dei benevolentia, et deinde reliqua bona quae nomine pacis explicantur. Eodem spectat si explices *gratia et pax,* id est pax gratuita in eo sensu in quo angeli cecinere *pax hominibus bonae voluntatis,*pax ευδοκια ut nosti, pax illa quae appositive dicitur divinum beneficium. Sicut pax et gratia sunt idem quod pax gratiae Dei seu misericordiae et charitatis Dei, quod additur in aliis epistolis. Ps 5 [13] *Domine scuto bonae voluntatis* etc.

4. Adam notat docte contra Luterum non dici gratia Dei sed *gratia a Deo,* ut non solum intelligatur de divina benevolentia sed etiam de ea quae in iustis est gratia.

5. Sed dices quomodo christianis et dilectis Dei optat gratiam? quia iam erant in gratia. Respondeo ex divo Petro intelligendum esse verbum *multiplicetur* vel *impleatur,* ut etiam in graeco, vel como dicen *Dominus tecum,* que siempre sea contigo.

Hactenus sequuti sumus legitimum sensum huius salutationis quam benedictionem appellat Origenes[207] y dice que es una bendición que nos echa S. Pablo mejor y más copiosa que la de los Patriarcas.

6. Sed afferamus quatuor alias explicationes. — 1ª est Hieremiae 32 super id Hanameel filius Sellum qui ordine converso videtur interpraetari, ait enim mereamur ergo pacem Dei et post pacem nobis gratia nascetur. Facit enim gratiam filiam pacis, quod accipit Grandis **[f.138v]** in eo sensu quo dicitur 2Cor 13[11] *pacem habete et Deus pacis erit vobiscum,* et Mt 5[24] *vade prius reconciliari fratri tuo.* Sed non cohaeret explicatio cum ordine salutationis Pauli.

7. —2us sensus est Cajetani[208] qui per gratiam intelligit iustificantem, et per pacem illam mentis tranquillitatem et in Deo fiduciam quam iustis optat Paulus c.5 ex Is 32[17], et idem fere est per pacem intelligere magnam prosperitatem et augmentum gratiae. Sic fere Basilius Ps 8, ubi ait pacem esse ultimam benedictionum qua homo mores suas ab omni prorsus perturbatione

[204] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60.399.
[205] THEOPHYLACTUS, *Expos in Ev Jn, 1.* PG 124,343.
[206] HIERONYMUS, *ad Gal 1.* PL 29,811.
[207] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom.* PG 15,853.
[208] THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Ep ad Rom 1,7.* Opera, t.5, Lugduni 1639, p.3.

sedavit. Hoc est quod Hieronymus ait , ad Ephes ultimo [6,23], *pax est serenitas quaedam atque tranquillitas animae quiescentis, universam tempestatem et turbinem passionis fugans*[209]. Haec pax ponitur inter fructus Spiritus, ad Gal 5[22]. Et ad Phil 4[7] dicitur quod *exsuperat omnem sensum*. Dicitur etiam communiter esse excellentissima gratiarum. Sed verisimilius est pacem ab Apostolis in salutatione accipi eo modo quo a Christo et angelis qui plenius acceperunt. Ut supra patet.

8. —3us sensus D.Thomae[210], Lyrae et aliorum qui exponunt *gratia et pax,* id est gratia et gloria sed manifeste D. Paulus loquitur de pace in hac vita.

9. —4º, quidam interpraetantur de duplici prosperitate spirituali et temporali.

10. ***A Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo.*** Cajetanus[211] videtur legisse a Deo Patre et Domino nostro Iesu Christo, sed nec ipse probat eam lectionem neque ullus ita legit. Aliqui tamen observant ex graeco potuisse verti *a Deo Patre nostro et Domini Jesu Christi*. Sic habet lectio Theophylacti[212], et eam lectionem ait esse praestantiorem in arcanis Naclantus ad Eph. — Dico 1º, veteres omnes sequutos fuisse eum sensum quem habet nostra versio, ut Dydimus, quem adducit Erasmus[213], Cyrillus in Thesauro[214] l.12, c.1, Chrysostomus[215], Oecumenius[216], Theodoretus[217], Hieronymus in Origene[218], Ambrosius[219], Augustinus[220]. Imo suspicor Theophylactum esse mendosum. — Dico 2º, eos omnes auctores videri manifesta ratione coactos, quia ad significandum patrem communem non erat ordine praepostero dicendum a Deo Patre nostro et Iesu Christi, sed e converso. Et confirmatur quia salutatio Joannis in 2ª canonica nulla ratione permittit eum sensum neque in graeco, etc. — Dico 3º, in nostra lectione contineri quicquid arcanum posset in altera excogitari quia dum Deus appellatur Pater noster, manifeste indicatur nos habere Patrem communem cum Christo.

---

[209] Hieronymus, *Comment in ep ad Ephes 6.* PL 26,588.
[210] Thomas Aq., *In Ep ad Rom c.1, lectio IV.* Ed Vivès 20, p.391.
[211] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,7.* Opera t.5. Lugduni 1639, p.3.
[212] Theophylactus, *Enarr in Ep ad Rom 1 [καὶ κυρίου...]* . PG 124,344.
[213] Erasmus R., *ad Rom 1.* Op.omnia, t.6, Lugduni 1705, col.559.
[214] Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus, assertio 32.* PG 75,454.
[215] J. Chrysostomus, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,399
[216] Oecumenius, *Comment in Ep ad Rom, 1,7.* PG 118,326.
[217] Theodoretus, *Interpr Epad Rom 1,7.* PG 82,54.
[218] Origenes, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,853
[219] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1,7.* PL 17,53.
[220] Augustinus, *In ep ad Rom inchoata expos.* PL 35,2093.

11. In nostra lectione nota Naclantum per Deum intelligere Deum Trinum et Unum quasi optet Apostolus gratiam a Deo qua Deus est et a Christo qua Homo est. Verum simplicius est per Deum intelligere Patrem, — quia ea est consuetudo Pauli cum Deum et Christum coniungit, ut patet supra lectione 2, n.6. (Scimus D. Thoma[221] in ad Rom dicere probabile utrumque). — 2º, quia ex hoc loco Patres colligunt aequalitatem Christi cum Deo Patre, cum aequaliter ab utroque postuletur gratia. Ita Chrysostomus[222] et Theodoretus. — 3º, consonat locus ille Joannis *ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum,* etc. Cur autem Patri aproprietur saepius nomen Dei, et Christo nomen Domini vidimus supra Lectione 2.

[f.139]

12. Sed rogabis cur peculiariter Pater Aeternus inter divinas Personas appelletur Pater noster. Respondeo, quia est Pater Iesuchristi ... iustus inde habet esse filium Dei quia unitur cum Christo et fit quodammodo unum cum illo, et ita dicitur *genitus in Christo* 2Cor 4[15], et *genitus in Verbo veritatis* Jac 1[18] et *renatus per Verbum Dei* 1Pt 1[23], deiformis seu *consors divinae naturae,* ibidem [2Pt 1,4]. Et facit illud de *palmite in vite* Jn 15[5]. Este unir Cristo con efecto a un hombre consigo por gracia hace que el Padre Eterno mire en él a Cristo y le tenga por Hijo.

13. Dubitatur cur postulet Paulus pacem et gratiam a Patre et Filio et non a Spiritu Sancto. Respondeo — 1º, ex Augustino[223] et Ambrosio, in ipso nexu duarum Personarum intelligi tertiam. Respondeo — 2º, quod postulare Gratiam est postulare Spiritum Sanctum qui peculiariter dicitur per gratiam inhabitare in iustis, et quia postulatur missio Spiritus Sancti, ideo non postulatur nisi a Patre et Filio.

Utcumque sit implicite fit mentio totius Trinitatis, et explicite erat iam facta in illis verbis *praedestinatus Filius Dei secundum Spiritum Sanctificationis.* Vel dic nolle Apostolum misteriumTrinitatis hic docere.

14. Considera *gratiam et pacem* postulari ab eo qui dare potest, et additur *Patre* ad erigendam spem. Quid enim non dabit Pater iis qui sunt unum cum Christo. Addit quod ipse etiam Christus aequaliter dare potest quia ipse est Dominus gratiae et pacis, quare confidenter possumus postulare.

Paraphrasis seu potius constructio salutationis

---

[221] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom, c.1, lectio IV.* Ed Vivès t.20, p.391.

[222] J. CHRYSOSTOMUS, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,400.

[223] AUGUSTINUS, *In ep ad Rom inchoata expos.* PL 35,2095.

Paulus christianis qui Romae sunt Deo carissimis et ad sanctitatem vocatis, Spiritus Sancti gratiam et pacem precatur a Deo Patre qui fidelium est Pater et a Iesu Christo Domino. Ego quidem, servus Iesu Christi sum, vocatus in Apostolum et selectus ad praedicandum felicissimum nuntium Dei Patris, quod ipse multo ante praenuntiaverat de Filio suo. Nuncius autem hic est Filium Dei incarnatum esse ex genere David, et eum Hominem divino decreto post mortem resurrexisse in maiestate. Quapropter, secundum carnis originem ex temporali nativitate qua ortus est nostrarum miseriarum particeps, ex ea habet quod sit ille filius David promissus et a nostris patribus expectatus; et postea secundum suae sanctitatis excellentiam ex resurrectione habet ut qui antea erat Filius Dei per unionem personalem (sed dissimulata maiestate) sit iam Filius Dei in maxima virtute et maiestate sedendo ad dexteram Patris tanquam omnium angelorum et hominum imperator universalissimus et nobis felicissimus. Per hunc ergo Christum accepimus (qui Apostoli sumus) gratiam et apostolatum ad promovendam mirabiliter oboedientiam fidei, perambulando et peregrinando inter omnes gentes pro ipsius Christi gloria: et quia quamvis ad vos ego non accesserim, iam tamen estis (o romani) a Christo invitati per aliorum ministerium opere pretium existimari his litteris vos convenire.

[f.139v]

Ordo tractandi locum illum

qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum eundem Spiritum

ex Resurrectione mortuorum Iesu Christi

1. Loci difficultas perpenditur 1º, ex Chrysostomo[224]. 2º, ex peregrina connexione. 3º, ex diversis interpraetationibus

2. Facessit ipsa lectio: —1º enim occurrit quaestio in voce *praedestinatus* partim cum Hieronymo et partim cum graecis. —2º, non desunt qui ordinem invertant, et saltem tribuunt Origeni[225] et Hieronymo. —3º, facessit illa dictio *Iesu Christi,* quia quidam in alio casu vertunt.

3. In interpraetatione ad quid fuerit Christus praedestinatus sunt 7 opiniones: —1ª, ad gloriam. —2ª, ad incarnationem. —3ª, ad iudicium. —4ª, ad sanctificandum. —5ª, ut esset sanctus. —6ª, ad resurrectionem. —7ª, ad declarationem.

---

[224] J. Chrysostomus, *In Epist ad Rom homil 1.* PG 60,397.

[225] Origenes, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,849.

4. Deinde in singulis verbis sunt diversissimae explicationes: de *in virtute* hay 5 declaraciones. *Secundum Spiritum*, 4 declaraciones. *Ex Resurrectione,* 2 conexiones con cada 3 declaraciones.

5. Facessit το *mortuorum* qui videbatur legendum *ex mortuis.*

Optanda in explicatione:

—1º, ut nihil addatur textui neque invertatur ordo.

—2º, ut explicetur iuxta phrases Sacrae Scripturae receptas et aliis locis conformes.

—3º, ut non eodem modo explicentur quae diversa phrasi dicuntur.

—4º, ut servetur antithesis, ut nos servamus.

—5º, ut explicatio suaviter complectatur quicquid in aliis explicationibus est illustre.

Explico igitur divino decreto constitutum esse ut Christus qui antea erat Filius Dei per unionem et gratiam et gloriam, *ex Resurrectione* propter suam insignem sanctitatem oriretur Filius Dei *in maiestate* cuiusdam universalissimi imperii, nobisque felicissimi. — Perpende quomodo haec explicatio complectitur omnes. Et singillatim expende quam apte explicentur singula verba et quam apta sit in singulis antithesis.

[f.141]

Lectio 1ª. Post salutationem

1. ***Primum quidem gratias ago*** etc. In salutatione potissimum conciliavit sibi fidem et auctoritatem; nunc in exordio epistolae conciliat benevolentiam, dum eos primum laudat ut postea commodius moneat. Sed ita laudat ut laudem omnino ad Deum referat. (De huius laudis artificio Chrysostomus[226] 1 ad Cor 14, homil.37). Et propterea incipit a gratiarum actione pro fide romanorum, in quo etiam intendit ut per eam gratiarum actionem Deus provehat eam fidem. Vide quomodo D. Thomas[227] hic utatur illis verbis Eccle 1[7] *ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant,* quae est iocunda accommodatio. (Vide postea n.7 et 8).

2. ***Primum.*** Ea est Origenis[228] diligentia ut excutiat cum Paulus dicat

[226] CHRYSOSTOMUS, *Epist 1 ad Cor homil 37.* PG 61,317.
[227] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio V.* Ed Vivès t.20, p.391.
[228] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,855.

primum quid sit *secundum;* verum plerique notant in exordio cuiusvis argumenti non absurde dici primum etsi nihil proprie respondeat tanquam secundum, quasi diceret principio de carta. Vel sensus est antequam ad epistolae materiam perveniatur, ut Cajetanus[229] explicat quasi diceret ante todas cosas. Livius: *iam primum omnium satis constat* etc.

3. ***Quidem.*** Graece μὲν non est hic affirmantis, non enim apte cadit affirmatio (si no es para mostrar que las da de corazón, ut si dicas cierto que yo doy gracias a Dios etc). potius videtur esse distinguentis eo modo quo dicitur ego quidem loquor, tu vero audis. Atque ita dubitat Origenes an Paulus voluerit ita distinguere ut gratiarum actio sit in primo loco et in secundo sui desiderii manifestatio, cum subdit *nolo vos ignorare,* quasi diceret ego quidem gratias ago, vos autem velim ut intelligatis, etc. pero viene tarde el *nolo autem vos.* Quare fortasse illud *quidem* non habet hic aliam vim nisi continuare salutationi exordium, in quo sensu idem valeret, itaque vel igitur, quasi diceret primeramente pues. Et sic saepe accipitur dictio graeca ut patet in Thesauro. Vide postea n.8.

4. ***Deo meo.*** Primum Deus accipitur ut supra in salutatione dum ait *a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo.* Deinde pronomen quod addit existimat Ambrosius[230] ideo additum ut innueret nondum omnino Deum romanorum Deum fuisse cum haec scriberet Paulus. Quasi diceret Deum appello meum non vestrum quia nondum plane eum colitis. Verum si id vellet Apostolus non appellasset romanos dilectos Dei neque nunc laudaret eorum fidem. Praeterea non dixit Deum suum per distictionem ab idolis quae falso appellabantur dii, ut significaret cui gratias ageret (in eo sensu in quo dicitur Deus Eliae) quia satis constabat cui Deo gratias ageret.

5. Sed potius Deum appellat *suum* alzándose con Dios en cierta manera ex magno affectu ut notat Chrysostomus[231], non quod Deus non sit etiam aliorum, sed quod ille qui flagrantissimo ardet affectu erga Deum sic erga eum se gerit ac si ipsi solum esset Deus. Et facit illud Cant *dilectus meus mihi et ego illi* [2,16]. Item illud *qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me* [Gal 2,20]. Et consonat ratio quia rex ita est reipublicae ut non sit totus cuilibet, Deus vero ita est omnium ut sit singulis totus, maxime vero iustis, tam per curam et providentiam quam Dei nomen importat, ut patet Ps [13,1], (ubi dum *insipiens ait non est Deus,* non tam negat divinitatem quam providentiam) quam per possesionem et praemium. Ut patet Gn 5[15,1] *ego sum merces tua magna nimis*. Y conforme a esta obligación toma también el justo

[229] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom 1,8.* Opera 7.5. Lugduni 1639, p.3.
[230] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom 1,8.* PL 17,54.
[231] J.Chrysostomus, *In Epist ad Rom homil 2.* PG 60,401.

a Dios por Dios suyo, como si no fuera Dios de otro, sirviéndole no a medias sino in omnibus et per omnia, como si Dios no tuviera otro que le sirviera, y no queriendo otro ningún bien para sí iuxta illud *Deus meus et omnia,* (antes caetera *omnia reputat ut stercora*) et sic dicitur in Sacra Scriptura *Deus alicuius* id cui ille omnino servit, ut late explicat Origenes[232].

6. Praeterea in eo quod Deum appellat *suum* videtur se beatum praedicare iuxta illud *beatus populus cuius Dominus Deus eius* [Ps 143,15]*,* scilicet quod Dei gratia despiciat terrena et appetat coelestia, iuxta id ad Hebr 11,16 *ideo non confunditur vocari Deus eorum quia coelestem appetunt patriam;* vel quod singulari aliquo beneficio cumulatus a Deo, iuxta illud Mosis in Cantico [Ex 15,2] *iste Deus meus et glorificabo eum.* Quod si Moses quia erat praelatus liberationem populi existimat esse beneficium collatum in se et propterea Deum appellat suum; Paulus etiam de fide romanorum Deo gratias agit et propter illam fortasse ipse etiam Deum appellat *suum,* ut ait Claudius.

[f.141v]

7. ***Per Iesum Christum.*** Catarinus existimat posse construi sic: *Deo meo per Iesum Christum,* quasi diceret per Iesum Christum nos habere ut Deus sit noster Deus. Verum communior constructio est gratias ago per Iesum Christum. Sed sicut est planum quomodo per Iesum Christum aliquid petamus, ita videtur difficile quomodo per Iesum Christum gratias agamus de aliquo beneficio. Quare Ambrosius[233] videtur explicare quasi diceret per Iesum Christum accepi ut gratias agerem sicut supra *per quem accepimus.* Adamus, *per Iesum Christum,* scilicet propter Iesum Christum, quasi diceret por lo que Dios ha obrado en vosotros por los merecimientos de Jesucristo. Sed in utraque expositione est durior nexus. Quare multo plures sequuntur Origenem[234], scilicet D. Thomas[235], Cajetanus[236], Claudius, etc, qui ex epistola ad Hebraeos considerant pontificem esse mediatorem inter Deum et homines, como el procurador o abogado inter iudicem et reum y como todos los autos para ir acertados han de pasar por mano de abogado y él los ha de presentar, ita etiam omnis nostra oratio vel gratiarum actio erit multo aptior si fiat per Christum, id est si ad Christum accedamus ut ille pro nobis afferat. Haec expositio est pulcherrima, iuxta quam Paulus suo exemplo docet nos aptissimam et fructuosissimam rationem conveniendi Deum. Et consonat

[232] ORIGENES, *ad Rom 1.* Pg 14,854.
[233] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom 1,7.* PL 17,54.
[234] ORIGENES, *ad Rom 1.* PG 14,854.
[235] THOMAS AQ., *n Ep ad Rom lectio V.* Ed Vivès t.5, p.392.
[236] THOMAS A VIO CAIETANUS, *In Ep ad Rom 1,8.*Opera t.5, Lugduni 1639, p.3.

tota epistola ad Hebraeos et illud etiam Joannis *si quis peccaverit advocatum habemus,* quasi diceret acudamos a Él, que meta una petición etc. Adde quod gratias agere est offerre sacrificium laudis, ex communi phrasi Sacrae Scripturae, atqui sacrificium per pontificem debet offerri. Et facit graeca lectio in qua gratias agere est ευχαριαθειν quod non esset accommodatum ad sacrificium Eucharistiae si antea non soleret usurpari in sacrificio gratulatorio.

8. Fortasse etiam (quanvis in nemine reperio) significat Apostolus se solitum offerre Sacrificium Eucharistiae in gratiarum actionem pro fide romanorum, nam idem verbum in eodem sensu interpraetantur aliqui in Eucharistiae institutione, et consonat ipsum Eucharistiae nomen. Et tunc *per Iesum Christum* designabit Hostiam quae offertur, sicut ad Hebr 9[12], quando ait *per sanguinem hircorum* et *per propium Sanguinem.* Praeterea credibile est Apostolum eo modo gratias egisse Deo sacrificando, et planus loquendi modus est sacrificare per Christum vel offerendo Christum, et tunc aptissime erit affirmantis illa particula *quidem* (de qua supra n.3) quae alioqui non videtur satis quadrare. Optime enim cadit si dicas lo primero, cierto que yo suelo dar gracias a Dios ofreciéndole en sacrificio a su Hijo bendito en acción de gracias por la mediación, etc.

(Facit Basilius De Spiritu Sancto c.8. Vide id ad Eph 5[20] *gratias agentes semper pro omnibus in nomine Iesu Christi Deo et Patri.* Et melius ad Hebr 13[15] ubi postquam dixerat sacrificium fieri per pontificem subdit *per ipsum ergo Christum offeramus Hostiam laudis semper Deo,* id est fructum labiorum confitentium nomini eius. ευχαρισω. En el Prefatio *gratias agere per Christum.* Et in Canone vide illud *per manus Sancti Angeli tui,* id est per Christum). (Si sacrificium gratulatorium de bono nuncio appellatur evangelium ut supra diximus, conguit quod Paulus sacrificet ὅτι καταγγέλλεται etc).

9. ***Per Iesum Christum.*** Martinez[237], l.8 Hypotiposeon c.10 explicat ut sint verba iurantis, et adducit Augustinum et alia loca Sacrae Scripturae, sed non placet, quia si sermo est de simplici gratiarum actione quam praestat per eadem verba, non solum iuramentum sed etiam quaevis affirmatio cadit inepte. Vide n.3. Adde quod sequitur statim iuramentum.

10. ***Pro omnibus vobis.*** Scilicet, porque sois tales que *fides vestra annuntiatur in toto mundo.* Et hoc modo illud *pro* designat materiam pro qua agit gratias vel pro vobis vel vestro omnium nomine loco vestri, las gracias que vosotros debeis dar a Dios las doy yo de vuestra parte por la que yo tengo

[237] Martinus Martini Cantapetrensis, *Hypotyposeon, l.8, c.10.* Matriti 1771, p.265.

en la merced que Dios os hace. (Erasmus[238] lee *super,* sed melius habet *pro)*.

11. ***Quia fides vestra annunciatur*** etc. *quia* pro *quod*. Quasi diceret quod ita apud vos fides creverit, ut annuncietur etc. itaque annunciatio videtur poni pro signo ab effectu vel etiam agit gratias eo quod illa fama alios in fide confirmaret et ad eam provocaret. Porque rendida la principal fortaleza y fuerza de la idolatría, que era Roma, todas las demás se habían de ir rindiendo con mayor facilidad. (Chrysostomus, De verbis Apost, tom 3, f.100 8, c.1, explicat de fide cognitionis).

12. Porro *annunciari in universo mundo* graeci existimant hyperbolice dictum, et Erasmus[239] carpit nostrum interpraetem quod rem exageraverit plus quam est in graeca lectione nam graece est *in toto mundo.* Sed Hieronymus in Origene transtulit etiam in universo; imo Origenes[240] interpraetationem extendit ad mundum coelestem ubi annuntiatur et gaudent super *peccatore poenitentiam agente.* Solum dico et in simplici sensu aequaliter exagerari si vertas in toto mundo, atque ita sermo hispanus non agnoscit illud discrimen, nam utroque modo hispane dixeris en todo el mundo in qua hyperbole significantur multae et variae orbis partes. (Vide multa similia circa hunc locum in Hypotiposeon[241]). Vel fortasse accommodat se Apostolus romanorum phrasi qui sua dictione appellabant universum iuxta illud Lc 2 [1] *ut describeretur universus orbis* π σαν οἰκουμένεν. Aliter etiam exponit Origenes[242] sine hyperbole, scilicet gratias ago Deo quia iam vestra fides est illamet quae annunciatur in universo mundo, quasi diceret porque creeis la fe **[f.142]** que se predica en todo el mundo, quod indicat discipulorum et praesertim Apostolorum diligentiam, quorum *in omnem terram exivit sonus* etc. Haec tamen expositio videtur coactior, et multo simplicius esset sine hyperbole interpraetari cum Caterino sic: fides vestra annunciatur in universo, id est vase extendiendo la fama etc.

Lectio 2ª

Testis enim mihi est Deus etc

1. Dubitatur 1º. An iuret Paulus cum ait ***testis est mihi Deus***. Respondeo: sic existimat Augustinus[243] l.1 de sermone Domini in monte. Quem hic sequi-

[238] ERASMUS R., *ad Rom 1.* Op.omnia, t.6, Lugduni 1705, col.560.
[239] ERASMUS R., *ad Rom 1.* Op.omnia, t.6. Lugduni 1705, col559.
[240] ORIGENES, *ad Rom 1.* PG 14,855.
[241] MARTINUS MARTINI CANTAPETRENSIS, *Hypotyposeon, l.6, c.3.* Matriti 1771, p.184.
[242] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,855.
[243] AUGUSTINUS, *De sermone Domini in monte, l.1, c.17.* PL 34,1255.

tur D. Thomas[244] et plerique. Solum Caietanum[245] reperio qui plane contra sentiat inter catholicos, non quod iuramentum non sit aliquando laudabile, de quo hic multi contra haereticos, sed quod gaece non sit *testis mihi est Deus* sed testis mei vel testis meus. Sed hoc ridiculum est fundamentum, nam Chrysostomus[246], Oecumenius[247] et Theophylactus[248] graece noverant et tamen explicant esse iuramentum, quare eadem est vis graecae loquutionis et latinae quamvis interpraes reddiderit *mihi* ut latinis auribus serviret. Melior esset Cajetani[249] ratio si observaret eam loquutionem proculdububio esse ambiguam *testis mihi est Deus* et simpliciter accipi posse tanquam ab eo dictam qui agnoscit Deum esse iudicem et testem, ut dicitur Hieremiae 9, et in eo etiam sensu habet vim confirmationis etsi non sit iuramentum. Ut si dicas Hablo como hombre que ve que tiene a Dios delante por testigo de sus obras vel como cristiano, que esto es así, etc. Nam aliud est testari se agnoscere Dei praesentiam, aliud Deum in testem vocare. Adde quod ex rigore sermonis *testis mihi est Deus* potius est assertio quam invocatio, neque satis est si contra obiicias ex usu constare quod sit iuramentum, nam usus docet quomodo nostri homines utantur, et non ostendit quomodo usus fuerit D. Paulus, praesertim cum non videatur adeo urgere eum necessitas ut iuret, cui simpliciter affirmanti crederetur; et non solum ille expendere deberet an liceret sed etiam quod magis deceret. At vix homo gravis et religiosus adhiberet iusiurandum ut alicui significaret se pro eo quotidie orare. Nihilominus in communi sententia responderi potest Apostolo fuisse visa rem magni momenti ut probaret romanis suam curam et sollicitudinem pro eis, et iuramento confirmasse quia revera videbatur incredibile quod non solum eos memoria perpetuo circumferret sed etiam in praecibus haberet sine intermissione quos neque noverat neque viderat, ex affectu proculdubio vehementissimo et pectore numquam satis laudato.

2. Origenes[250] videtur aliter explicare *testis mihi est Deus,* id est per me testificatur eo quod ego sim illius testis, iuxta illud *qui me confessus fuerit confitebor et ego.* Sed nescio quam bene hic possit illud cohaerere.

3. Dubitatur 2º, quid sibi velit illud verbum ***servio.*** Respondeo graece est λατρεύω. Et quamvis Valla conetur impugnare illud discrimen inter latriam, duliam, etc, eo quod neque in Sacra Scriptura semper observetur, tamen non

[244] Thomas Aq., *In Ep ad Rom lectio V.* Ed Vivès t.20, p.392.
[245] Thomas a Vio Caietanus,*In Ep ad Rom 1,9.* Opera t.5, Lugduni 1639, p.3.
[246] J. Chrysostomus, *In Epist ad Rom homil 2.* PG 60,402.
[247] Oecumenius, *Comment in Ep ad Rom 1,9.* PG 118,327.
[248] Theophylactus, *Expos in Ep ad Rom, 1.* PG 124,346.
[249] Thomas a Vio Caietanus, *In Ep ad Rom com. 1,9.* Lugduni, Opera t.5, 1539, p.3.
[250] Origenes, *Coment in Ep ad Rom.* PG 14,855.

solum iure licuit theologis eas voces ita distinguere ut solent ad doctrinae commoditatem (ut fatetur etiam Erasmus[251]) sed etiam in Sacra Scriptura fere ubique observatur ut latria sonet divinum cultum (et facit etimologia graeca) de quo hic late Adamus et alii. —2º, nota nostrum interpraetem (in quo non semper exigenda est latinissima proprietas) saepe eam vocem explicasse nomine obsequii vel servitutis, ut est illud ad Rom 12[1] *rationabile obsequium vestrum* quasi diceret spiritualem latriam et illud decalogi *Dominum Deum adorabis et illi soli servies.* Et notat Origenes[252] hic quod plus est servire quam adorare, scilicet quia adorare est quid communius et potest fieri sine illo affectu quem dicit latria. Igitur idem est *cui servio* et cui divinum cultum et venerationem tribuo. (Vide postea n.8)

4. Dubitatur 3º, quid sit ***servire in spiritu.*** Dico 1º, Illud *in* abundat hebraica phrasi, ut hic notant multi. Patet ad Phil 3[3] *qui spiritu servimus Deo* et hispanice etiam addimus praepositionem, dicimus enim andar en espíritu, servir con espíritu.

Deinde *colere* seu *servire spiritu* ut patet ex illo loco ad Phil 3, procul-dubio ponitur cum implicita antithesi ad eum cultum quo communiter iudaei venerabantur Deum, et sic notant multi.

Sed oportet explicare quid intersit inter cultum et cultum **[f.142v]** ut Paulus dicatur *colere Deum in spiritu,* iudaei vero *in carne,* ut patet ad Phil 3.

5.—Respondeo 1º, non esse in eo discrimen quod Evangelium excludat cultum exteriorem qui carnalis appellatur, de quo hic late Grandis contra haereticos, quamvis verum sit christianum cultum non esse alligatum materialibus ceremoniis sed praecipue curam gerere de spirituali veneratione per virtutes theologicas et actus interiores, et id videtur respexisse Christus, Jn 4[24], ubi agit cum Samaritana *de adoratione in spiritu,* subdit enim *spiritus est Deus et eos qui adorant eum in spiritu oportet adorare.* Vide ibi Chrisostomum[253] homil.32. Et facit quod hic Origenes[254] docet spiritum esse superiorem animae portionem secundum illam distinctionem quam saepe ponit inter animam et spiritum.

6.—Respondeo 2º, potissimum discrimen optime intelligi ex receptissima spiritus acceptione, in qua spiritus ponitur pro interiori vita sive pro anima quae est vitae principium; externus ergo cultus si sit mere externus

[251] ERASMUS R., *ad Rom 1.* Op. Omnia, t.6, Lugduni 1705, col.560.
[252] ORIGENES, *Comment ib Ep ad Rom.* PG 14,855.
[253] JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Jn homil 33 (al 32).* PG 59, 190.
[254] ORIGENES, *Comment in Ep ad Rom.* PG 14,856.

dicitur esse sine spiritu, id est sine vita, mortuus, fictus et hypocriticus, porque es una máscara sin verdad, et huiusmodi erat cultus iudaeorum, et in hoc est similis cultus aliquorum christianorum. Sicut ergo inspirante Deo factus est homo luteus in animam viventem. Gn 1, sic etiam insuflante Jesu, Jn 20[22], accipit homo carnalis spiritum sanctificantem, et cultus carnalis spiritum et veritatem, Jn 4, que el hombre vivo es hombre verdadero y el que no, no. Haec vita sive spiritus in Dei obsequio est illa quam requirit Apostolus postea c.12 *hostiam viventem,* et subdit optime *sanctam, Deo placentem,* quia solus cultus vivus est vere sanctus et placens Deo, nimirum quia est *rationabile obsequium,* id est spiritualis latria, ut supra. Esta vida y espíritu consiste en que vaya el servicio y culto exterior acompañado y animado con el interior *corde magno et animo volenti* 2Macab 1[3]. Et iudaei qui eo modo colebant Deum, ad legem Evangelii pertinebant ex D. Thoma[255] 1 2 , q. 107, a.1, nam iudaicus cultus eorum est qui ad exteriora solum respiciunt. (Igitur servire spiritu est vivum cultum exhibere, servire ex animo. Decis acá este es su espíritu, modo de proceder etc. *Nescitis cuius spiritus estis)*.

7. Dubitatur 4º, quam vim habeat illud pronomem in spiritu *meo.* Naclantus intelligit sic: *in spiritu meo* id est iuxta mensuram et formam spiritus mihi datam, sicut dicitur *spiritus Eliae.* Sed magis consonat ut appellet spiritum suum superiorem animi sui portionem, de qua Origenes, cuius exercitium in serviendo Deo est veluti anima et vita cultus exterioris. Et fortasse affectuosius est *in spiritu meo* quam si solum dixisset *in spiritu.*

8. Dubitatur 5º, quid sit illud *in Evangelio Filii eius.* Respondeo Evangelium dicitur Filii, id est de Filio, ut supra, vel Filii, quod ipse iusserit praedicari, Mc ultimo, *praedicate Evangelium* etc. Vide etiam Cyrillum[256] ad Reginas. Deinde servire in Evangelio accipit D. Thomas[257] et plerique quasi diceret in Evangelio praedicando; sed tunc non oportebit ut servire sit colere in praesenti, quia λατρεύω non semper accipitur in eo rigore, ut patet in eo loco non dabis de semine tuo servire principi, graece λατρευειν; et alioqui aptius cadit servire Deo in officio praedicationis quam colere. Si tamen servire hic accipitur ut supra n.3, ut videtur postulare locorum similitudo, ad Rom 12, ad Phil 3, etc aptius est ut spiritu colere in Evangelio idem sit quod in lege evangelica, quasi diceret non servio in carne in iudaimo sed in spiritu in christianismo. (Contra Erasmum[258] qui reddit quem colo in Evangelio praedicando).

---

[255] Thomas Aq., *1ª 2ae, q.107, a.1.* Ed Vivès t.3, p.7.

[256] Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas, XIII.* PG 76,1223.

[257] Thomas Aq., *in Ep ad Rom lectio V.* Ed Vivès t.20, p.392.

[258] Erasmus R., *ad Rom 1.* Op. Omnia, t.6, Lugduni 1705, col.560.

9. Dubitatur 6º, quid sit ***memoriam vestri facio***. Dico 1º concedendum esse magis latine dici mentionem facere quam memoriam. Meminise autem alicuius in oratione omnino videtur poni in eo sensu in quo solemus postulare ab aliquo que se acuerde de mí en la oración o en la misa etc. No que se distraiga sed ut me commendet Deo. Itaque non solum significat se facere mentionem de illis in eo quod obsecrat *si quomodo tandem prosperum iter habeat ad eos,* sed ait se eorum meminisse in orationibus, id est orando pro eis *interim etiam obsecrando* ut Deus ei dirigat iter ad illos, sic enim est sensus plenior et nexus aptior. Vide infra n.11. (In syriaca magis exprimitur nam το *obsecrans* est *rogoque.*

10. ***semper sine intermissione***. Idem fere dupliciter significat ex magno affectu. Vel duplicat adverbium eo quod neque unquam omittat orationem neque in oratione romanorum commemorationem. D. Thomas[259] et alii **[f.143]** disputant hic quomodo intelligatur id Lc 18 *oportet semper orare* etc. Y en particular Grandis contra psallianos. Sed saltem in praesenti non est locus controversiae quia non potest esse sensus de mentis dispositione vel de oratione iaculatoria, etc neque enim in quavis oratiuncula vel in quovis actu apostolatus pro romanis orabat. Quare intelligitur de statutis horis ad orandum, quas habent omnes viri spirituales. Et facit modus loquendi, nam meminisse alicuius in oratione non sonat totum tempus illi dare, sino como decimos en las Misas hacer commemoración. Deinde perpende Pauli caritatem. Sed quid mirum cum etiam Samuel 1Re 12[23] dicat *absit a me hoc peccatum ut cessem orare pro vobis.*

11. Dubitatur 7º, quomodo cohaereat ratio *gratias ago Deo pro vobis, testis enim est Deus quod oro pro vobis semper,* ubi illud *enim* ostendit ex assidua oratione reddi rationem eius quod dixerat, scilicet se gratias agere. D. Thomas[260] continuat sic: gratias ago pro vobis quia bona vestra reputo quasi mea, quod patet ex hoc quod pro vobis oro sicut pro me ipso. Sed simplicius est respondere quod ex more apostolico sunt coniuncta oratio et gratiarum actio pro aliquo. Ut patet 1Tim 2 *primum omnium fiant obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus,* etc, atque illud *memoriam facio in orationibus* debet intelligi non solum orando pro vobis, sed etiam postulando, gratias agendo, quia facere mentionem alicuius intelligitur eo modo quo debet et solet fieri atque ita hacer conmemoración de un santo no es rogar por él. Quod si gratiarum actio per Iesum Christum intelligatur in Sacrificio Missae (ut supra, lect.1, n.8) optime congruit pro vobis offero sacrificium laudis, y para que lo creais yo os

[259] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio V.* Ed Vivès t.20, p.393.
[260] THOMAS AQ., *In Ep ad Rom lectio V.* Ed Vivès t.20, p.393.

certifico que aun en la oración particular nunca me olvido de hacer conmemoración de vosotros, quanto igitur magis in publica oratione et sacrificio.

12. Dubitatur 8. (Quod etiam attinet ad nexum). Quorsum in iuramento vel confirmatione, cum dixisset *testis est mihi Deus,* addit *cui servio in Spiritu in Evangelio*. Respondeo: simile est illud Eliae 3 Re 17,1 *vivit Deus in cuius conspectu ambulo.* Et partim videntur ea ratione recreari sancti dum eum adhibent testem cuius sibi numen propitium esse sciunt; partim etiam est maior confirmatio, quasi diceret cum praecipuo quodam cultu serviam Deo, nequaquam illum testem citarem si falsa praesumerem; et haec nobis forma iuramenti ostendit quid in eo requiratur tum ut rite fiat, tum etiam ut fidem faciat.

Lectio 3ª

Obsecrans si quomodo tandem etc.

1. Iam ostendimus nexum lectione 2, n.9, subintelligendo particulam *etiam,* quasi diceret semper facio vestri memoriam in orationibus meis, *obsecrans* sive deprecans graece δεόμενος, *si quomodo tandem aliquando*. Porro haec adverbiorum et coniunctionum congeries (ut notat Oecumenius[261] et multi) mirum quodam exprimunt desiderium ac studium festinandi, quasi diceret obsecrans ut iuxta ardentissimum animi mei votum aliquando aliqua ratione veniam ad vos. Et nota, ex Ambrosio[262] quod illud *quomodo* idem valet ac si diceret quovis pacto, quavis causa y como quiera que sea dice que será próspero su viaje si Dios lo lleva allá, non quod itineris prosperitatem admodum curet neque sibi polliceatur, sino porque aunque pase en el viaje muchos trabajos, dirá que es próspero si llega a consolarlos y animarlos etc. Tantus erat illi caritatis ardor.

2. Sed illa particula *si* videtur aliquos perturbasse (contra communem sententiam) ut non explicarent Paulum orare ut Deus illum Romam deduceret. Neque enim videtur in eo sensu dici posse obsecro si me deducat. Atque ita sentiunt Paulum praecibus voluntatem Dei explorare an ea feliciter Romam deductura esset illum. (Sic Henricus Stephanus in Novo Testamento graeco). Sed primum mere gratis fingitur Apostolos ad quamvis profectionem solitos denuo expectare oraculum Dei. Quod si dicatur non expectasse manifestum Dei responsum sed aliqualem lucem et cognitionem qua iudicare possent an ea profectio esset grata Deo postquam inter se partiti fuerant omnes regiones iam satis noverant gratissimum esse Deo si unusquisque sedulo peragraret suam, et saltem parum aut nihil manifestat desiderium suum

[261] Oecumenius, *Comment in Ep ad Rom, 1,10.* PG 118,330.
[262] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom, 1,10.* PL 17,55.

videndi eos et consolandi si solum dicat se explorare an sit gratum Deo; adde quod obsecrare non est percontari vel interrogare, et tandem, ex Thesauro graeco et latino patet quod illa particula *si* vel εἴ aliquando est optantis, **[f.143v]** non solum quia aliquando est idem quod *utinam,* (quia utinam non facit ad rem, nec enim cohaereret *obsecro utinam veniam ad vos)* sed quia *obsecro si mihi liceat venire* perinde est ac si diceres obsecro ut mihi liceat, sed illa prior loquutio videtur modestior; atque ita hispanice cum posses dicere : suplico a V.S. que vaya fulano, in eodem sensu modeste dices suplico a V.S. si irá etc., quod non est optare ut suam explicet libere voluntatem, sed modeste obsecrare ut hoc velit. Immo quamvis in nostra lectione esset *obsecrans si forte prosperum iter habeam* (nam et sic transferri posset), illud *si forte* non erat dubitantis, nam saepe ponitur in re certissima, ut Amos 5 [15] *odite malum et diligite bonum etc, si forte misereatur Dominus Deus.* Vide Martinez, l.5, c.6, fine.

3. Posset etiam illud *si,* conditionaliter accipi cum hac constructione: *si quomodo in voluntate Dei,* id est que si Dios es servido prosperum iter habeam etc. est enim modesta oratio, quae tamen nihil diminuit de affectu. Suplicoos, Señor, que si sois servido, me envieis a tal parte. Sed simplicior est altera constructio, et utcumque sit, illud *in voluntate Dei* includit eam conditionem, nam perinde est ac si dixisset volente Deo vel favente Deo. (Aunque Origenes dice que no es lo mismo in voluntate Dei que volente Deo). Vide postea n.4.

4. Duriuscula videtur constructio illorum verborum *prosperum iter habeam veniendi:* mollius esset *veniendo,* quamvis non sit in sensu difficultas. Erasmus[263] mallet legere *venire* vel *ut veniam,* cum hac constructione *obsecrans venire ad vos* vel ut veniam ad vos, *si quando prosperum iter habeam in voluntate Dei,* et eo modo non facesseret negationem illa dictio *si.* Verum hanc constructionem non patitur nostra lectio, et planius etiam videtur in graeco ut venire seu veniendo regatur ab illo verbo *prosperum iter habeam* quod est unicum verbum in graeco; illud quod Ps 1 dicitur *omnia quaecumque faciet prosperabuntur,* unde in praesenti poterat eodem modo verti *si quomodo tandem prosperer venire ad vos.* Et quia vebum graecum componitur ab εὐ quod est *bene* et οδος quod est *via,* ideo noster usus est illa periphrasi cuius vim nos exprimimur dicendo *si Dios encaminase que yo fuese a veros;* unde alii *si mihi succederet ut venirem ad vos.* (Similiter Syriaca *rogo quod ut veniam ad vos si quando mihi in voluntate Dei aperiatur via)*.

5. Ex dictis commendat hic Chrisostomus frequentis orationis usus et

[263] ERASMUS R., *Ad Rom 1.* Lugduni 1705, col.560.

ad eam ortatur exemplo Pauli et peculiariter urget hic locus praelatos ad assiduam pro subditis orationem et inflammatum desiderium salutis eorum. Ostendit etiam locus iustorum praeces cuivis fideli salubres, de quo hic late Naclantus.

6. ***Desidero enim videre vos ut aliquid impertiar vobis gratiae spiritualis***. *(Desidero* maiorem habet vim in graeco, in Syriaca exprimitur *vehementer opto,* in quo verbo Chrysostomus, 2Cor 7, homilia 33, perpendit optime materna viscera Pauli, et adducit multa ex aliis epistolis). Ex fine vero patet hoc desiderium nec oriri ex vana curiositate videndi Romam neque ex saecularis amicitiae affectu; sed non est adeo planum quid sit *impertiri gratiam;* ubi nota non esse hic χαρίω sed χαρισμα, quod proprie est donum, et in eo sensu debet accipi nomen *gratiae,* (quamvis concedamus Ciceronem non sic loquturum fuisse). Sotus ergo ex Anselmo per nomen *charismatis* intelligit gratias gratis datas, quasi Apostolus desideraret ad romanorum confirmationem et consolationem vel illis eas gratias distribuere vel communicare cum illis, id est inter eos exercere id est praedicationes et miracula. Sunt etiam (D. Thomas) qui per *gratiam* hic accipiant donum gratiae iustificantis (scilicet cum omnibus donis Spiritus Sancti) quam Apostolus optat impertiri romanis tum per Sacramentorum administrationem *sicut bonus dispensator gratiae Dei, 1 Pt 4*, tum etiam per officium praedicationis quia sermo bonus dicitur dare gratiam audientibus, ad Eph 4,29. Cajetanus[264] per nomen gratiae intelligit scientiam; quidam alius minus apte indulgentias. Denique diversitas haec oritur ex eo quod durum videtur ut Apostolus dicat impartiri gratiam; unde Ambrosius[265] non legit *impertiar* sed administrem. Sed quia omnino loquitur Apostolus de praedicationis officio adhuc oportet explicare cur docere et concionari appelletur administrare gratiam. Respondeo id optime explicari a Graecis Chrysostomo[266], Theophylacto[267] et Oecumenio[268] qui perpendunt vim graecae dictionis, quae magis sonat impertiri quam ministrare, sed maiorem habet vim, sonat enim quasi tradere seu transmittere, et est alicui communicare quod ab alio acceperis, eo modo quo praedicator debet talentum sibi concessum non abscondere, et sic dictur 1 Pt 4 *unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum* etc. *Impertiri* ergo in praesenti no es repartir sino comunicar, in quo etiam sensu nos dicimus dar parte de un negocio etc. Sed Gratiae nomen fortasse debet latius accipi **[f.144]** id est, non restricte pro talento ipsius Pauli sed in communi pro lege evangelica seu pro ipso Evan-

[264] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom, 1,11.* Lugduni 1639, t.5, p.3.
[265] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom, 1,11.* PL 17,55.
[266] J.Chrysostomus, *In ep ad Rom homil 2.* PG 60,404.
[267] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom 1,11.* PG 124,346.
[268] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom,1,11.* PG 118,330.

gelio, (sic enim saepe nomen gratiae accipitur) et in eo sensu communicare cum illis gratiam es darles parte de las riquezas del Evangelio, y el gran bien que es tener a Cristo, y del gobierno de su Iglesia etc. Et hoc proculdubio desiderabat Paulus ore ad os tractare propter vivae vocis energiam (Catarinus adducit bene alias rationes cur magis optet loqui quam scribere); et sic optime cohaeret sensus.

7. Non tamen ait *ut impertiar gratiam* sed *ut impertiar aliquid gratiae,* est enim res infinita et incomprehensibilis, quasi diceret para daros parte de algo de lo mucho que hay que decir. Et gratiam evangelicam appellat spiritualem vel quod faciat homines spirituales, eo modo quo dicitur pallida mors, vel quod requirat cultum spiritualem, ut diximus lectione 2, n.4. et infra. Et inculcando nomen spiritus intendit eos Paulus a carnalibus amovere et invitare ad colendum Deum in Spiritu et veritate. (Oportuisset graeca consulere ἵνα τὶ μεταδὰ χάρισμα ὑμίν πνευματικον. Illud aliquod donum potius explicat Chrysostomus[269] que lo dice por humildad, porque habla de lo que él podía dar).

8. ***Ad confirmandos vos,*** id est, ut maiorem habentes cognitionem firmiores sitis quam omnes diabolicas tentationes. Et fortasse non admodum abs re videretur alicui signanter notari sacramentum confirmationis, sed communiter omnes interpraetantur et bene de confirmatione in veritate fidei. Iuxta illud Lc 22 *confirma fratres tuos*. Et sic etiam dicitur ad Hebr 13 *doctrinis variis nolite abduci,* optimum est enim gratia stabilire cor, gratia, id est, doctrina de gratia evangelica.

9. ***Id est simul consolari.*** Quatuor sunt in his verbis controversa. —1^{um} est quod cum verbum graecum aliquando significet consolationem et aliquando exhortationem, melius videtur cohaerere cum confirmatione exhortatio quam consolatio, atque ita noster interpraes non videtur optime reddidisse. —2º, στηριχθήναι et συμπαρακληθναι, id est verba graeca quibus respondent in latino *confirmandos et consolari,* utrumque ponitur in graeco eadem loquendi forma, id est in eodem tempore et modo; ergo debuit etiam latinus pariformiter explicare *ad confirmandos vos, id est consolandos vel exhortandos*. —3º, in nostra lectione, ut aliquo modo cohaereat illud *consolari* non videtur accipi posse active, sed quasi diceret consolationem capere : in qua re videntur duo esse durissima, alterum est ex verbo deponenti facere quasi passivum, alterum quod ex duobus verbis graecis quae pronuntiantur eodem prorsus modo, alterum accipiatur active et alterum passive. —4º, non satis constat ad quid proxime referantur haec verba (id est simul consolari)

[269] CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom homil 2.* PG 60,406.

nam si explicat quid intelligat nomine confirmationis videtur id esse novum confirmationis genus. Unde Ganeius et latius Zegerus referunt haec verba ad illud *desidero videre vos,* quasi diceret *desidero videre vos ut confirmem etc.* videre inquam, id est simul consolari in vobis.

10. Dico 1º ad 4um: omnes veteres interpraetes tam graecos quam latinos ita accipere ut haec consolatio sit quasi temperata explicatio illius confirmationis, in quo Pauli artificium et piam vafriciem admirantur: cum enim de industria tacite significasset romanos indigere confirmatione, sucurrit statim ne offendantur et quodam modo videtur velle se corrigere quasi usurpasset duriorem quam par erat vocem, et ait : eam quam appellavit confirmationem romanorum potius esse eorum et ipsius etiam Pauli consolationem, quasi diceret non dico vos vacillare, sed et vobis et mihi magno solatio futurum si de iis rebus possem vobiscum coram disserere quae valent ad confirmandos animos; nam valde pertinet ad christianam charitatem laetari et gaudere in rerum divinarum colloquiis. Sed nota Paulum velle quidem emollire quod dixerat, ita tamen ut dictum maneat; et praeterea in connexione confirmationis et consolationis significat tacite et suaviter tum demum illos et sibi ipsis et Paulo etiam magnae consolationis materiam praebituros cum plene instructi atque adeo firmi et stabiles fuerint in fide et caritate, nam ea ratione consequentur illi gaudium spiritus et pacem pacatae conscientiae, de quo saepe in Sacra Scriptura, et Paulus etiam consequetur id quod tantopere desiderat, ut Christus Dominus debite cognoscatur et honoretur.

11. Dico 2º ad 3um: etiam apud auctores prophanos reperiri hoc verbum *consolari* in significatione pasiva ut patet ex Calepino et Thesauro, et non requirendum est ut in nostra Vulgata observetur semper usitatior verbi coniugatio. Nam Eccli 11[9] fit verbum deponens *certor* et c.24 fit verbum activum *requiesco*. *Et qui creavit me requievit in tabernaculo meo.* Vide ibi Jansenium. Et huiusmodi sunt alia multa. Ad illud autem quod obiicitur, scilicet debere utrumque verbum graecum accipi eodem modo, vel utrumque passive vel utrumque active. Respondeo utrumque poni passive, **(f.144v)** nam graeca construenda sunt huiusmodi *desidero videre vos ad confirmari vos, id est consolari in vobis.* Quod si velis construere desidero videre vos ut confirmem vos, non est adeo necessarium ut utrumque verbum eodem modo accipiatur; et utcumque sit, *consolor* non potest accipi ut significet se desiderare simul consolari romanos, quia graece et latine sequitur *in vobis*, quod nulla ratione potest aliter construi nisi suplendo accusativum *me,* quasi diceret id est, me simul vobiscum et inter vos accipere consolationem. Erasmus[270], pro Laurentio Valla videtur velle inducere aliam construc-

[270] Erasmus Roterdamus, *In Ep. Ad Rom, 1,28.* Lugduni 1705, col.560.

tionem suplendo accusativum *vos,* sed ego prorsus nescio illam aptare textui. Vide Sotum. Praeterea nota esse quosdam qui dicant illud verbum consolari seu consolationem capere pertinere ad Paulum et ad Romanos, sed ut bene ait Erasmus ad Titelmanum, illam mutuam consolationem non exprimit verbum ipsum sed illa coniunctio *συμ* vel *simul*. Nam verbum expresse referunt ad Paulum Chrysostomus[271], Theophylactus[272] et Origenes et quotquot bene interpraetantur neque enim aliud permittunt ea verba quae sequuntur.

12. Ad 2um dico potuisse quidem pariformiter verti, non quidem ad consolandos vos, sed huiusmodi: desidero videre vos ad confirmandos vos, id est ad consolandum me simul in vobis, sed non est res tanti momenti ut propterea sit arguendum interpraes; imo si addidisset coniunctio quae est in graeco non ita bene haberet lectura per gerundium, nam melius dicitur ad confirmandos vos, id autem est consolari quam ad consolandum.

13. Ad 1um tandem Respondeo optime quadrare consolationem cum confirmatione, ut patet n.10, et sic accipiunt graeci coacti proculdubio ipso contextu; quid enim esset simul exhortari in vobis per mutuam fidem. Unde inepte annotavit Erasmus[273] magis quadrare exhortationem. Caeterum consolationis nomine Chrysostomus[274] intelligit lenimentum aflictionum atque adeo disputant quidam an dicat Paulus se etiam egere ea consolatione. Simplicius tamen est cum Theophylacto[275] per consolationem intelligere spirituale gaudium in Domino.

14. ***Per eam quae invicem est fidem vestram atque meam.*** In his verbis fere non sistunt interpraetes sed plane accipiunt quasi diceret Paulus consolationem futuram per communem fidem, id est per eiusdem fidei et religionis communionem magno futurum gaudio et ipsi et illis si coram disserat de gratia coelesti atque ita illi confirmentur. Sed obiicies: non ait Paulus per communem fidem sed per eam quae invicem est fidem, qua phrasi plane videtur significari ea fides quae est Pauli erga romanos et romanorum erga Paulum, unde Naclantus et Sotus explicant etiam non de fide qua credimus sed de fidelitate et caritate mutua sive etiam de confidentia, de aquella divina ley, confianza y amistad con que se tratan los siervos de Dios, et maxime si sint praelatus et subditus viri spirituales, non enim dicimur invicem credere Deo, bene tamen invicem diligere et confidere. (Los ejemplos que pone San

[271] CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom homil 2.* PG 60,404.
[272] THEO PHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom 1.* PG 124,347.
[273] ERASMUS R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.561.
[274] CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom homil 2.* PG 60,404.
[275] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom, 1,12.* PG 124,347.

Crisóstomo son como cuando va un padre de la Compañía al Japón).

Dico 1º, valde verisimilem esse hanc explicationem Soti et Naclanti, et in eam tandem incidunt qui fidem Christianam dicunt etiam esse ad alterum quatenus per caritatem operatur, ut hic ait Magister[276]. Dico 2º, satis quoque probabilem esse communem expositionem quam etiam sequuntur graeci Chrysostomus[277], Theophylactus et Oecumenius[278]. Et ad illud quod obiicitur, scilicet non esse idem fidem communem et fidem ad invicem, Respondeo 1º, nomen graecum non semper postulare illam alternationem unius erga alterum, ut patet ex *Thesauro*, nam eodem nomine significatur quod nos dicimus pariter vivere, id est in Societate, unde apposite significatur eo nomine Societas et unio Ecclesiae in fide. Quare illa dictio *invicem* non oportet ut accipiatur in rigore sed eo modo quo explicares invicem vivere, id est pariter. Respondeo 2º (et colligitur ex graecis) non tam hic agi de ipsa interiori fide quam de ipsius communicatione, quae est velut fides exterior ad invicem, et sic significat Paulus magnam futuram consolationem per fidem invicem communicatam in quo humanissime agit quasi non solum vellet docere sed etiam audire.

f.145]

Lectio 4ª

Nolo autem vos ignorare, fratres, etc

1. Ambrosius[279] legit: arbitror autem vos non ignorare, sed reliqui omnes, tan graeci quam latini sequuntur nostram lectionem quae omnino respondet graecae, quasi diceret : y os hago saber que no solo he deseado iros a ver sino que muchas veces he tenido concertado el viaje; ***ut aliquem fructum habeam in vobis.*** Notat Theophilactus non dixisse aperte ut vos instruerem sed moderatius *ut habeam fructum,* ut supra, lectione 3 §10. Crediderim tamen potius loqui confidenter, non eim solum ait ut seminem Verbum Dei sed etiam quasi certus de fructu colligendo ait : saepe proposui venire ad vos, non dico ut seminem sed ut fructum certo colligam quia illum haberem certum et uberem si in vestris animis seminarem, in quo significat eos esse terram bonam et optimam. (Perpende que como predicador evangélico no mira sino al fruto. Et vide quid sit afferre fructum, Jn 15.

[276] Petrus Lombardus, *In ep ad Rom 1.* PL 191,1320.
[277] J. Crysostomus, *In ep ad Rom homil 2.* PG 60,404.
[278] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 1,12.* PG 118,330.
[279] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom, 1,13.* PL 17,56.

2. Sed interponit per parentesim quaedam verba, scilicet ***et prohibitus sum usque adhuc.*** Chrysostomus et Ambrosius[280] explicant prohibitum fuisse a Deo vel a Spiritu Sancto. Sic enim Act 16[6] Paulus et Timotheus *vetati sunt a Spiritu Sancto loqui Verbum Dei in Asia* et cum tentarent ire in Bitiniam non permisit eos Spiritus Iesu. Quod si roges cur Spiritus Sanctus id prohibuerit, variae possunt reddi rationes, sed ait Chrysostomus[281] nihil esse curiose scrutandum sed tribuendum esse inscrutabili Dei providentiae et abditis eius iudiciis, et Paulum dum non exigit a Deo rationem sed subdit se divinae voluntati erudire nos ut similiter faciamus, quamvis alias videretur convenientissimum ut aliquod desiderium pium impleretur. Origenes[282] etiam aliter explicat, scilicet Paulum impeditum esse a daemone iuxta illud 1Thesal 2[18] *voluimus venire ad vos sed impedivit nos Satanas.* Alii vero explicant Paulum impeditum fuisse aliis urgentioribus occupationibus. Et certe eo modo se explicat postea ipse Apostolus c.15, ubi cum significasset quanta occupationum mole premeretur et iis quae magis necessariae videbantur fuisse prius satisfaciendum, quale erat praedicare Evangelium in iis locis in quibus Christus non fuerat noratus, subdit propter quod et impediebar plurimum venire ad vos et haec etiam ratio significatur hic cum subdit *graecis ac barbaris debitor sum,* de quo infra. Et ipsa vox ἐκωλύθην magis sonat praepeditum (ut ait Erasmus[283]) quam *prohibitum.* (Vide quid ex singulis explicationibus colligi possit, et maxime ex illarum concordia). Possumus tamen coniungere has explicationes et ex triplici facere unam pleniorem, scilicet, Paulum fuisse prohibitum quia daemon impedire conabatur eius iter, et Spiritus Sanctus ea daemonis machinatione occulte utebatur ad sui secreti iudicii voluntatem, occupando interim Paulum in iis quae magis urgebant et suae voluntatis significatione Paulum ab itinere revocando.

3. Quod sequitur distinguit paulo aliter Origenes[284], ita ut sit nova clausula et supleantur aliqua verba huiusmodi: et sicut in caeteris gentibus graecis ac barbaris (quibus debitor sum) habui fructum, ita quod in me, promptum est et vobis evangelizare, in qua distinctione illud praestat ut in eodem periodo sibi correspondeant illae dictiones *sicut* et *ita* quod Erasmus[285] ait belle quadrare. Nam quod *ita* ponatur pro *itaque,* ut legit Ambrosius[286] et graeci ms et saepe apud Plantinum, no solum est inusitatum, sed etiam repugnat textui

[280] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,13.* PL 17,56.
[281] CHRYSOSTOMUS, *In Ep ad Rom homil 2.* PG 60,405.
[282] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.1, n.13.* PG 14,859.
[283] ERASMUS R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.561.
[284] ORIGENES, *Comment in ep ad Rom, l.1, n.13.* PG 14,858.
[285] ERASMUS R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.562.
[286] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,15.* PL 17,57.

graeco, nam οὕτω non sonat itaque sed ita, ut patet in *Thesauro*. Cum ergo illud *ita* accipiatur pro *itaque* oportet ut connectatur cum illa dictione *sicut*, nam aliter non videtur posse cohaerere textus. Haec pro Origene, in cuius tamen constructione satis dure suplentur illa verba, et mollius esset in eodem distinguendi modo tolerare ut Apostolus dixerit debitor sum in gentibus, quasi diceret debeo me in eorum fructu impendere, nam ea phrasi tolerata nihil oportebit sibi intelligere sed poterit construi sic: proposui venire ad vos ut habeam fructum in vobis et sicut in caeteris gentibus, graecis ac barbaris debitor sum, ita etiam paratus sum vobis evangelizare, vel sicut in caeteris gentibus graecis et barbaris debitor sum evangelizare quantum attinet ad animi mei promptitudinem. Sic placet Erasmo. Dico tamen nulla ratione deserendum esse communem modum distinguendi, in quo patet ex puncto quod illa particula *sicut* non cohaeret cum subsequentibus sed cum praecedentibus et probatur eficaciter ex ipso textu, quia non ait et sicut in caeteris gentibus sed *sicut et in caeteris,* quae loquutio est proculdubio finientis clausulam et non incipientis novam.

[f.145v]

4. Ait ergo Apostolus se optare fructum in romanis sicut in caeteris gentibus habebat. In quo modo loquendi nota 1º significari Pauli praedicationem in multis gentibus fructificasse et, quodammodo fere in gentium universitate, non enim ait sicut in aliquibus gentibus, sed sicut in caeteris. Vide postea, c.15, ab Hierusalem usque ad Illiricum, etc.; 2º, nota, ex Chrysostomo[287], tacite Paulum despicere romanorum fastum, vel indicat concionatori non esse curanda personarum distinctionem sed quodammodo omnes habendos pro aequalibus, non enin dicitur in caeteris nisi inter aequales. Vide supra in salutatione illa verba in omnibus gentibus in quibus estis et vos. Y antes da a entender que a los que no eran tan ricos y poderosos había trabajado más. Considera un obrero de la Compañía que acude a los pobrecitos necesitados y se excusa con los ricos. *Sapientibus et insipientibus debitor sum* etc. Vide postea n.9.

5. ***Graecis ac barbaris debitor sum.*** Dupliciter hoc accipi potest, —1º, ex Adamo, tanquam ratio sui desiderii, quasi diceret etiam si me non impelleret meus erga vos amor, cogit tamen officium nam debitum mihi incumbit praedicandi Evangelium. —2º, ex Cajetano[288], tanquam explicatio impedimenti prohibentis ex eo quod omnibus est debitor, quasi diceret non potui hactenus solvere quia urgent me multi alii creditores. Vide supra n.2. Quod

[287] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom homil 2.* PG 60,406.

[288] Thomas a Vio Cajetanus, *In ep ad Rom 1,14.* Lugduni, 1639, t.5, p.4

si liceret non adeo curare de nostra distinctione, posset quis huiusmodi constructionem sequi : prohibitus sum usque adhuc sicut in caeteris gentibus, graecis ac barbaris debitor sum, id est cum debitor sim, como soy deudor. Nam Act 7,17 eadem dictio καθως ponitur pro cum ibi cum autem appropinquaret. Pero quedaba ya atrás el *prohibitus sum* en el parentesi. Porro, quod se non dominatorem sed debitorem appellat subditorum perpendit egregie Bernardus ad Eugenium, l.3 in principio et est optimus locus pro praelatis. Deinde in eo quod graecos opponit barbaris non inurit caeteris nationibus notam barbarorum morum et linguae, sed utitur eo nomine simpliciter sicut Strabo docet usurpari in *Thesauro* verbo *barbarus* prout est nomen caeterarum nationum, sicut gallus, scotus, hispanus, etc. Sunt etiam qui in nomine graecorum considerent linguam communem quae tunc temporis erat graeca; et in eo sensu ait Apostolus se omnibus esse debitorem, sive communicantibus sive non communicantibus lingua. Quidam etiam nolunt ut apud Paulum graecus sit nomen nationis sed doctrinae, atque idem erit *graecis et barbaris* quod statim subdit sapientibus et insipientibus. Vide postea *iudaeo primum et graeco.* Quaedam minutiora notat Erasmus[289] scilicet cur in graeco duplicata coniunctione dicatur *graecis et barbaris,* de quo bene. Item magis ad rem verteretur eruditos et crasos quam sapientes et insipientes, in quo non placet. Martinez etim l.3, c.4 per sapientes et insipientes vult designari iudaeos, sed simplicius est universaliter accipere verba Pauli ut sonant.

6. Ita quod in me promptum est et vobis evangelizare. Iam vidimus n.3, non legendum esse *itaque* sed *ita,* sed sensus erit idem si addatur coniunctio ut lenius fluat oratio quasi dicat omnibus debitor sum atque ita paratus etiam vobis evangelizare. Quod si velis ut *ita* dicat similitudinem, bene etiam cohaeret omnibus debitor sum et simili etiam modo paratus vobis evangelizare sicut debitor. Deinde ***quod in me promptum est,*** Ambrosius[290] et multi explicant quasi diceret quantum ad me attinet promptitudo mihi est vel promptus sum quasi diceret quantum in me est paratus sum; et quamvis sensus eodem tendat, constructio tamen accommodatior esset hac ratione, quod in me promptum est, id est quicquid est in me facultatis et virium promptum est. Aliter etiam Erasmus[291] referndo verbum *evangelizare* non ad promptum est sed ad illud *debitor sum,* hac ratione omnibus debitor sum, et sic quos attinet ad animi mei promptitudinem vobis etiam qui Romae estis debitor sum evangelizare. Hoc ait ipse belle quadrare, ego tamen non intelligo quia non erat Paulus debitor ex promptitudine sed ex officio, imo promptitudo po-

[289] ERASMUS R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col 561.
[290] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,15.* PL 17,57.
[291] ERASMUS R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O., Lugduni, 1705, t.6, col.561.

tius pertinet ad quamdam satisfactionem vel excusationem quam ad rationem debiti. Praeterea dure explicatur quod in me promptum est id et secundum animi mei promptitudinem, maxime cum istae dictiones dividantur comate vel inciso, sic enim habent nostri libri quod in me, promptum est. Praestant ergo priores explicationes.

7. ***Non enim erubesco Evangelium***. An sit phrasis satis latina et an legendum sit Evangelium Christi (ut habent G.q). Vide Erasmum[292]. Deinde nota videri Paulum cum ait *non me pudet* parum dixisse, cum alibi dicat *absit mihi gloriari nisi in cruce,* sed id fuit magni artificii ut late explicat Chrysostomus[293]. Praeterea non est mirandum quod dicat se non pudere quia Deum Crucifixum praedicare erat *judaeis scandalum gentibus autem stultitia (1Cor 1)* de quo egregie Osorius de Sapientia et Ludovicus Granatensis[294] in introductione ad Simbolum, p.2, c.28, et multi hic. Et propterea Cristus admonebat, Lc 9[26] **[f.146]** *qui me erubuerit coram hominibus, etc*. Sed quam sit splendidum et gloriosum id quod prima facie videtur abiectum et humile, explicat quod sequitur *virtus enim Dei est* etc. Et auctores supra dicti latissime.

8. Sed dices quomodo cohaeret promptus sum evangelizare non enim erubesco Evangelium? Nam multos non pudet crucis qui tamen non ita gestiunt praedicare. Respondeo postquam illi ex officio incumbebat et tamen saepe ab itinere revocatus fuerat, videri poterat pudore impediti ne crucis mysteria et Crucifixi gloriam praedicare auderet coram principibus, consulibus et imperatoribus, atque ita ait se nihilominus promptissimum esse atque adeo gestare nec enim eo interno impedimento detinebatur sed aliis externis, de quibus n.2. — Locus est contra eos qui non audent se palam Christi discipulos profiteri ut Joseph ab Arimatea, et praesertim contra eos qui viros religiosos et timoratos irrident; vel de vitiis et peccatis agunt tanquam de re gloriosa.

9. Quando ait *non me pudet Evangelii,* perinde est sive per Evangelium intelligas praedicationem sive rem praedicatam sive etiam christianismum; nam qui non audet se christianum confiteri ne crucifixum hominem pro Deo colere irrideatur, multo minus audebit praedicare. Sed in ratione sequenti, nimirum *virtus enim Dei est in salutem omni credenti,* ibi oportebit examinare an loquatur de praedicatione vel de ipsa re praedicata. Sunt enim diversi

[292] Erasmus R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O., Lugduni, 1705, t.6, col.562.

[293] Chrysostomus, *In Ep ad Rom homil 2.* PG 60,407.

[294] Fray Luis de Granada, *Introducción al símbolo de la fe, p.2ª, c.27.* Barcelona 1877, tomo 2, p.278.

sensus, de quo lectio 5. Interim tamen nota quod supra exciderat cum D. Paulus ait *graecis et barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum.* Divo Ambrosio[295], D. Thomae[296] et aliis videri ibi non includi iudaeos sed solum gentiles sive ratione ducantur sive non, et reddunt rationem quia Paulus est Apostolus gentium. Malim tamen universaliter accipere, maxime quia romani ad quos scribit, partim erant ex iudaeis, partim ex gentibus, atque adeo non debebat Paulus significare se solum esse debitorem gentibus. Praeterea per graecos videtur Ambrosius[297] intelligere romanos, et per barbaros eos qui non essent romani; sed nescio quo fundamento. Ultimo, quod ait *promptus sum* accipit Ambrosius quasi diceret malem ego vobis praedicare eo quod Roma sit caput mundi, sed hoc non satis cohaeret cum ea explicatione quam adducebamus, et quae magis videtur textus filum deducere. Bene Avila[298] c.40; Solis parte 1ª, c.1º; Fray Luis in concione de Sto Thoma Aquinate.

Lectio 5

Virtus enim Dei est, etc

1. Hactenus Paulus conciliavit benevolentiam comiter admodum eos adloquutus suamque in eos ardentissimam caritatem exponens et serviendi desiderium; hic vero ingreditur iam epistolae materiam, in quo ingressu duo perpendunt interpraetes, alterum est quam prudenter connectat cum exordio et amicitiae christianae significatione, rem ipsam de qua vult scribere; alterum est quam sapienter ad unam hanc universalem propositionem veluti ad concionis thema rem omnem reduxerit et revocarit. Paucis ergo verbis suam intentionem complectitur, cum ait *Evangelium est virtus Dei in salutem omni credenti,* in cuius postea explicatione et probatione tota fere versatur epistola.

2. (De efficacia verbi Dei, ad Hebr 4[12]). Subiectum propositionis est Evangelium, quod qui pro ipsa praedicatione accipiunt existimant Paulum incipere a virtute et efficacia verborum Dei, et maxime eo modo quo ab Apostolis praedicabatur cum miraculorum confirmatione solent enim signa et prodigia nomine virtutis intelligi et sic accipit Ambrosius[299] et tam si existimat eos qui minus sincere praedicaverant romanis atque adeo sine ostensione virtutis, quare erat quod erubescerent cum ab Apostolis discordarent qui divina virtute suam praedicationem confirmabant. Inter eos autem qui de

[295] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,14.* PL 17,57.
[296] THOMAS AQ., *In ep ad Rom c.1.* Ed Vivès, t.20, p.395.
[297] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,14.* PL 17,57.
[298] JUAN DE AVILA, *Audi filia II,40.* BAC Maior 64, p.621.
[299] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,16.* PL 17,57.

efficacia verborum Evangelii locum hunc accipiunt, quidam superstitiose id intelligebant aut nimis materialiter alligantes collo partem Evangelii; contra quos Chrysostomus in Jn homil.43, sed vehementius fortasse quam par erat. Quia verba Evangelii scripta virtutem salutiferam habent, quod probat D. Thomas[300] hic quia S. Barnabas curabat infirmos evangelium superponendo. Dico tamen omnia haec non videri ad rem quia non est sermo de virtute et efficacia ipsius praedicationis ut latius patebit. (Para que trate de efficacia praedicationis favet 1Cor c.2,1).

3. Aliis videtur eo modo dici Evangelium esse virtus Dei quo lex dicitur virtus peccati, ita ut sit discrimen inter legem et Evangelium et Evangelium accipiatur pro lege Gratiae, id est, pro ipsa Gratia, quae est lex nostra in cordibus scripta. Et tunc esset sensus legem evangelicam seu Gratiam esse id per quod Deus operatur in nobis bonum, et cun judaeos non suae pudeat legis quae occasionaliter est virtus peccati, maiori iure Apostolum non pudere suae. Haec tamen explicatio non est ad rem quia praeter alia quis est quem Gratiae pudeat. Et omnino Paulus agit de re quae prima specie videatur pudori et confusioni, cum tamen revera sit illustrissima. **[f.146v]** Sed dices non sit sermo de sola Gratia sed de tota lege evangelica, id est de iis omnibus quae nobis conferuntur per Christum, scilicet sacramenta, consilia etc. —Respondeo, etiam in iis nihil esse quod praecipue per se ruborem suffundat; quare vel est sermo de ipso christianismo, id est de professione eius religionis in qua colitur *Christus Crucifixus, iudaeis scandalum et gentibus stulticia*, vel certe de iis quae profitemur christiani, id est de ipso Deo Crucifixo et eius Crucis effectibus. Sed hoc interest, quod agere de christianismo est agere de nostra fide qua credimus, et non satis quadrat quod Paulus id tandem dicat quod nostrum credere est virtus Dei in salutem omni credenti neque ullus ita explicavit; relinquitur ergo quod Paulus nomine Evangelii intelligat nostram fidem obiective, id est Deum Incarnatum, Crucifixum, etc, atque ita videtur accipere Chrysostomus[301] et plerique graviores interpraetes. Vide Clementem Romanum, 6 Constit. c.25. Vide Eusabium 1 de preparat. evangelica, c.1. De hoc ergo evangelio ait *virtus Dei est* etc. Supra vidimus in salutatione, lect.7, n.1 et 2, etc et lect. Virtutis nomen in Sacra Scriptura quatruplicer accipi, (etiam ubi est δύναμις in graeco, scilicet pro *potentia,* pro *miraculo,* pro *maiestate et gloria,* et denique pro *sanctitate* (contra aliquorum notationes). Et si *Evangelium* referatur ad Christum, omnia haec in illum competunt, nec enim solum est *potens,* sed *ipsa Dei potentia,* et non solum patrator miraculorum, sed supremum etiam miraculum, cum in duabus

[300] Thomas Aq.*In ep ad Rom, c.1, lect.6.* Ed Vivès, t.20,p.396.
[301] J.Chrysostomus, *In ep ad Rom homil 2.* PG 60,408.

naturis subsistat, et est etiam ipsa Dei sanctitas et maiestas. (*Dei* sin articulo, quia non designatur certa Persona, ex Erasmo[302]). (Vel *virtus Dei,* ut supra *Evangelium Dei,* vel *mons Dei,* in salutatione, lect.2, n.7). Et optime quadrat ut Paulus dicat non se eius Dei pudere, cum haec omnia in illum conveniant. Et quadrat etiam quod sequitur, quia Christus est *in salutem omni credenti* sicut dicitur *praedestinatus in gloriam nostram,* 1Cor 2,7. Sed magis est ad rem ut non tam referatur Evangelii nomen ad ipsam Christi Personam quam ad eius Incarnationem, Nativitatem, Passionem etc. denique ad ea omnia quae uno dispensationis nomine complectuntur antiqui patres. Haec ergo ait Paulus quae mundus existimat esse pudoris obiectum, ego contra, dico virtutem esse Dei. Id est per metonimiam, id in quo virtus Dei elucet, virtus inquam Dei antonomastice, id est in quo maxime elucet virtus sive potentiam sive sanctitatem sive etiam gloriam et maiestatem desideres, de quo latissime auctores supradicti lect.4, n.7. Vel vide etiam illud *virtus in infirmitate perficitur* 2Cor 12,9.

5. ***In salutem.*** Non solum ait quod evangelium est maxima gloriae et potentiae manifestatio, nam posset id ad vindictam referri, sed haec virtus Dei est in nostram salutem. Et potest primo salutis nomine intelligi idem quod supra nomine pacis in salutatione sumpta metaphora a corporali salute, nam per hanc saepe in Sacra Scriptura significatur interior salus, sicut contra, peccata, in ulceribus et aegritudinibus ut Is 1. Crediderim tamen in Sacra Scriptura, cum sermo est de salute allata per Mesiam, salvationem intelligi debere potius quam sanitatem, nam σωτηϱ proprie est Salvator, unde σωτηϱία salvatio, id quod optime explicat Lc 1 in iis verbis *salutem ex inimicis nostris,* id est salvationem de inimicis. Vide ibi Jansenium[303]. Virtus ergo in salutem omnino est id quod ibidem ait Lc *cornu salutis* nam hic *cornu* ponitur pro gloria, regno et potentia, et *cornu salutis* pro cornu salutifero, id est pro ea potestate et gloria per quam non solum liberamur sed etiam triumphamus de inimicis nostris, id est de peccatis, de diabolo, de pravis affectibus, de mundo, etc.

6. Sed maxime animadvertendum est cum Evangelium dicitur cornu salutis vel virtus Dei in salutem, non solum asseri quod per Evangelium consequimur salutem vel quod plenius per Evangelium quam per aliud medium, sed omnino negari ulli unquam posse contingere salutem nisi per Evangelium, alioqui non cohaeret ratio Divi Pauli, ut postea patebit, et est modus loquendi usitatus, éste es el remedio ad significandum hoc unicum esse remedium et omnino nullum aliud superesse; maxime cum salus significet salvationem, ut

[302] ERASMUS R., *In Ep ad Rom 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.562.
[303] JANSENIUS, *In Concordiam, c.5.* Lugduni 1580, 40d.

vidimus; cum enim Paulus dicat in Evangelio Deum suam voluisse exercere virtutem ad salvandos homines aperte asserit omnes cuiuscumque status et conditionis quantumvis lege vel philosophia vel bonis moribus instructi esse videantur nihilominus indigere salvationem et eam nulli contingere nisi per Evangelium. Et hoc est quod ait postea c.3 *omnes egere gloria Dei,* nam virtus Dei et gloria Dei idem sunt, ut patet n.4. Et alioqui non esset verum omnibus afferri salvationem per Evangelium nisi absque Evangelio omnes essent in servitute peccati; nec enim potest aferri redemptio nisi captivo.

7. ***Omni credenti***. Observandum est non dici fidem Evangelii esse virtutem Dei salvatricem sed ipsum Evangelium esse virtutem Dei salvantem eos qui credunt. In quo nostra salus, vita et iustificatio tribuitur tanquam causae principali ipso Evangelio seu Christi redemptioni; fidei vero non tribuitur nisi **[f.147]** tanquam conditioni vel aproximationi. Itaque omnes fidei laudes quae sunt eximiae et in quibus multus est D. Paulus, non sunt laudes ipsius virtutis salvatricis, sed applicationes, ut magis patebit postea. De iis loquor quae fidei inhaerenti in anima tribuuntur; nam laudes fidei obiectivae sunt laudes ipsius Evangelii, et sic etiam saepe loquitur Paulus. Sed de fide qua credimus (familiariter loquendo) potius negat illi esse nostram salutem tribuendam quatenus est nostra operatio; quia dum ait Evangelium esse virtutem Dei in salutem, intendit omnem aliam salutem negare, ut patet n.6, in quo, ut ipse latissime explicat non solum negat eam virtutem legi et philosophis, sed etiam nostris actionibus sive operibus per se consideratis, e quorum numero est ipsum credere, idque agit Apostolus ut soli Christo tribuatur gloria iustificationis, quia quamvis certissimum sit hominem per suas actiones iustificari supernaturaliter ad eas adiuvante Deo, ex Tridentino, sess.[VI]. Aliud tamen est per eas nobis applicarin Christi virtutem et aliud eis inesse vim iustificandi quod esset nobis tribuere iustificationem quia laus operationis debetur agenti, imo hoc ipsum quod est motus fidei esse dispositionem ad gratiam debet intelligi ex Christi benignitate, ita ut semper gloria referatur ad Cristum, non ad credentem, sicut quando mendicus accipit eleemosinam per suas preces a divite benigno, si roges cui tribuendum sit quod acceperit eleemosinam omnino id tribuimus benignitati divitis, et preces quidem fuerunt requisitas ut conditio, tamen ex se non habent ditandi vim, imo nec disponendi nisi praesupposita alterius liberalitate. Et stultus esset qui gratias quas diviti benigno debebat in suasmet preces converteret. (La aproximación presupone la virtud de la causa).

8. Ait ergo Paulus Christum esse virtutem unicam salvatricem, et eam salutem seu salvationem omnibus gentibus afferri cuiuscumque conditionis sint, et neminem aliter eam consequi nisi credendo. Explicandum tamen no-

bis est in quo sensu accipiatur credere. Et suppono late hic ab interpraetibus tractari de variis acceptionibus huius vocis in Sacra Scriptura, et late etiam impugnari illam perfidam luteranorum fidem ex stulta quadam persuasione manantem. De quibus etiam docte disserit inter alios Osorius, De Iustitia, l. 1 et 2. Sed quod attinet ad hunc locum tripliciter video a catholicis explicari: 1º ab Osorio, ut credere sit idem quod oboedire, quia haec nomina saepe confunduntur in Sacra Scriptura. 2º, a plerisque de fide informata a charitate, quia haec videtur esse perfecta fides quam exigit Sacra Scriptura, Jn 7 et 2 Paral 16. (Contra hoc optime Adamus, c.3, in fine).. Sed in utraque explicatione potius constituitur quid sit esse iustum aliquem in eo quod credit quam quomodo iustitia oriatur ex fide. Et certe perlegenti mihi saepe totam epistolam et intentionem Apostoli consideranti, omnino videtur non agere quomodo ipsa fides sit iustitia, ita ut per eam homo dicatur iustus formaliter, sed id contendere quod iustitia est ex fide, id est, iustitia tribuitur credenti ita ut credere praesupponatur ad iustitiam, quare simplicior et accommodatior est 3ª explicatio cui ipsum credere est dispositio ad gratiam vel iustitiam.

9. Sed urgeo adhuc de qua fide sit sermo et de quo dispositionis genere, nam multi credunt et perseverant in iniustitia et iniquitate . Respondent quidam: cum multa concurrant in iustificatione, scilicet poenitere, dolere, credere, sperare, amare, etc, et omnia haec proculdubio requirantur, ex Trident sess 6ª, cum in Sacra Scriptura per aliquod eorum hominem iustificari intelligi debere quando caetera concurrunt quae sunt necessaria, sed saepius fieri mentionem de fide, tum quia ipsa est prima inter caeteras dispositiones et quae suapte natura illas conciliat nisi impediatur, tum etiam quia id valde expediebat initio nascentis Ecclesiae. Ut optime explicat Avila[304] in suo libro spirituali c.44. (Aptiorem rationem vide n.10. Non sum ex iis qui ipsam dispositionem ad gratiam dicant esse posteriorem ipsa gratia in quodam genere etc).

2º Alii respondent eodem fere sensu sermonem esse de ea fide quae perfecto corde adhibetur ex 2 Paral 16, ita tamen ut per cor perfectum non intelligatur homo qui iam sit in gratia sed qui perfecte ad eam disponatur credendo ut oportet, id est ea efficacia ut ea fides generet etiam amorem, dolorem etc, qua ratione credere non solum est unum ex requisitis sed ultima et perfecta dispositio; videtur enim Paulus id asserere omni credenti salutem tribui, quamvis id posset explicari non de salute quae semper confertur sed nescio quam ad mentem Pauli, qui certe id videtur agere in tota epistola quomodo consequatur homo iustitiam. Atque ita non loquitur de quacumque fide

[304] SAN JUAN DE AVILA. *Libro espiritual (Audi filia II)*.c.44. BAC Maior 64, p.629.

christiana sed de fide perfecta, modo supra dicto; in quo etiam significatur monstruum esse mirabile quod non debet doctrinalis propositionis universalitatem et simplicitatem impedire, quod quis credat et in credendo consistat et velit manere in peccatis. Quod si obiicias id monstrum iam saepissime contingere et frequentius quam oppositum; nihilominus propositio Pauli verissimum habet sensum, quamvis si non loqueretur cum primitivis christianis apud quos rarum erat velle iacere in peccato, explicaret profecto de qua fide loqueretur.

10. Praeterea nota Paulum in eo quod fidem adeo commendat, et hominem ait iustificari per fidem, non id agere ut hortetur ad fidem recipiendam, quia agit cum fidelibus, sed neque eo praecipue spectat ut nostrum credere **[f.147v]** plurimi faciamus sed hic maxime intendit ut nostrae iustitiae gloria ad Christum omnino referatur, nam ea potissimum ratione fides ad iustitiam appropinquat quia per fidem homo desperata quacumque alia iustitiae confidentia et suis etiam viribus diffidens, in solo Deo per Christum confidit, et hoc est quod quidam aiunt applicare sibi Christi Iustitiam per confidentiam contempta propia iustitia. (Hic est scopus Pauli, ut docet Augustinus, De spiritu et litera; esto es lo particular que tiene la fe et quod toties versat Paulus, id enim proprie non est amoris nec doloris etc). Quod non est intelligendum in sensu luterano sed ut Paulus loquitur ea ratione ut nolit homo suam iustitiam statuere id est a semetipso iustitiam consequi sed eam vere et realiter confidat per Christum adipisci, faciendo quod in se est et ex ipsius Christi auxilio, id est dolendo de peccatis, sperando, etc. Quae confidentia no reddit hominem certum de sua salute quia nescit an faciat quod in se est generaliter loquendo.

11. Sed dices: credere et confidere sunt admodum diversa; ergo male explicatur quid sit credere per confidentiam. Huic obiectioni videntur quidam respondere quod quamvis confidere non sit proprius actus eius fidei quae est prima inter virtutes theologicas, tamen in Sacra Scriptura, quando sermo est de Fide per quam iustificamur, accipitur fides et credere ut compraehendant utrumque, nam ad Rom 4 et ad Hebr 11, ubi explicatur fidei vis et natura, passim delabitur Paulus a credulitate ad fiduciam et a fidutia ad credulitatem quod non cohaererent si fides non compraehenderet utrumque. Adde quod locus Abacuc [2,4] quem citat Apostolus omnino est de confidentia, ut postea videbimus, et patet ex ipso Paulo ad Hebr 10 fine. Ego tamen, tum propter meliorem horum locorum nexum, tum etiam propter rationem convincentem dico confidentiam quamvis fortasse connotet actum spei tamen proprie loquendo esse actum credendi nam supposito quod Deus revelavit se velle omnes homines salvos fieri per Christum, nihil aliud est confidere in promittente

nisi credere illi, id est persuadere sibi quod stabit promissis, et saltem de hac confidentia est sermo in Sacra Scriptura, quam unusquisque sibi applicat generale promissum Dei, et haec proculdubio est actus intellectus atque adeo primae virtutis theologicae; imo sperare aliquando accipitur non pro actu quo volo ut mihi bene eveniat, sed pro confidentia qua mihi persuadeo quod bene eveniet, et eo modo spes etiam pertinet ad fidem, quando innitimur revelationi Dei vel ad aliam cognitionem, quando innitimur experientiae vel coniecturis probabilibus nam spes quae est secunda virtus theologica non est confidentia formaliter loquendo, sed firma volitio illius summi boni quantumvis sit difficile.

12. Supposito quod confidentia est quidam actus fidei, dubitatur an loquatur hic Paulus de fide universa prout compraehendit omnes actus quibus credimus ea omnia quae revelata sunt a Deo, vel peculiariter de isto actu fidei qui est confidentia; nam quod solum sit sermo de ista confidentia videtur colligi tum ex intentione Pauli super explicata n.7 et 10, tum ex loco Habacuc, de quo n.11 et postea, tum etiam ex contextu, quia dum ait Evangelium esse virtutem credenti, omnino debet intelligi credenti ipsum Evangelium, atqui cum Evangelium sit cornu salutis nobis promissae sub Christi humillitate et passione, credere illud erit credere Deo promittenti per Christum, atque adeo, confidere. Et haec confidentia, si bene intelligatur est quam Christi explicitam fidem vocat. Respondeo non posse negari quin id peculiariter intendat Paulus; et facit Tridentinum sess. 6, c.6, sed saltem implicite compraehendit etiam universam fidem, non solum concomitanter, ut actum amoris, poenitentiae etc, sed etiam in ratione formali, quia sermo est de ea confidentia quae innititur revelationi divinae, qui modus credendi includit fidem omnium eorum quae Deus dicit, quia si vel unum excipias, iam non eius veritate niteris. 2ª 2ae, q.5, a.3.

13. Ultimo nota in explicatione propositionis nos solum fuisse loquutos accommodate ad iustificationem adultorum; an vero Paulus loquatur etiam de incremento iustitiae et de puerorum iustificatione vel haec relinquat ut inde colligatur de illis proportionalis doctrina, postea commodius dicetur. Quod vero dum negat omnem aliam salvandi virtutem, nihil deroget Sacramentis manifestius est quam ut oporteat immorari, quia Sacramenta sunt ipsius Christi instrumenta et quia ita non est eorum virtus alia a virtute Christi et Evangelii.

Lectio 6ª

Iudaeo primum et graeco

1. Plerique existimant per has voces determinari quibus primum allata sit salus, et quamvis prima facie illud *primum* videatur etiam ad graecos pertinere, tamen et graeci et latini aliter accipiunt, quasi diceret iudaeo primum deinde etiam graeco, ita ut inter se conferantur iudaei et graeci non vero cum aliis; in quo sensu consequenter **[f.148]** nomen graecorum compraehendit omnes ethnicos; quamvis non desint qui nomen graecorum accipiant ut sonat, referentes illud *primum* etiam ad graecos, ita tamen ut in ipso ordine praeponantur iudaei, quasi diceret primum quidem iudaeo et graeco, deinde caeteris omnibus gentibus. Favet Origenes[305].

2. Dubitatur quid sibi velit illud *primum*. Respondeo, in communi sententia dupliciter accipi posse: —1º, ex Chrysostomo[306] et plerique, ut solum dicat ordinem temporis, eo modo quo dici posset in omnibus gentibus praedicatur fuisse Evangelium, primum in Iudaea, deinde in Graetia, et postea denique in toto terrarum orbe, quod valet aliquantulum ad ostensionem illius generalis enuntiati. —2º, etiam posset quis dicere non solum ordine temporis sed etiam aliis maioribus praerogativis significari iudaeorum antecessionem. Nam si haec propositio est totius Epistolae summa quae postea late probatur et explicatur c.3, omnino contendit Paulus amplius quid esse iudaeo. Et explicatur quia ex illo populo Christus est ortus et primitiae Spiritus atque salutis evangelicae proculdubio illis delatae sunt accumulatissime, ita ut non immerito existimare possimus eos qui ex iudaeis receperunt Evangelium ampliori fuisse Dei gratia cumulatos, sicut certum est eos qui reiecerunt maxime contra se iram Dei provocasse plus quam caeteros omnes. Et prculdubio illud spectabat ad Dei fidem et amicitiam quam cum illius populi patriarchis inerat. Adde quam in ordine divinae intentionis videtur gratia Evangelii communicata gentibus occasionaliter ex iudaeorum rebellione et pertinatia, quod multi loci Sacrae Scripturae significant, imo fere ubicumque agitur de gentium vocatione tractatur simul de iudaeorum reprobatione. Ut postea, c.11, in eo quod gentiles inserti dicuntur.

3. Nihilominus dico: hoc quod ait Paulus *iudaeo primum et graeco,* omnibus perpensis non dici in iudaici populi favorem sed potius ad iudaeorum et graecorum reprimendam superbiam et arrogantiam. In hanc sententiam inclino quia quamvis eius auctores numero et gravitate superentur ab altera, sed in caeteris omnibus meo iudicio valde superant. Pro quo nota, ex lectione praecedente n.6, constare illam propositionem, *Evangelium est virtus Dei in salutem omni credenti* esse exclusivam, neque enim aliter cohaeret textus nisi accipiatur in hunc sensum: Evangelium est virtus Dei necessaria in sa-

[305] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.1, n.13.* PG 14,858.
[306] Joannes Chrysostomus, *In ep ad Rom,1,16.* PG 60,408s.

lutem omni credenti. Unde quando subdit iudaeo primum et graeco perinde est ac si dixisset iudaeis primum et graecis esse necessarium Evangelium ut credentes salvi fiant. (Facit Ambrosius[307] qui ait significari etiam iudaeos indigere Evangelio).

4. Pro hac explicatione facit primo quod ea ratione loquutio Pauli est significantior et maximam habet energiam, alioqui frigescit, nam iudaei confidebant in lege et graeci in philosophia et neutri existimabant se ad salutem indigere Evangelio, et propterea aptissime subiicit eos primum indigere. Quod genus loquutionis dupliciter solet intelligi, et uterque modus est ad rem: alter ut significentur aequales cum caeteris gentibus, id est nihilo superiores nam ad significandum aliquos qui se excusant pari iure caeteri plerumque dicimus eos primum ea lege contineri, id est nullo adhibito discrimine, sine ulla exceptione. V.g.: hay ley que todos paguen el alcabala ¿y los caballeros? Esos, primero. Alter modus est ut iudaei et graeci significentur aliquo modo inferiores, id est magis indigentes Evangelio, nam quo minus id agnoscebant eo magis indigebant; nam longius abest a salute superbus pharisaeus quam humilis publicanus.

5. Facit etiam pro eadem explicatione quod magis deservit ad contextum et ad Pauli intentionem; et id omnino est quod statim, c.1 et 2 persequitur, iudaeos et graecos sive philosophos maxime indigere Evangelio, adeo ut oportuerit c.3 illam sibi obiectionem proponere: *quid amplius est iudaeo?* Ne id videretur negare quod supra diximus, nº 2. Itaque praerogativa iudaeorum non est ex principali intentione epistolae, atque adeo non debuit in eius temate proponi, sed potius illorum subiectio atque repressio, id enim intendit Apostolus ut subditus fiat omnis homo Deo et Evangelio.

6. Praeterea confirmatur quia postea, c.2, Paulus bis utitur eadem loquutione ubi apparet nullius praerrogativae fieri mentionem. Sed dices non accipi utrobique eodem modo **[f.148v]** nam sicut reprimuntur iudaei cum dicitur *tribulatio et angustia omni animae operantis malum, iudaei primum et graeci,* ita contra erigi et proponi videntur cum dicitur *gloria et honor et pax omni operanti bonum iudaeo primum et graeco*, maxime cum ea sit omnium doctorum sententia, ut Chrysostomi, Theophylacti[308], Ambrosii[309], D. Thomae[310], etc. Respondeo primum, sine patrum praeiudicio posse afferri quid ex contextu et aliquorum locorum collatione verisimilius videatur. Et ego eorum non reprobo

[307] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,16.* PL 17,57.
[308] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom 1,16.* PG 124,350.
[309] AMBROSIUS, *Comment in Ep ad Rom, 1,16.* PL17,58.
[310] THOMAS AQ., *In ep ad Rom, c.2, lect.*2. Ed Vivès 1876, t.20, p.415.

expositionem, imo dico fortasse posse cum nostra coniungi, quia saepe eidem loco Sacrae Scripturae subest duplex literalis intelligentia, de quo alibi. Et potuit Paulus iis praegnantibus verbis utrumque voluisse significare, scilicet, et iudaeis primum fuisse allatam salutem per Evangelium, et eos magis indigere, quia propositio Pauli est duplex, in sensu, ex lectione 5, n.6. Et qua ratione est affirmativa simpliciter sonat Evangelii salutem tribui omni credenti, primum iudaeo, deinde graeco, etc; sed qua ratione includit etiam negationem, id est neminem posse aliter salutem consequi, apte subiicitur id praecipue intelligi de iudaeis et graecis, et quod id praecipue respexerit Paulus in iis verbis id est quod ego mihi videor satis probare, in quo est iocunda allusio ad illum locum 1Cor 1[23], ubi notat iudaeos et graecos maxime offendi Evangelio tanquam re scandalosa et stulta. Idque videtur assumere in Epistolae temate, quasi diceret se deinceps id probaturum, ut statim facit.

7. Ad illud ergo quod obiicitur, scilicet c.2º, eadem verba intelligi in favorem iudaeorum cum ait *gloria et honor operanti bonum iudaeo primum et graeco,* Respondeo hoc potius esse pro nobis quia manifestum est ibi nullam includi iudaeorum praerrogativa, nam illico subdit *non enim est personarum acceptio apud Deum* et per se patebit ibi non praeferri iudaeos quia sermo est de praemio bonorum operum in quo caeteris paribus certum est nulla ratione praeferri iudaeum neque graecum. Neque ibi potest fingi ordo temporis, cum iste sit praeter rem et adeo incertum sicuti mors. Quare ipse locus cogit ut sine ulla prioritate vel ordinis vel dignitatis possimus intelligere quod dicitur iudaeo primum et graeco, ut patet n.4, et omnes interpraetes fatentur c.2 in eo loco. Et posset fortasse dici Paulum etiam ibi quando promittit gloriam omni operanti bonum significare etiam quod alibi ait *non coronandum nisi qui legitime certaverit,* in quo omnes non operantes excludit, iudaeum primum et graecum, ita ut illud *etiam* pertineat ad eorum reprimendam superbiam et inanem confidentiam. Et facit ibi Chrysostomus. Verum quia non cogit contextus eo modo accipere ut in praesenti, Respondeo facili ratione, cum Paulus tam ex professo ostendisset iudaeos et graecos maxime contra se iram Dei irritasse, et illis prae caeteris tribulationem et angustiam fuisset comminatus, ne id videretur tribuere generi vel nationi quasi genus illud esset invisum Deo prae caeteris, ideo promittens omnibus bene operantibus gloriam, subdit iudaeum primum et graeco, id est iudaeis et graecis sine discrimine, nec enim natio est invisa Deo sed eorum peccata.

8. Praeterea in nostra explicatione concurrunt duo quae quilibet optaret. Primum est ut illa dictio *primum* pertineat etiam ad graecos ut videtur ipse textus postulare, maxime cum c.2 non possit aliter accipi ut patet n.7, et

durus est ut eadem verba eodem ordine collocata aliter et aliter intelligantur sine urgenti ratione; quia si dicas in graeco esse duplicem coniunctionem, scilicet iudaeo quam primum et graeco, vel iudaeo quidem primum et graeco. Respondeo saltem id nihil referre ut patet in eisdem verbis c.2. Et supra in illis *graecis et barbaris,* lectione 4, n.5. Alterum etiam est ut nomen graecorum non adeo late pateat sed accipiatur ut supra, lectione 4, n.5, nam quod quidam aiunt, graecam vocem ἕλληνι duas habere significationes, et in altera significare graecos in altera vero quenvis ethnicum, fictum videtur ut patet ex Thesauro Graeco ((no es fingido que fundamento tiene Jn 7,35)); et saltem apud Paulum nomen graecorum eos dicit qui sapientiam iactabant, ut patet 1Cor 1, et supra *graecis et barbaris,* et denique ubique. (Translatio syriaca supra transfert graecos, hic vero aramaeos, id vest gentiles, sed nescio quo fundamento).

9. Quod si adhuc velis comstruere iudaeo primum deinde graeco sive ethnico, ea saltem constructio *primum,* c.2, non habebit locum, quamvis hic possit in nostra sententia permitti. Nam et Contarenus videtur **[f.149]** construere ut iudaei dicantur magis indigere Evangelio quam graeci vel gentes. Et facit Oecumenius[311] qui tandem interpraetatur Paulum quando ait *iudaeo primum* significare iudaeos supra caeteras gentes esse debitores ut in Christum crederent. Sed simplicior est altera constructio et magis convenit sequentibus.

10. Inter eos tamen qui non interpraetantur locum de remedii necessitate sed solum de universali eius virtute quae se ad omnes extendat tam iudaeos quam gentiles (Sotus et Naclantus) non desunt qui illam particulam *primum* existiment non esse ullius praecessionis notam sed aequalis sortis et conditionis in consequenda salute; sed hoc est velle ut Paulus abutatur ea dictione sine ulla energia, si dicturus tam iudaeis quam graecis ait iudaeis primum deinde graecis et neque significat illos magis indigere vel minus opinari etc.

11. Praeterea nota non posse negari quin suboscura sit Pauli loquutio simplicem ut apparet propositionem ponit in sensu exclusivo ex lectione 5, n.6, et quia dicturus omnibus ad salutem opus esse fidem Evangelii, solum id explicavit per participium credenti. Sed iam lectione 5, id satis probavimus. Et supra, in Proemio, agentes de styilo et modo procedendi huius epistolae dicebamus eum esse morem Pauli, (sic dispensante divina Providentia). Sed ea explicatione stabilita, vix erit qui aliter intelligat quod subdit, iudaeo primum et graeco, quia si Paulus aperte diceret omnibus ad salutem opus esse fide, iudaeo primum et graeco, nemo prorsus aliter intelligeret; quod vero ea fuerit eius mens

[311] OECUMENIUS, *Comment in ep ad Rom, 2.* PG118,354.

nullum credo esse dubitandi locum si ad contextum attendamus.

12. Ultimo dico hac ratione facillime id quod sequitur, *revelatur enim ira Dei* (in quo laborant interpraetes), nam cum id pertineat ad graecos et iudaeos, qui dixerat illos magis indigere, non opus habet eos iterum nominare, sed aptisime subiicit ad probationem eius quod dixerat, eos homines maxime habere Deum iratum et per consequens magis esse a salute et iustitia alienos, quare vere dictum esse eos maxime indigere remedio.

Lectio 7ª

Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, etc.

1. Variae sunt admodum huius loci interpraetationes, et oportet aliquas enumerare. Sotus et Naclantus existimant agi de iustitia quae in Christi Passione collucet, in qua ut aiunt theologi, satisfactum est de rigore iustitiae. In quo sensu potest videri Paulum alludere ad Ps 97 [98,2] *notum fecit Dominus salutare suum, in conspectu gentium revelavit iustitiam suam,* quod saltem mistice pertinet ad nostram redemptionem. Vel alludit ad illud Is 56 [1] *prope est salus mea et iustitia mea ut reveletur.* Quamvis in utroque loco sicut nomen salutis pertinet ad liberationem ab hostibus, ut patet supra lect.5, n.5, ita etiam nomen iustitiae aequitatem Dei commendat in eo quod iniquitatem illius durissimae opressionis quam patiebamur quasi ferre nequit et vindicat ; praestando ut vice versa nos triumphemus de inimicis nostris. Quare nomen iustitiae potius dicit salutem et liberationem quam valorem satisfactionis, atque eo modo cohaeret optime Evangelium esse virtutem Dei in salutem quia in eo tandem ostensa est iustitia Dei ad liberandum inique oppraessos a diabolo et peccato, etc., ex Ambrosio[312], d. Thoma, etc. ex fide quam dederat, id est iuxta suas promissiones, et in fidem, id est ut ad hoc ut fidem deinceps sequamur, vel in gratiam fidelium, Martnez 10 Regum, vel ea iustitia et salus ex fide patrum revelata est, ex Origene[313], Chrysostomo, etc in fidem nostram id est quasi sublato velo exiit tandem ab illis figuris et implicita fide, et nobis re ipsa tradita est ut credamus et per fidem salvemur, vel ex fide patrum id est iuxta id quod ipsi credebant et exspectabant, et fortasse ex fide in fidem id est ex fide qua in Dei fidem confidebant. Denique ex fide in fidem, id est ex mutua fide inter Deum et illos.

2. Origenes[314] in eo considerat Dei iustitiam quia sine personarum respectu, sine ulla exceptione omnes vult iustificare. Ambrosius explicat Deum

[312] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom, 1,17.* PL 17,58.
[313] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.1, n.15.* PG 14,861.
[314] Origenes, *Comment in ep ad Rom, l.1, n.15.* PG 14,861.

esse iustum in eo quod praestat quod promiserat; Naclantus per Dei iustitiam intelligit Dei bonitatem quae elucet in Cruce nam bonitas in Sacra Scriptura dicitur iustitia. Quae ambae explicationes eodem fere pertinent quatenus omnes versantur in explicando quomodo Deus sit iustus in Redemptione generis humani, nisi quod illa prima videtur accommodatior ad reddendam rationem eius quod Paulus probat; et **[f.149v]** convenit magis cum iis locis in quibus de salute et iustitia Christi sermo est, ubi ad iustae liberationis vim videtur utrumque referri considerato Christo tanquam optimo imperatore qui pro nobis bellum gessit et nostros debellavit adversarios.

3. Sed nota duo posse intelligi sub nomine iustae liberationis: alterum est ipsius principis victoria et triumphus quae et vindicta et iustitia nominatur in Sacra Scriptura; alterum est huius victoriae fructus in singulis hominibus, per quem ex virtute illius generalis victoriae liberatur iste cum effectu a daemonis captivitate praestando id quod victor ipse constituit; et quamvis utrumque dicatur salus et iustitia Dei in eadem metaphora, ut semper gloria referatur ad Deum, quia tamen illa liberatio cum effectu est hominis sanctificatio, et haec sanctificatio sive sanctitas vindicavit sibi iustitiae nomen, in alio quodam sensu quatenus hominis animam recte disponens erga Deum, erga proximos et erga seipsum, reddit unicuique quod suum est; ideo Paulus commutata metaphora quamvis alludat ad illius liberationis rationem saepe tamen iustitiam Dei nominat non qua ratione Deus declaratur iustus, sed qua ratione per eam iustificamur, et quod haec sit eius intentio patet ex locis adductis supra n.5, et ex orationis filo de iustificatione, atque ita explicant in praesenti Chrysostomus[315], Theophylactus[316] et reliqui graeci, et Beda ex Augustino quem sequuntur latini, et confirmatur ex contextu quia sequitur *iustum ex fide vivere,* de quo postea. Vel si placet dic Paulum utramque rationem voluisse includere eo quod fortasse utraque includatur in locis citatis, nam tribuendo nobis iustitiam declarat Deus se iustum dum liberat oppraessum a tyranno et declarando iustificat et iustificando declarat.

4. Sed dices quosdam nomina *salutis, iustitiae* et *vitae* quae hic ponit Paulus accipere de praemio fidei in coelo, nam illa erit corona iustitiae et perfecta salvatio et denique vita aeterna. Et facit Chrysostomus, Theodolus et Interlinealis. Respondeo perinde est disputare quod vera iustitia nulli contigit in hac vita nisi per Christum et quod non nisi per Christum pervenit homo ad coronam gloriae. Sed simplicius est Pauli propositiones accipere de sanctitate huius vitae, de ea enim immediate procedit quaestio et filum orationis, et nomina iustitiae et iustificationis vix possunt aliter intelligi. Scio etiam non

[315] J. CRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom homil 2.* PG 60,409.
[316] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom 1.* PG 124,351.

deesse qui revelationem iustitiae referant ad diem iudicii, in qua iustus iudex unicuique reddet pro meritis, et facit Rupertus, Habac 2 [4], et ea ratione videtur cohaerere quod sequitur de irae revelatione (sed ut alia taceam) non debet difficultas eo nos abducere ut quod dicitur nulla ratione connecti possit cum praecedentibus, quomodo enim inde probat Evangelium esse virtutem Dei in salutem omnium, quia in die iudicii se Deus iustum ostendet.

5. Iustitia ergo in praesenti vel accipitur pro vera sanctitate, quasi diceret revelari in Evangelio neminem esse vere iustum nisi ex fide, vel pro iustitiae fonte, quasi diceret que en la Cruz se ha descubierto la mina de la verdadera justicia y que ni hay ni hubo jamás otra post peccatum. Sed pro maiori intelligentia expendamus singula verba. Novimus iam quid appellet iustitiam, ¿sed cur eam appellet *Dei*? Maxime si non id agit quomodo Deus se iustum ostendat sed qua ratione nos simus iusti. Respondet Beda ex Augustino appellari *Dei*, id est a Deo datam, et sic procul dubio accipitur infra, c.3, v.21 et c. 10,3. Et facit ad Phil 3[9] *quae ex Deo est iustitia in fide.* Sed dices interim dum probatur veram iustitiam non esse nisi a Deo non debere dici iustitiam Dei quia hoc impedire videtur probationem, quia dicet quis iustitiam quae a Deo est esse ex fide, sed sine ea posse hominem esse iustum, quare plenius erat absolute dixisse iustitiam esse ex fide, nisi fortasse dicat: iustitia Dei, id est, coram Deo, vera et solida iustitia. Respondet Augustinus explicationem omnino esse sequendam ut constat ex ipso Paulo in locis supra dictis, quare dico eam non impedire probationem. Si construamus id nimirum esse quod revelatur, scilicet, iustitiam esse Dei vel a Deo et ex fide. 2º, etiam non impedit hac ratione revelatur nobis iustitia Dei tanquam id quod erat necessarium omnino ad hoc ut homo esset iustus. Ita ut haec propositio sit etiam exclusiva sicut ea quae praecedit, nam proculdubio id est quod Apostolus intendit.

6. Quando Paulus ait iustitiam in eo revelari, dubitatur quid sibi velit *in eo?* Ambrosius[317] explicat in eo credente, sive sit iudaeus sive graecus et posset accipi in eo revelari quasi diceret ipsi credenti innotescere vel ostendi in illo quia solum exhibetur illi quasi diceret in eo solum. Communior explicatio est iuxta Syriacam revelari in *eo,* id est in Evangelio, si tamen non accipiatur Evangelium pro praedicatione vel Ecclesia sed pro ipsa Christi Passione ut patet supra, lect.5, in principio. Praeterea fortasse posset construi sic: revelatur in eo id est ostenditur ea ratione consequenda, scilicet, *ex fide in fidem;* magis tamen videtur quadrare communis constructio, sed dubitant aliqui quis sit legitimus ordo: eam iustitiam Dei quae est ex fide in fidem revelari **[f.150]** in Evangelio, vel in Evangelio revelari quod iustitia Dei ex

[317] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom, 1,17.* PL 17,58.

fide. Respondeo primum ordinem magis sequuntur veteres, includit enim aperte utrumque, scilicet et iustitiam omnem deberi Christo, et eam esse ex fide, et utrumque intendit Paulus. Sed habet etiam alter ordo bonum sensum et fortasse significat ex ipsa Christi Passione innotescere quod iustitia sit ex fide, nam alioqui si per legem aut alia ratione homo posset iustitiam consequi, ergo gratis Christus mortuus esset, Gal 2[21]. Vel revelatur ex fide quasi diceret oculis fidei cognoscitur quantum bonum insit in Christi humilitate.

7. Tandem illa verba *ex fide in fidem* varie admodum tractantur, vide supra n.1 et suppono multa colligi a D. Thoma et Glossa. Sed nos ea solum colligemus quae pertinent ad explicandum hominem iustificari per fidem, nam iste videtur esse genuinus sensus; quod ergo in illo dicitur iustitiam esse ex fide in fidem varie accipi potest: —1º, ut haec phrasis dicat ipsius fidei incrementum, eo modo quo dicitur ibunt de virtute in vistutem Ps 83, ita ut sensus sit iustitiam incipere ex fide et augeri per eius incrementum, ex incipiente in proficientem, exercendo illam et progrediendo ulterius in ipsa fide. Vel revelari iustitiam Dei in dies magis innotescere iustitiae splendorem iis qui in fidei exercitio progressus faciunt. Vide Adam et Solis, id est suae artis c.7. Et facit Erasmus[318] qui explicat ex fide Dei perspecta in fidem nostram, quia nostra fides et confidentia crescit quo magis experimur fidem Dei in promissis etc. —2º, quod dicitur *ex fide in fidem* potest ipsius fidei modum et rationem explicare, et hoc multipliciter : -1º, ut significetur fides seu confidentia et praesentibus assentiri et in aeternum praemium respicere. Sic Theodolus, D. Thomas[319] et Beda ex Augustino qui adducit pro simili illud 2Cor 3[18] *transformamur a claritate in claritatem,* sive ut ipse legit *a gloria in gloriam.* -2º potest accipi haec phrasis ut explicet rationem confidentiae, ut postea, c.4, *in spem credidit,* ubi spes videtur dicere confidentiam, quasi diceret firmus in confidentia; similiter ergo fides in fidem erit illa qua certo confidimus. Vide supra lectione 5, n.11. -Vel aliter *fides in fidem* est illa qua nos in Dei fidem reiicimus et eius fidelitati confidimus. Vide ad Hebraeos 10[38] et Naclantus hic. *Sperandarum substantia rerum* (Hebraeos 11,1). *Nos autem spiritu ex fide spem iustitiae expectamus* [Gal 5,5] -Omitto hic alia quae minus verisimilia mihi videntur, ut quod ait Medina 3p, q.49, a.6, q^{la} 1, a.3, fine, scilicet hac geminatione hebraeos significare perfectionem alicuius rei (hispanismus de puerta en puerta). Et quod quidam aiunt in ea phrasi includi quemdam ipsius fidei ordinem, a fide quae prophetis adhibetur ad fidem Evangelii. Vide Theodulum.

9. -3º, possunt haec verba universalitatem quandam includere ut sit hebraismus similis ei quo dicitur a saeculo in saeculum, ex evo in evum, ex generatione

[318] ERASMUS R., *In Ep ad Rom, 1.* O.O. t.6, Lugduni 1705, col.563.

[319] THOMAS AQ., *In ep ad Rom c.1.* Ed Vivès, t.20, p.396.

in generationem, quod est dicere omni saeculo, per omnes generationes. Sic ergo ex fide in fidem, id est numquam aliter comparari iustitiam nisi ex fide sive in Veteri sive in Novo Testamento. Vel ex fide in fidem, quasi diceret per omnem fidem sive iudaeus quis sit sive ethnicus. Vel per universam fidem, id est omnibus quae a Deo dicuntur credendo, quasi diceret ex fide omnium articulorum. Vel semper ex fide de mano en mano, de padres a hijos, predicando unos y oyendo otros. Vide D. Thoma et Adamum. Graeci addunt alias explicationes, scilicet ea phrasi notari fidei perseverantiam ad vitam aeternam consequendam, quasi diceret per fidem perseverantem et se aliis atque aliis actionibus prodenten. Quod ipsi dicunt ex fide in fidem desinentem, vel non esse mysteria fidei curiosius quam par est rimanda. De quo late Chrysostomus[320]. Seu vide hic Sixtum Senensem contra Lucianum. Aliter denique Vatablus : ut sicut Apostolus *circumcisos* vocat circumcisionem, sic fideles appellat *fidem,* atque ita illud *in fidem* erit in omnes qui credunt. Et consonat c. 3, *iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes qui credunt,* ubi per fidem idem est quod ex fide.

10. Denique in tanta varietate non admodum curo unam expositionem seligere, sed plures sunt satis probabiles dummodo tota propositio ita explicetur ut per eam probetur sive explicetur quomodo Passio Christi sit virtus Dei in salutem omni credenti, nimirum quia in illa solum nobis ostenditur iustificationis fons ad quam Deus omnes invitat ut credentes et confidentes iustificemur, atque adeo salvi fiant. Et notat Naclantus ut mollius currat expositio, aliquid esse subintelligendum, scilicet in Passione Christi revelari iustitiam Dei consequendam ex fide in fidem. Denique, utcumque sit, nulla ratione videtur cohaerere textus nisi sermo sit de iustificatione.

Lectio 8ª

Sicut scriptum est iustus autem ex fide etc

1. 1º nota non esse curandum in sensu de illa dictione *auten,* quia quamvis in ipso textu Habacuc quem citat pertineat ad connexionem, Paulus ad rem nihil curat de illa atque ita omisit eam ad Gal 3[11], ubi citavit eundem locum. Praeterea nota corrupte legi *vivit* in plerisque libris, cum constet legendum esse in futuro *vivet* ex Ms G.H.S. et sanctorum interpraetationibus, ut Hieronymi[321], Chrysostomi[322] etc. 3º, quod Paulus ait ex fide, ex hebraeo legendum esse erat in fide ut habetur in nostra versione Habacuc 2, sed quia sensus videtur idem sequutus est Apostolus in hoc versionem 70. 4º, 70 ap-

[320] J. Chrysostomus. *In ep ad Rom homil 2.* PG 60, 409.
[321] Hieronymus, *Comment in ep ad Gal 3.* PL 26,385.
[322] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom homil 2.* PG 60,409.

ponunt etiam pronomen ex fide mea, homo vero habetur in fide sua, in quo Hieronymus putat **[f.150v]** lapsos elementorum similitudine, quia solum interest unius lecturae mensura, Adamus vero credit illos de industria commutasse pronomen ut apertius significarent fidem esse donum Dei vel niti Deo, nam sensus proculdubio est idem, atque ita utramvis lectionem potuit sequi Apostolus: modo nostri libri neutrum pronomen habent in hoc loco; et Erasmus[323] et Adamus reddunt optime rationem cur utrumque Paulus omiserit. (Symacus transtulit per propriam suam fidem). Sed Hieronymus, Habacuc 2, et D. Thomas[324] hic, fatentur in hoc loco Apostolum sequutum fuisse 70. Et facit quod ad Hebr 10 idem locus citatur hoc modo *iustus autem meus ex fide vivet.* Theophylactus[325], Habac 2, ait quaedam exemplaria habere *iustus meus,* quod eodem spectat. Sed res est parvi momenti. Et ad Gal 3 similiter legitur sine pronomine ut nos hic hodie legimus.

2. Notat Sotus hunc locum non adduci in confirmationem eius quod proxime dictum est *iustitia Dei revelatur ex fide etc,* sed illius quod supra dixerat *Evangelium esse virtutem Dei in salutem omni credenti,* sed iste modus connectendi valde durus erat ut patet consideranti; et praeterea iam vidimus secundam propositionem efficacius contineri id ipsum quod habetur in prima, atque ita fieri non potest ut una sine altera probetur; imo oportet ut istae etiam duae propositiones *iustitia Dei revelatur ex fide in fidem* et *iustus ex fide vivit* contineant eundem sensum, quia quando citatur aliquis textus dicendo *sicut scriptum est,* oportet ut ille textus contineat id ipsum quod per illum probatur; atque ita sicut interpraetatio praecedentis propositionis iuvabit nos ad intelligendum locum Habacuc, sic etiam ex eodem loco confirmatur nomine iustitiae intelligi ea qua homo iustus est, id est Deo gratus.

3. Sed afferamus iam varios sensus. Et in primis non opus est immorari in refellenda stulta illa haereticorum explicatione qui hinc colligunt nullam aliam esse vitam et iustitiam nisi ipsam fidem, contra quos optime Arias, Habacuc 2, quia non est vita id ex quo vivimus, qui enin dicit vivitur ex rapto non ait rapinam esse vitam. Et manifeste Apostolus loquitur de fide tanquam de actione et dispositione per quam consequimur a Deo veram iustitiam sive illius incrementum, non vero quod ipsa sit iustitia. Sed inter catholicos ipse Arias, Habacuc 2, et Croquetius, ad Hebr 10, contendunt hoc in loco non agi de iustificatione, neque per vitam intelligi iustitiam sed constantiam in rebus adversis, quasi diceret, iustus fide nitetur ut vitae honestae constantiam non deserat quia adhibendo fidem Deo fiducialiter aget et perseverabit etc. Facit

[323] ERASMUS R., *In Ep ad Rom 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.563
[324] THOMAS AQ., *In ep ad Rom c.1.* Ed Vivès, t.20, p.397.
[325] THEOPHYLACTUS, *Expos in ep ad Rom, 1.* PG 124,351.

pro hac explicatione quod omnino videtur in eo sensu adduci ab ipso Paulo, ad Hebr 10, et ita prosequitur quod fides est *sperandarum substantia rerum etc. Sancti per fidem sunt ludibria et verbera exsperti, lapidati, mortui, etc,* quasi diceret firmi et constantes eo quod niterentur iis quae credebant. Et in eodem sensu citatur a Bto. Ignatio, epist. n.7. Facit praeterea quod multi cum Dionysio, Habacuc 2, vivere ex fide intelligunt esse operari iuxta id quod fides docet. Unde citatur ex Augustino in indice quod aliud est fidem habere et aliud ex fide vivere. Vide Solis, 1 Suae artis, c.53, donde compara el ejercicio de la fe al trato con que un mercader enriquece, et adducit Hieronymum[326] ad Gal 3, qui eo modo descendit sub illo nomine iusti seu humilis ex fide auget humilitatem, patiens ex fide auget patientiam, etc. et illud est receptissimum ut vivere significet mores et operationes.

4. Praeterea ne Paulus videatur dissentire quando ex hoc loco infert iustitiam esse ex fide possemus dicere iustitiam saepe accipi in Sacra Scriptura pro iustis operationibus, atque ita idem erit iustitiam esse ex fide quod ad Hebr 11 ait *sancti per fidem operati sunt iustitiam.* Respondeo, nihilominus Paulinae disputationis filum consideranti et notanter legenti c.4 ad Rom, et c. 3 ad Gal exploratum erit Paulum potissimum agere de ea iustitia per quam homo gratus est Deo antequam iustitiam operationum habeat; quamvis qui primam illam iustitiam ait esse ex fide, consequenter intelligit iustitiam operationum esse ex fide, tum quia prima illa iustitia supponitur alteri tanquam fundamentum, et quod est causa causae est causa causati; tum etiam quia iustitia operationum est veluti perfectio et incrementum primae iustitiae, et per easdem causas unaquaeque res nata est perfici et nutriri per quas constituta est in esse, nisi quod fides ad primam iustitiam non habet rationem meriti sed dispositionis, ad eius vero augmentum potest iam habere rationem meriti quia iam supponitur homo gratus Deo, atque adeo capax meriti.

5. Dico igitur, locum vel intelligendum esse de prima iustitia, vel universaliter de utraque. Sic manifeste accipiunt Theophylactus[327] et Theodoretus, Habacuc 2, et fere omnes expositores hic et ad Gal 3, ubi patet evidentius agi de prima iustitia quia adducitur iustum ex fide vivere ad probandum quod ex lege vel ex eius operibus non iustificatur apud Deum, et eodem modo interpraetatur hic D. Ambrosius quia similiter hic adducitur ad probandum Evangelium esse in salutem omni credenti, quod manifestum est intelligi etiam de prima iustificatione; vide D. Gregorium in id Cant 4 *veni de Libano* **[f.151]** ubi adducit hunc locum pro iis qui quamvis assidue cadant tamen ex fide iustificantur.

[326] Hieronymus, *Comment in ep ad Gal, 3.* PL 26,384.
[327] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom 1.* PG 124,351.

Denique ego non auderem asserere hunc locum non pertinere ad primam iustificationem, quia manifeste Paulus vult ut de illa intelligatur.

6. Sed dices non facile intelligi quomodo id faciat ad intentionem prophetae qui cum ad populum captivitate babilonica oppressum loquatur et in Dei promissione confidere iubeat ut se liberandos esse omnino credant, subdit quod incredulus punietur a Deo, iustus autem ex fide vivet. Respondeo saltem sub eo cortice designavit propheta universum hominum genus esse sub daemonis tyrannide et potestate, quibus Christi redemptionem pollicetur, atque ita monet ut omnes intelligant se non aliter nisi per eius redemptionis fidem seu confidentiam liberari posse ab ea captivitate, quod est vitam et saluten consequi. Imo Hieronymus existimat hunc esse literalem sensum, et idem sequitur Glossa, et Haymo et Beda, quos citat Dionysius. Unde quod ait *ex fide vivet* intelligitur de fide in Christum, et illud *vivet* quamvis possit referri ad vitam aeternam, id est ad beatitudinem ut patet lectione 7, n.4, sed melius est proxime intelligere de ipsa prima iustitia quae saepe appellatur in Sacra Scriptura *vita,* ut 1Jn 5 *qui habet Filium Dei habet vitam.* Sed consequenter intelligitur etiam de eo vivere quod est bene vivere, id est iuste operari. Atque ita potuit etiam Apostolus in eo sensu citare ad Hebr 10. Sed nota quod videtur propheta in illa phrasi captivos computari cum mortuis quia ut dicitur, libertad es vida. Proverbium: qui habet Filium Dei habet vitam.

7. Sed obiicies adhuc, cum dicitur *iustus ex fide vivet,* iam supponitur esse iustum; ergo non est sermo de consequenda iustitia sed de illa conservanda et augenda. Respondeo primo, posse construi sic : qui ex fide iustus est ille vivet, quasi diceret ille erit vere iustus no pintado sino vivo y verdadero. Vel, secundo, ex fide vivet, qui vere iustus fuerit sive iustus meus ut legitur ad Hebr 10, quasi diceret tunc vere erit iustus cum ex fide vitam consequatur. El justo por la fe lo ha de ser. Et adverte non propterea supponi quod iam sit iustus ex eo quod dicitur in futuro *vivet;* quia hebraei ut saepe videre est in Sacra Scriptura propositiones universales atque scientificas quas nos dicimus absolvi a tempore illi proferunt per futurum, atque ita haec propositio est veluti definitio vere iustitiae, quasi diceret iustus est iustus ex fide, id est habens vitam per fidem in Christum.

8. Adhuc superest explicare quomodo sint idem ex fide et in fide. Respondeo iam satis patet quod ex fide idem est quod per fidem. Nam eandem propositionem c.3 repetit Paulus iustitia Dei per fidem Iesu Christi, etc. Atqui constat praepositionem *ex* sive *in* idem saepe sonare quod *per*. (Vide Martinez l.8, c.10) idem ergo erit ex fide et in fide. Quamvis nisi fallor ille modus loquendi in fide videtur magis explicare confidentiae rationem. Vide id ad

Gal 2, *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei,* sobre su palabra, en su fiducia. Perpende an sibi correspondeant hi loci, sed nota in illo ad Gal 2, vivere non pertinere neque ad primam neque ad secundam iustitiam, ut optime ibi Seripandus.

9. Denique habemus ex dictis eundem esse sensum trium illarum propositionum, scilicet Evangelium esse in salutem omni credenti, et iustitia Dei in eo revelatur ex fide, et iustus ex fide vivit. Sed 2ª explicat magis primam, et 3ª confirmat utramque ex Habacuc. Et in his propositionibus continetur totius epistolae summa, si non solum accipiuntur affirmative, sed etiam negando omnem salutem et iustitiam et vitam, nisi ea quae Christo nititur; et iis praesertim negando qui vel in lege vel in philosophia confidebant, nam illud quod supra est dictum iudaeo primum et graeco extendet suam vim ad omnes tres propositiones. Unde optime cohaeret quod sequitur, scilicet eos maxime habere Deum iratum atque adeo non esse iustos. Sequitur ergo

Lectio 9ª.

revelatur enim ira Dei de coelo, etc

1. Constat iam quam apte subiiciat Apostolus de iudaeis et graecis eos maxime habere Deum iratum, nam eos notantes excluserat a vera iustitia nisi ad Evangelii fidem confugiant, quasi diceret inanem esse eorum confidentiam in lege vel philosophia. Cum ergo proposuisset tanquam totius epistolae statum neminem esse iustum nisi ex fide evangelii quantumvis sit iudaeus vel graecus, subdit nam constat contra se experiri vindictam Dei, cum eius cognitione abusi sint, iustissime sunt ab eo derelicti, atque adeo in gravissima peccata prolapsi; quod ut clarius ostendat Paulus enumerat eorum scelera atque flagitia usque ad finem capitis. Et quamvis id intendat eficere, scilicet omnes esse peccatores et egere gloria Dei seu Cruce Christi, non tamen descendit sigillatim ad alias nationes quia manifestum erat nullius neque fucatae iustitiae vestigium esse apud eos qui Deum verum non agnoscebant; quotquot autem agnoscebant graecorum et iudaeorum nomine compraehenduntur, **[f.151v]** et constabat si apud hos non erat iustitia nullibi esse.

2. Revelationem irae Dei Hieronymus, Habacuc 3[2], *cum iratus fueris* accipit quasi Paulus diceret se Deum ostendere iratum in eo quod peccatoribus comminatur, et ait aliud esse inferre iram et percutere, aliud vero revelare ut terreat, et quamvis in revelatione punitionem intelligas Irenaeus et Chrysostomus[328], homil. 9 ad populum antiochenum, legunt *revelabitur,*

[328] Joannes Crysostomus, *Ad populum antioch. homil.9.* PG 49,105.

et referunt ad diem iudicii, quod eodem spectat. Facit quod multi intelligunt Deum revelare, id est docere et credendum proponere impiis et peccatoribus manere supplicium. Et denique sive hac sive alia ratione ad aeternum supplicium multi referunt quos referunt Grandis et Adamus. Et sicut supra dictum est iustitiam Dei in Evangelio revelari, sic aliqui revelationem hanc irae per evangelicam doctrinam fieri interpraetantur, quasi diceret revelatur enim ira Dei in Evangelio sive quod in Novo Testamento sint illustriora de hac re testimonia, ut ait Adamus, sive quod cum antea plerique mortalium seu connivente Deo peccarent, postea adversus omnes iniustos merito iram Dei accensam esse palam fiat evidentiore punitionis demonstratione, ut ait Erasmus. (Aliqui *de coelo,* tanquam de firmamento, id est firmissime. Vide Isaia 34,5 *inebriatus est gladius meus in coelo*).

3. Verum nihil horum videtur admodum ad rem. Simplicius ergo est ex ipso textu eam accipere revelationem irae seu vindictae quae statim explicatur cum dicitur *tradidit illos Deus in desideria cordis eorum etc.* Quod si causam inquiras ea est quod *veritatem in iniustitia detinuerunt,* quod etiam late exponitur cum ait *non glorificaverunt Deum neque gratias egerunt sed evanuerunt etc.* Quod auten ait *de coelo* potest etiam ad revelationem et ad iram pertinere, nam de coelo idem est quod coeleste et coeleste idem quod magnum et magnae vindictae maxima demonstratio est derelictio et induratio peccatoris, vel de coelo, id est de tribunali supraemo unde maxima visa sunt provenire suplicia (vide Naclantum). Sed dices non quodlibet peccatum punit Deus ea ratione et tamen ait Paulus revelari iram Dei super omnem iniustitiam; ergo non est ille sensus. Respondeo proculdubio debere accipi collective illud quod ait *super omnem impietatem et iniustitiam,* quasi diceret super tot ac tanta illorum scelera; nam omnino intendit Paulus ostendere eos esse sceleratissimos, ut ex sequentibus patet ; atque ita nihil attinebat asserere singula peccata esse a Deo punienda. Praeterea non oportet ut haec induratio et tantorum flagitiorum permissio in singulis verificetur in universum: nam ad Pauli intentum, scilicet ut ostendat nullam esse iustitiam nisi ex fide Evangelii, et inanem esse confidentiam in lege vel philosophia satis habet si ut in plurimis loquendo illi qui in lege vel philosophia confidebant ostendantur tanta fuisse peccatorum mole oppraessi, nam inde evidenter efficitur neque legem neque philosophiam sufficere ad iustitiam, atque adeo neminem esse iustum ex vi illarum.

4. Sed calumniabitur quis Pauli rationem quia similiter posset quis obiicere christianos maiori ex parte esse multis criminibus obnoxios et tamen non inde efficiet per fidem et christianismum non comparari iustitiam. Respondeo, imo potius ex eo quod plerumque homines sive christiani sive ethnici maxima ex parte sunt peccatores, inde sequitur ad fidei remedium

confugiendum esse, nam confugere ad legem vel philosophiam est aliquid de nostris viribus sperare, sed confugere ad fidem est confugere ad Deum desperata quacumque alia iustitiae confidentia. Pro quo iterum atque iterum legendum est quod supra diximus lectione 5 § 10. Respondeo 2º, non esse confugiendum ad solum fidei habitum seu christianismi professionem nam argumentum optime probat hoc non sufficere ad iustitiam (si Paulus legitime argumentatur) sed confugiendum est ad eiusmodi fidem quae ultimo disponit ad gratiam, praestante homine quod in se est ex Dei auxilio, ut ab ipso per fidem Christi consequatur iustitiam. (Aliqui per impietatem intelligunt incredulitatem ex qua sequitur iniustitia).

5. Nomina ***impietatis et iniustitiae*** varie et bene explicari solent. Quod sequitur ***hominum eorum etc***. Plerique referunt ad graecos, id est ad philosophos, et notant sigillatim disputare Paulum, primum contra philosophos, capite 1º, et deinde, capite 2º, contra iudaeos, sed optime Augustinus, Beda, Naclantus, existimant non esse adhibendam eam distinctionem, quia cum Paulus simul dixisset *iudaeo primum et graeco* neque expraesse nominet hos vel illos neque hic neque c.2º, sed potius continuet dicendo *propter quod inexcusabilis est etc,* multo aptius **[f.152]** est ut simul contra utrosque intelligatur agere, quamvis hac vel illa ratione videatur vel solos graecos vel solos iudaeos respexisse ut solet concionator cum loquitur ad promiscuam multitudinem. Et facit quod hac ratione oratio Pauli erit plenior et universalior, quam constat non debere sine ratione restringi. Cum ergo ait eorum hominum, et iudaeos et graecos compraehendit, quasi diceret eorum quos dixi. Quamvis cum in graeco non habeat illud pronomen *eorum,* forsam propositionem universalem assumit ut eam postea utrisque applicet, quasi diceret iram Dei revelari super detinente in iniustitia veritatem Dei et hos esse iudaeos et graecos.

6. ***Qui veritatem Dei in iustitia detinent.*** Videtur interpraes addidisse genitivum *Dei* quia non est sermo de omni veritate, ut ex sequentibus patet, sed de theologica ut ita dicam, quae suapte natura extimulat ad religionem et pietatem. Porro detinere hanc veritatem in iniustitia tripliciter potest intelligi: —1º, ut idem sit quod abuti illa ad iniustitiam, id est ad omne peccatorum genus. — 2º, detinere est quasi abscondere sub medio ne luceat, id est pravis actionibus impedire eius splendorem et quasi cinere operire prunas et conari ne collucendo prohibeat libere peccare, nam *qui male agit odit lucem.* — 3º, in eodem fere sensu plerique referunt ad carceris metaphoram, veritas enim cognita quasi incarcerata detinetur dum non permittitur exire in opus et suam vim exercere.

7. ***Quia quod notum est Dei.*** Ut probet illos supradictam iniuriam veritati irrogasse explicat eam cognitam fuisse ab illis atque adeo esse inexcusabiles quia quod notum est Dei, id est quidquid de Deo hactenus cognoscebatur ab illis utique cognoscebatur, id est a judaeis et philosophis, utrisque enim licet varia ratione eas divinas veritates manifestavit Deus; nam quamvis id non revelaverit peculiariter graecis, dedit tamen eis lumen intellectus et proposuit mundi fabricam (ex Ambrosio[329] et Chrysostomo[330]) ex qua evidenter potuerunt auctorem invisibilem cognoscere ***invisibilia enim ipsius etc a creatura mundi***. (Origenes pro *invisibilia*, los ángeles). (Naclantus curiose pro invisibilia intelligit misterium Trinitatis et digreditur late et per anathema mundi philosophos, sicut dicitur filii saeculi). Vox graeca et latina anceps est, nam pro creatione quidam accipiunt quasi diceret ex ipsa mundi constitutione id est creatione, ut legit Augustinus[331], 8 De Civitate, c.9, Athanasius contra idola; et pro homine etiam accipitur a D. Bernardo et scholasticis qui cum creatura rationalis anthonomastice appellatur creatura, quasi diceret ex operibus Dei creaturam pervenire in notitiam invisibilis creatoris et ait in plurali *invisibilia Dei,* scilicet divinitas, potentia, sapientia, bonitas etc, et haec ait intellecta conspici, id est intelligi et conspici seu pervideri, id est non solum probabiliter sed etiam demonstrative cognosci. (Alii quasi diceret in qualibet creatura que es una hormiga se descubre quien es Dios). Deinde quod subdit ***sempiterna quoque eius virtus et divinitas*** explicationis gratia additur et improprie accipitur illud *quoque* pro particula *que,* ut patet ex graeco, ubi etiam maiorem vim habet illud *dicentes se esse sapientes,* quasi diceret Blasonando de sabios et illud ***evanuerunt in cogitationibus suis***. (Melius Cajetanus[332] per opera intellecta, non sensata solum et imaginata, sed etc). Et illud *evanuerunt in cogitationibus suis* id est, que filosofaron en vano, vanagloriándose en sus discursos. Hanc enim superbiam facit Apostolus veluti radicem aliorum peccatorum, el envanecerse y no atribuir a Dios la gloria. Quare est quod omnes timeamus et humilitatem discamus. (Et abundat particula *enim* ut notat Adamus ex Augustino).

8. ***Et mutaverunt gloriam etc.*** Manifeste hoc pertinet ad idololatriam, sed haec potest dupliciter intelligi, — 1º, quod deferatur honor tanquam veri Dei similitudini, sed ex intentione volendi alium adorare, et huic sensui magis deservit nostra lectura et consentit cum latinis explicatio graecorum

[329] AMBROSIUS, *Comment in Ep adRom, 1,18.* PL 17,59.
[330] J. CHRYSOSTOMUS, *In ep ad Rom homil 3.* PG 60,411.
[331] AUGUSTINUS, *de Civitate, l.8, c.9.* PL 41233.
[332] THOMAS A VIO CAJETANUS, *In ep ad Rom 1,21.* Lugduni 1639, t.5, p.7.

Chrysostomi[333], Oecumenii[334] et Theophylacti[335]. — 2º potest deferri latriam idolo tanquam veri Dei similitudini vel simulacro, et hoc credit Erasmus, Vatablus magis significari in textu graeco et facit illud Act 17[29] *genus ergo cum simus Dei non debemus existimare auro vel argento aut lapidi sculturae artis et cogitationis divinum esse simile* et Is 40,18 *cui ergo similem fecistis Deum.* (En el sentido de Erasmo venía más a propósito el concepto que aquí dicen que suele castigar Dios con permitir que pierda la fe qui eam in iniustitia detinet, en el otro sentido no viene bien porque illa idolatria sine fidei amissione fit). Sed magis placet communis explicatio quia sermo est de iudaeis et philosophis verum Deum cognoscentibus in quos vix videtur cadere posse secundum sensum adorationis. De altero vero habemus multa in Sacra Scriptura de iudaeis et non sunt minus admiranda quae de aegiptiis referuntur apud quos viguit studium sapientiae. Vide en contra Celsum[336], et Adamum hic, et perpende quo cecitatis et miserae posit pervenire humana mens. **[f.152v]**

9. ***Propterea tradidit illos Deus.*** Quomodo unum peccatum possit esse alterius poena diximus in disputatione de voluntate Dei, dubio 2, non quod peccatum ulla ratione infligat Deus, sed quod auferendo efficaciora auxilia videtur tradere miserum hominem in manus suorum inimicorum, id est passionum atque diaboli — a un hombre que en mi casa se guarecía de la justicia el dar licencia que le prendan es como entregarle a la justicia. (*Viam fecit semitae irae suae,* Ps 77,50, id est recedet zelus meus a te. *Dimisit eos secundum desideria cordis eorum*. Si *in desideria*, ergo ellos tienen la culpa. Ad Ephes 4[19], *desperantes semetipsos tradiderunt* etc). Vidimus praeterea quomodo verum sit id quod Augustinus[337] docet, 5 Contra Julianum, c.3, et De gratia et libero arbitrio[338], c.21, aliquando Deum non solum subtrahere auxilia sed etiam compellere et inclinare voluntates in malum, id est adhibendo occasiones et offendicula ad quae gravius impacturi sint suo vitio, et subministrando oportunitates ad quas ipsae concupiscentiae ardentius inflammandae sint. Unde Augustinus, c.3, facit, inquit, haec miris et ineffabilibus modis qui novit iusta iudicia sua non solum in corporibus hominum sed etiam in cordibus operari, qui non facit voluntates malas sed utitur eis ut voluerit, neque hoc supplicium solum intelligitur de philosophis sed etiam de iudaeis ut supra patet, et ex Sacra Scriptura saepe.

---

[333] J. Chrysostomus, *In ep ad Rom homil 3.* PG 60,414

[334] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 1.* PG 118,346.

[335] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom 1.* PG 124,355.

[336] Origenes, *Contra Celsum, l.4.* PG 11,1074.

[337] Augustinus, *Contra Julianum pelagianum, l.5, c.3.* PL 44,789.

[338] Augustinus, *De Gratia et libero arbitrio, c.21.* PL 44,908.

10. Perpende quam abiecta et misera res sit luxuria, quandoquidem ea ratione manifeste nobis consideranda proponitur coelestis irae vindicta adversus idolorum cultores; neque solum sermo est de nefanda libidine sed etiam de usitata, de hac enim interpraetarur Augustinus quod dicitur *ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis,* ut sint gradus quidam quamvis alii intelligant de facta libidine uniuscuiusque apud se vel etiam de sodomia, ut *in seipsis* idem sit quod *inter se.* Sed dubitatur quae proportio sit inter idolatriam et luxuriam ut proponatur tanquam conveniens supplicium, ait enim Apostolus *mercedem quam oportuit in se ipsis recipientes* quasi diceret dándoles Dios su proio merecido. Respondeo 1º, illud *erroris sui* posse referri ad superbiam iuxta illud celebre Augustini dictum occultam superbiam punit Deus manifesta luxuria. Sed quia proxime sermo est de idololatria, Respondeo 2º, proportionem fortasse illam esse propter quam saepe idolorum servitus in Sacra Scriptura appellatur fornicatio. Respondeo 3º, et melius, optime convenire *ut similes idolis fiant qui faciunt ea,* iuxta Ps 13[1] et *ut abominabiles fiant sicut ea quae dilexerunt,* iuxta Os 9,[10]. Iustum ergo est ut qui venerem colunt veneri tradantur puniendi, sic qui adulterum iovem, etc, et hoc est dimittere hominem in desideria cordis sui, id est en los deseos que le movieron a idolatrar implicitamente. Et nota, etiamsi idololatria sit gravius peccatum, nihilominus sodomiam et alia eiusmodi videri quodammodo sordidiora et foetidiora; atque ita eo supplicio agnoscimus quam sit Deus iratus illis quos eiusmodi tradit sentinae.

11. Repetit iterum Apostolus causam : ***commutaverunt veritatem Dei in mendatium*** porque trocaron el verdadero Dios por el falso, ***et coluerunt et servierunt*** ex graeco patet esse latriae verba ***creaturae potius quam Creatori.*** Hilarius[339], 12 De Trinitate *creaturae praeterito creatore, qui est benedictus in saecula,* id est quem aeterna adoratione beati angeli colunt et laudant. Et subdit *Amen,* quod vel est confirmantis, quasi diceret verissime benedictus, vel aplaudentis, quasi diceret fiat fiat. Et progreditur ***propter quod,*** id est propter idololatriam, ***tradidit illos Deus in passiones ignominiae,*** id est ignominiosas vel probrosas. Malent grammatici legere cupiditates affectus vel animi perturbationes, sed passionis nomen valde placuit Augustino[340], 9 De Civitate c.4. Deinde enumerat Apostolus portentosas libidines et illud operantes habet in graeco quandam praepositionem quae denotat intentionem ac pertinatiam, ut notat Oecumenius[341]. (Nota orationis impetum et vehementiam). **[f.153]**

12. ***Et sicut non probaverunt***. Illud *sicut* accipitur ut *quia* et connotat

[339] HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate, l.12.* PL 10,435.
[340] AUGUSTINUS, *De Civitate, l.9,c.4.* PL 41,258.
[341] OECUMENIUS, *Comment in ep ad Rom 1.* PG 118,347.

aptam consequentiam, et est hebraeohispanismus. Dicimus enim "como no hizo el deber despidiéronle" etc. Deinde non probare est quasi non approbare, no gustar, no curar, no querer, no traer a Dios delante, no ser de parecer, de mirar siempre que nos está mirando. Ita fere graeci. Quanvis paulo aliter Ambrosius[342]. 2º, alii *non probaverunt,* id est non ostenderunt re ipsa se Deum cognoscere, quia cognoscentes eum, factis negarunt. 3º, quidam noluerunt experiri et quasi tentare no probaron siquiera a andar algunos días en la presencia de Dios. Et quidem, has omnes explicationes patitur verbum latinum quia probare est approbantis et confirmantis atque tentantis. Sed 1ª explicatio est magis ad rem propter colusionem quam facit Apostolus inter verbum *probare* et *reprobam mentem* vel sensum: in quem ait illos fuisse traditos. Es una estima de las cosas tan mala tan reprobada que todas sus obras vienen a ser *ea quae non oportet,* al revés de lo que les está bien. Praeterea quomodo accusativi sequentes fortasse commodius legerentur in nominativo, vide Erasmum[343], in quo et in Adamo invenies ea quae in singulis vocibus notari possunt ex vi graeca. Tres allusiones non potuit noster exprimere inter malitiam et fornicationem, inter invidiam et homicidium, et inter compositos et insipientes. Sunt praetera notatu digna similiter cadentia et energia, quibus graeca oratio est multo vehementior quamvis in nostra lectione sit satis admiranda. (πορνεια πονηρια φθονου φονου ασυνετους ασυνθετους)

13. ***Qui cum iustitiam Dei cognovissent***. Non est hic nomen graecum quod proprie significet iustitiam sed illud quod in Psalmis iustificatio appellatur quod est idem cum praecepto vel lege; quare sensus est cum non ignorarent ius divinum, cum nossent quid Deus iustissime praecipiat. Deinde in huius clausulae et capitis complemento nota ex Adamo in graecis codicibus fuisse varias lectiones ut patet ex Origene[344] et Oecumenio, nempe tres, nam Chrysostomus[345], Theophylactus[346], Oecumenius[347] et maiori ex parte codices graeci, legunt *cum iustitiam Dei cognovissent,* scilicet quod qui talia agunt digni sunt morte, non solum ea faciunt sed etiam patrocinantur aliis ut faciant. Origenis vero lectio in absoluta quidem est et fortasse corrupta sed in sensu nobiscum consentit. Qui latinos sequuti codices et Ambrosium[348] et Ciprianum legimus *cum iustitiam Dei cognovissent non intellexerunt quod qui talia agunt digni sunt morte,* idque non per interrogationem ut videtur

[342] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom, 1,28.* PL 17,64.
[343] Erasmus R., *In Ep ad Rom 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.566.
[344] Origenes, *Comment in ep ad Rom l.1, n.16.* PG 14, 862.
[345] Joannes Chrysostomus, *In ep ad Rom 1.* PG 60,423.
[346] Theophylactus, *Expos in ep ad Rom 1.* PG 124,362.
[347] Oecumenius, *Comment in ep ad Rom 1.* PG 118,350.
[348] Ambrosius, *Comment in Ep ad Rom,1,32.* PL 17,65.

velle corrigere Erasmus[349], sed affirmatione; non intellexerunt, id est non serio cogitarunt apud se, non bene perpenderunt suplicium quod manet eos qui talia agunt, nec solum agentes sed etiam consentientes, quasi diceret sit ita quod aliqui eorum non fuerint tantis flagitiis cooperti, ut Socrates, omnes tamen digni sunt morte cum salten tacendo consenserint. Quae lectio propterea magis quadrat quia in universum stringit omnes.

Constructio Capitis primi post salutationem

(Numeri ad lectiones referuntur)

1. Igitur ut hinc incipiam omnino velim ut sciatis ideo me de vestrae fidei fama laetari ut semper de illa gratias agam Deo meo offerendo illi sacrificium laudis per Christum pontificem nostrum.

2. In cuius rei fidem ipsum Deum adhibeo testem (quem iam non iudaice exterioribus solum caeremoniis sed praesertim interiori meo cultu evangelice adoro) quod numquam omittam in meis orationibus mentionem de vobis, quod de statutis horis ad orandum intelligo, in quibus obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones sunt inter se connexae et colligatae.

3. Et illud etiam peculiariter obsecro ut aliqua iam tandem ratione dignetur Deus meun iter ad vos dirigere : vehementer enim opto videre vos ut coram communicem aliquid de spirituali gratia Evangelii, ut maiorem habentes cognitionem firmiores sitis contra omnes tentationes : in quo non dico vos vacillare, sed et vobis et mihi magno solatio futurum si de iis rebus possimus ultro citroque sermonem conferre, communicata nostrae fidei professione cum mutua confidentia et amicitia.

4. Certiores autem vos facio non solum me desiderasse, sed etiam saepius me ad iter comparasse cum magna spe fructus percipiendi non minoris quam in caeteris gentibus : hactenus tamen maximis sum occupationibus impeditus; quia cum omnibus debitor sim, urgent me multi alii creditores. Non igitur per me hactenus stetit qui potius valde gestio et vobis, o romani, praedicare : nec enim me pudet eius rei quam praedico; quia quamvis Evangelium prima specie videatur esse pudori et confusioni, scilicet incarnatio et crucifixio Filii Dei,

5 nihilominus re vera est maxima Dei potentia et gloria ad hominum redemptionem: omnis enim qui rite per fidem ad Christum confugerit salutem consequetur, neque ullus alia ratione salvari poterit et haec est huius meae

[349] ERASMUS R., *In Ep ad Rom 1.* O.O. Lugduni 1705, t.6, col.568.

epistolae gravissima thesis, scilicet Evangelium esse omnibus necessarium ad salutem, et cum omnibus dico neminem excipio;

6. Sed potius illos maxime includi volo qui se minus putant indigere, nimirum iudaeos et graecos, quorum illi suae legi, et isti philosophiae inaniter confidunt. Ego vero dico neminem posse a Christo liberari nisi confugiendo ad Christum per fidem.

7. quia in eius cruce et non alibi iustitiae fons nobis aperta est ex fide consequendae et augendae per progressum in ulteriorem fidem;

8. Et hoc est quod habetur Habacuc 2 [4] ubi docemur non esse aliam iustitiae rationem nisi per fidem vivere, scilicet per fidem Christi: **[f.153v]** quod tam de iustitiae consequutione quam de eius incremento intelligendum est.

9. Quod vero neque iudaeos lex neque graecos philosophia, ad iustitiam atque salutem perducat inde satis probatur quia constat illos contra se fuisse expertos gravissimam Dei vindictam in eo quod derelicti sunt et traditi in turpissima flagitia et omne aliud sceleris genus : nam lex quidem et philosophia tribuerat illis divini numinis et voluntatis eius cognitionem; sed reddita est huiusmodi cognitio vana et inutilis atque adeo maioris iniustitiae et impietatis occasio, quia cum non tribueret vires ad iuste et sancte vivendum, ex illa inciderunt in superbiam, et ex superbia in idololatriam, propter quam iustissime et convenientissime traditi sunt foedissimae libidini et veluti in profundum peccatorum proiecti. Etsi forsan inter illos absque eo quod Christi iustitiae niterentur, nihilominus purioris vitae fuisse putentur; saltem visi sunt in aliorum peccatis consentire; atque ita nemo tandem vere iustus sed omnes peccatores et mortis rei.

(sequitur **Circa Caput 2^{um})**

Archivo Teológico Granadino 73 (2010) 285-498

BIBLIOGRAFÍA

I. BOLETÍN DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN EL PERÍODO 1500-1800

Autores

Báñez, Domingo

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Sobre la exención eclesiástica ante la autoridad civil. La enseñanza de Domingo Báñez (1594)*: Auriensia 12 (2009) 23-43.

En el siglo XVI la autoridad secular pretendía imponerse de forma absoluta, aunque ese absolutismo respetaba la autoridad suprema del Papa en la esfera espiritual y la exención eclesiástica de los tribunales seculares. Al presentar Domíngo Báñez sus comentarios, publicados en Salamanca en 1594, al artículo primero de la cuestión sesenta y siete de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, que trata de la injusticia del juez, se pregunta qué le acaecía al juez secular que juzga la causa de un clérigo. El artículo reproduce el texto latino, acompañado en columna paralela por su traducción castellana. Expone luego el autor el contexto de esta enseñanza, la problemática que atendía, las precisiones que hace Báñez, y resume en la conclusión toda la doctrina expuesta sobre las relaciones de las dos autoridades supremas en la sociedad.

Calvino, Juan

REINHARDT, VOLKER, *Die unmögliche Mission. Calvin und Genf 1541-1564*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009) 135-144.

El artículo investiga las razones por las que la reforma de Calvino tuvo éxito en Ginebra en los años 1541 a 1564, y las encuentra en la compleja interacción entre la ciudad y el reformador, que originó compromisos entre la élite recién establecida allí y los pastores, como lo fueron una representación paritaria en el consistorio, y los estrechos vínculos entre las autoridades secular y eclesiástica. La soberanía en la comunicación desde el púlpito y el apoyo de los pastores fueron tan cruciales para el éxito de Calvino como su brillante mezcla de "razón de estado" y objetivos religiosos.

RESINES LLORENTE, LUIS, *Dos versiones castellanas del Catecismo de Calvino*: Estudio Agustiniano 44 (2009) 375-423.

Al cumplirse cinco siglos del nacimiento de Juan Calvino al autor analiza dos traducciones castellanas de su *Catecismo*; las de 1550 y 1559; rechaza por no auténtica la de 1556. El autor presenta con su característica exactitud estas dos versiones, sitúa históricamente el original francés, compara detalladamente las dos versiones castellanas, expone su metodología, estructura, estilo, y analiza con detenimiento las once principales cuestiones teológicas que trata: la fe, la postración del hombre, la necesidad de las obras, la palabra de Dios, los sacramentos, la Iglesia, la Iglesia católica, los pastores y ministros, las imágenes, el bautismo de niños, la predestinación. Presenta también su doctrina sobre el empleo de la Biblia, y un apéndice que tiene sobre la Cena. Concluye el autor que ambas versiones proponen el pensamiento exacto de Calvino; la de 1550 depende más del francés, la de 1559, de Juan Pérez de Pineda, es más elegante y ajustada la castellano, y expresa en la *Carta al lector* y en el *Apéndice final* su propio pensamiento personal, más allá de lo que decía el *Catecismo.*

Carranza, Bartolomé

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Sobre el juicio justo. Enseñanza de Bartolomé Carranza (s. XVI)*: Verdad y Vida 67 (2009) 611-635.

¿Tuvo Carranza un juicio justo, cuando fue encerrado en España y sentenciado después de más de dieciséis años de prisión en Roma? El artículo ofrece la enseñanza del mismo Bartolomé de Carranza acerca de lo que debe entenderse por juicio justo, cuando exponía teología en Valladolid, presumiblemente en 1541-1542. Tres son las realidades que se han de considerar en un juicio: la justicia, la temeridad y el favor; las explica Carranza comentando la *Secunda Secundae* de la *Summa* de Santo Tomás. El autor comenta esas enseñanzas y las aplica luego al doloroso juicio al que fue sometido el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza.

Falconi, Juan

Juan Falconi (1596-1538), Antología de textos, Estudio preliminar y edición de Antonio García Megía y María Dolores Mira y Gómez de Mercado, Editorial Universidad de Almería, Almería 2009, 267 p. ISBN 9-788482-408927.

Esta publicación de una antología de textos de Juan Falconi, ilustre mercedario almeriense, es un gran acierto de la Universidad de Almería, preocupada por hacer oír las creaciones del espíritu en una sociedad como la nuestra, que parece haberles dado la espalda. Juan Falconi es un excelente director de almas, que camina por los senderos de la mística con una profundidad que lo hizo sospechoso a los tribunales eclesiásticos de la época. Es uno de tantos autores de valía que han sido olvidados injustamente por el hecho de haber sido puesta en duda su ortodoxia en un momento determinado. Tuvo tal ascendiente entre las personas que quisieron ser dirigidas por él en las vías del espíritu, que llegaron a acusarlo de hechicería, como si su influjo se debiera a artes malignas, en lugar de a la calidad de su acompañamiento espiritual y al acierto en sus diagnósticos. En la selección de textos se han seguido criterios de gran calidad

como es actualizar lo que no lo había sido antes, bebiendo en las fuentes mejores en que se encuentran, o dar prioridad a textos generadores de polémica (los más cuestionados en su momento), así como los *librillos,* en los que se refleja con más propiedad la calidad de su enseñanza mística. Vuelvo a subrayar el acierto de una publicación como ésta, que enriquece el patrimonio espiritual y místico de la Andalucía y la España del siglo de oro. A. Navas

Francisco Javier, San

Torres Olleta, M. Gabriela, *Redes iconográficas. San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*. Biblioteca Áurea Hispánica 57. GRISO. Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert. Madrid 2009. 869 p, y 469 ilustraciones. ISBN 978-84-8489-453-7.

Nos advierte la autora de esta brillante y excelente investigación que el concepto básico que la organiza «es el de *red iconográfica*», porque «los procesos de formación, evolución e influencia de los modelos iconográficos, en este caso de San Francisco Javier, no responden tanto a una estructura lineal como a la reticular, en la que un nudo puede conectarse con otros, y los caminos posibles para ir de uno a otro lugar son varios y a menudo difíciles de precisar». Por eso ha estudiado «las principales conformaciones iconográficas, ha identificado sus motivos, ha explicado los temas representados y los detalles y atributos que constituyen los modelos y la tipología del santo».

Siguiendo esta metodología recurre ante todo a «los textos hagiográficos, que son las mayores fuentes que inspiran las realizaciones plásticas». En una amplia introducción a las fuentes escritas, casi cien páginas, informa acertadamente sobre las cartas y escritos javerianos, las vidas, los procesos y bulas de canonización, las relaciones de milagros, sermones, textos devocionales, historias orientales e informes de misión.

En el terreno propiamente iconográfico estudia dos series: los grabados y las pinturas. Los grabados pueden ir acompañados de texto, aunque en este caso la relación entre el texto y la imagen es muy variable. De las series grabadas analiza las *Wundervitae* o vidas admirables, la serie de Regnartius, las series *Vita tesibus, Vita iconibus* y la de Winkler, la del *Sacro Monte Parnaso*, la *Magunm consilium*, la de David Nessenthaler, otras series menos relevantes, y la de Gaspar Juárez. De los ciclos pictóricos estudia los ciclos portugueses -sacristía de la iglesia de San Roque de Lisboa y del colegio de Évora-, el ciclo del colegio Imperial de Madrid, las pinturas del castillo de Javier, los ciclos pictóricos americanos y el Bon Jesus de Goa.

En otra sección estudia las relaciones de fiestas del santo; en la que destacan las celebradas con motivo de su canonización; los libros o textos que las describen e incluyen imágenes del santo. Analiza la estructura de la fiesta hagiográfica, su proclamación, actos litúrgicos, e influjos políticos en ellas.

Sigue en otra sección la presentación de la emblemática en la iconografía javeriana; destaca la *Imago primi saeculi*, la colección de emblemas con referencias a San Francisco Javier, los casos y rastros javerianos en las vidas de santos en emblemas, los emblemas en los carros procesionales y certámenes en las fiestas hagiográficas, y la cultura simbólica en los sermones y vidas del santo.

En una última sección presenta la tipología iconográfica de San Francisco Javier. Ante todo, sus primeros retratos, que ofrecen una *vera efigies* espiritual,

en la que destacan el corazón y las consolaciones. Expone luego sus representaciones como misionero, peregrino, sacerdote, taumaturgo, patrono y abogado: y en el panteón celeste las representaciones de Javier y la Trinidad, Cristo, Sagrado Corazón, la Virgen, otros santos. También su imagen en su muerte.

Los cerca de quinientos títulos de la bibliografía consultada es un dato más de la profundidad de la investigación, que ha requerido mucho tiempo y dedicación a ella. Casi la mitad del libro, cerca de 400 páginas, están dedicadas a las 469 ilustraciones. La autora presenta y explica detallada y críticamente todas esas 469 representaciones del santo, de muy rica variedad, y en torno a ellas aporta abundante información sobre la biografía, ambientes y circunstancias en que vivió el santo y otros muchos datos, muy interesantes, relacionados con el icono que presenta.

El lector queda asombrado y abrumado no solamente por la figura del santo, la variedad de sus representaciones iconográficas y la devoción que subyace en tan variada iconología suya, sino también por la profundidad y amplitud de conocimiento del santo que encuentra en el libro.

Ignacio de Loyola, San

TAGLIAFICO, ANGELA, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila. Due itinerari spirituali a confronto. Cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale*. Ripartire dall'essen-ziale 20. Edizioni OCD. Roma 2009. 481 p. ISBN 978-88-7229-393-5. €: 20.

Nos advierte la autora que su trabajo comporta una análisis y una comparación del camino espiritual de estos dos santos a través de unos temas comunes, el cristocentrismo, la oración y el servicio a la Iglesia. Divide su trabajo en cinco capítulos. El primero presenta la situación eclesial y española en el siglo XVI y su relación con los dos santos: "devotio moderna", reforma católica, alumbrados e inquisición, erasmismo, movimiento protestante, religiosidad popular. En los capítulos segundo y tercero expone en paralelismo el itinerario espiritual de S. Ignacio y Santa Teresa: su contexto social, cultural y religioso, el preludio de sus itinerarios espirituales, la conversión de ambos, su madurez humana y espiritual. El cuarto capítulo analiza el puesto central de Cristo en las experiencias místicas de ambos santos, y el capítulo quinto presenta a Ignacio como contemplativo en la acción y a Teresa como activa en la contemplación, en sus aspectos de oración característica de cada uno, análisis comparado de la fase inicial de sus itinerarios espirituales, de sus experiencias místicas y de su amar y servir a Dios, amando y sirviendo al prójimo. Es un estudio comparativo muy interesante que contribuye a un conocimiento más profundo de la espiritualidad de ambos santos y de su tiempo. Completa este brillante estudio una escogida bibliografía.

Juan de Ávila, San

GRANADO BELLIDO, ANTONIO, *El Audi Filia de San Juan de Ávila y una carta de San Jerónimo*: Isidorianum 35 (2009) 9-18.

San Juan de Ávila ha leído el epistolario de San Jerónimo y lo cita con frecuencia; más de la mitad de las citas en el *Audi filia* son de sus cartas. Una de esas cartas de San Jerónimo es una exposición del salmo 45, dedicada a su discípula Principia; en una página de ella hace una exposición de los versículos

11 y 12. Llama la atención la coincidencia del *Audi filia* de San Juan de Ávila y el comentario de esos versículos en la carta de San Jerónimo; por ello el autor de este artículo se atreve a decir que este pasaje de la carta a Principia inspiró a san Juan de Ávila escribir su tratado de vida espiritual, dedicado a su discípula, doña Sancha Carrillo; más aún, san Jerónimo le proporcionó el esquema e ideas del tratado. El artículo muestra estas coincidencias en ocho textos de san Jerónimo y los capítulos del *Audi filia.*

Moreno Martínez, José Luis, (†), *San Juan de Ávila y su método teológico*: Salmanticensis 56 (2009) 561.579.

El autor se propone destacar en este artículo algunas de las dimensiones del teólogo Maestro Ávila, no en cuanto a sus principales temas de teología, de los que ya existe la síntesis de J. Esquerda Bifet en el *Diccionario de San Juan de Avila*, sino en cuanto a su método teológico. Presenta primero sus escritos teológicos y luego estudia ampliamente las características de su método teológicos, entre las que señala que es se basa particularmente en las fuentes, que es una teología arrodillada, orante y sapiencial, cercana a la vida, y al servicio de la Iglesia. Destaca finalmente su actualidad en orden a la reflexión teológica.

San Juan de Ávila, *Diccionario teológico-espiritual de San Juan de Ávila.* Preparado por Pedro Jesús Lasanta. Edibesa. Madrid 2000. 551 p. ISBN 84-8407-166-9. €: 15.

Encontramos en este diccionario de San Juan de Ávila 883 textos del santo, agrupados en 80 temas, que recogen otros tantos aspectos de su espiritualidad expresada en sus escritos; de cada texto se indica de cuál de ellos está tomado. Los temas tienen una introducción orientadora. Precede una cronología detallada de la vida del santo, y el mensaje de la Conferencia Episcopal de España, de noviembre de 1999. La presentación del libro apunta algunas características de la espiritualidad de San Juan de Ávila y destaca sus citas y reflexiones sobre los Santos Padres de la Iglesia y sobre las Sagradas Escrituras, en línea con la más tradicional espiritualidad y teología cristianas. Este Diccionario ofrece al lector pensamientos espirituales para unos breves momentos de meditación.

Juan de la Cruz, San

San Juan de la Cruz, *Mística del siglo XVI*. Tomo II. Biblioteca Castro. Madrid 2009. 786 p. ISBN 978-84-96452-74-9.

«Mostrar, a través de sus poesías líricas y de sus cuatro libros fundamentales, *Subida del Monte Carmelo, Noche oscura del alma, Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*, al gran poeta y excelso escritor, poseedor de tantos saberes, es el objetivo de la presente edición, que procura además demostrar en una edición del siglo XXI la vigencia de un escritor fundamental en nuestras letras, figura indispensable de nuestro patrimonio lingüístico, literario y cultural»: son los aspectos que muestra la acertada introducción de Francisco Javier Díez de Revenga. En esas páginas nos ofrece un apunte biográfico del santo, presenta su contexto familiar, vital y personal, su formación como escritor, e influencia de la Biblia y de Garcilaso en él, expone la historia de su producción literaria, de sus poemas mayores y menores, y analiza luego con detención y brillantez el significado de las cuatro obras mayores, *Subida del Monte Carmelo, Noche*

oscura del alma, Cántico espiritual y *Llama de amor viva*. Añade una bibliografía de primeras ediciones, obras completas, primeras biografías y estudios sobre el santo y sus escritos.

Transcribe en primer lugar las tres canciones -el *Cántico* en sus dos versiones-, que comenta en el santo en sus cuatro grandes obras, y las otras canciones y letrillas. Ha sido guía en esta edición la publicada en el centenario 1991, de Luce López Baralt y Eulogio Pacho, que fijó «los textos con absoluta solvencia, gran cuidado y garantía».

Es una gran satisfacción para los lectores contar con una edición tan cuidada y sobria en su elegante presentación; estamos ciertos que con los mismos rasgos de excelencia se editarán otros volúmenes de la *Mística del siglo XVI*.

VELASCO, BALBINO, *San Juan de la Cruz. A las raíces del hombre y del carmelita.* Editorial de Espiritualidad. Madrid 2009. 380 p. ISBN 978-84-7068-355-8.

En 1991 publicó el autor un libro titulado *De Fontiveros a Salamanca pasando por Medina del Campo*. En el subtítulo se leía: *Infancia y juventud de San Juan de la Cruz.* El autor ofrecía datos que iluminaban el período menos conocido de su vida, los años de su infancia, juventud y formación carmelitana. Posteriores investigaciones y datos proporcionados por otros historiadores le han llevado a ofrecernos este nuevo libro que completa, y en algún caso, corrige el anterior. En el epílogo aporta datos sobre la tardía entrada de San Juan de la Cruz en Fontiveros, el recuerdo del santo en Medina, y su memoria en el convento de Salamanca. El apéndice documental, ochenta y dos páginas, reproduce dieciocho documentos de diverso carácter y extensión. Las fuentes manuscritas las ha consultado en veinte y tres archivos. Más de 150 son los títulos que integran la bibliografía.

Véase: **Teresa de Jesús, Santa:** HUSILLOS, IGNACIO.

Laínez, Diego, S.I.

GOTI ORDEÑANA, JUAN, *Diego Laínez*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 16 2009) 317-372.

El artículo nos ofrece una amplia biografía de Diego Laínez con numerosas referencias a las circunstancias de la época en que vivió. Son datos que se refieren a su origen familiar, a sus estudios, su encuentro con San Ignacio, su actividad pastoral en Italia y de gobierno de la Compañía de Jesús. Destaca sus misiones pontificias, especialmente en el concilio de Trento. Trata también las ideas y doctrina de Laínez, y concluye con su semblanza.

Lamormaini, Guillermo, S.J.

BIRELEY, ROBERT, S. J., *The image of emperor Ferdinand II (1619-1637) in William Lamormaini's "Ferdinandi II Imperatoris Romanorum virtutes (1638)*: Archivum Historicum Societatis Iesu 78 (200) 121-140.

William Lamormaini, durante mucho tiempo confesor y amigo del emperador Fernando II, publicó al comienzo de 1638, un año después de la muerte de Fernando su *Ferdinandi II Imperatoris Romanorum Virtutes*. Apareció casi simultáneamente en latín, alemán, italiano y francés, y poco después, en flamenco,

croata y español. Pretendía su autor honrar la memoria de Fernando y promover su canonización, y también inculcar en su hijo, el joven Fernando III, la necesidad de seguir los principios de su padre e imitar sus virtudes. Inicialmente Lamormaini se había propuesto escribir una biografía de Fernando II en cuatro volúmenes, pero solamente éste vio la luz pública. El libro revela mucho sobre la mentalidad de su autor y del biografiado, ambos importantes figuras en el catolicismo alemán del comienzo de la edad moderna; escrito en estilo atrayente fue un clásico del barroco; su última edición se publicó en alemán en 1857.

Ledesma, Pedro

Mantovani, Mauro - López Sánchez, Mercedes, *"Fides et scientia iuvant se in certitudine". Pedro de Ledesma sobre la demostrabilidad de Dios: los comentarios abulenses del 1589*: Salesianum 72 (2010) 71-104.

En este nuevo artículo los autores presentan el texto del manuscrito 6 del archivo de la catedral de Palencia, y presentan y comentan ese artículo segundo *Utrum Deum esse sit demonstrabile*, la discusión de Ledesma sobre la demostración a posteriori de la existencia de Dios, en la que abundan las referencias y notas tomistas y se advierte un enfrentamiento crítico con Cayetano, el Ferrariense, y también con Melchor Cano. Ledesma considera las temáticas de la relación entre fe y razón y entre verdades alcanzadas "ad modum scientiae" y las verdades creídas; utiliza también la distinción entre "res significata" y "modum significandi". Juzgan los autores de este estudio que estas páginas no carecen de interés en el actual contexto cultural.

Mantovani, Mauro - López Sánchez, Mercedes, *Pedro de Ledesma sobre Dios «per se notum». Comentarios abulenses del 1589*: Salesianum 71 (2009) 491-520.

Publican los autores el texto de los folios 61r-64 del manuscrito 6 del Archivo de la Catedral de Palencia, que contienen los comentarios de Pedro de Ledesma al primer artículo de la cuestión 2ª de la parte primera de la *Summa* de Santo Tomás; recogen lecciones de Ledesma en Ávila en 1589 sobre *Utrum Deum esse sit per se notum*. Transcriben primero el texto, con algunas notas críticas, y analizan y estudian luego detenidamente la argumentación que sobre la doctrina indicada desarrolla Ledesma, y sobre su postura ante la relación entre verdad filosófica y verdad creída, y entre un primer principio de la razón especulativa y un primer principio de razón práctica. Anuncian otro trabajo sobre el comentario de Ledesma al artículo segundo de esa cuestión 2ª de la primera parte de la *Summa.*

Las Casas, Bartolomé de

Soto Parra, Eduardo, S. J., *El fundamento del poder civil en los últimos escritos filosófico-políticos de Bartolomé de Las Casas*: Iter Humanitas 5 (2008) 23-114.

La justificación del poder civil basado solamente en el consentimiento del pueblo es la premisa de los argumentos que presenta Bartolomé de Las Casas en sus últimos escritos filosófico-políticos en defensa de los nativos de las tierras americanas. El autor examina sus argumentos basados en el

poder político, que le permiten resolver el problema de la legitimidad de los asentamientos de los súbditos de la corona de España en aquella tierras; es la llamada "cuestión India".El primer capítulo trata de la idea del poder político; examina tres obras: "De Thesauris", "Doce dudas" y "De Regia potestate". El segundo capítulo confronta la posición de Las Casas con las de Cayetano, Juan Maior y Francisco de Vitoria. El capítulo tercero, dedicado a la "cuestión India" explica su sentido y la contribución de Las Casas a su mejor comprensión, y la solución que aporta el fundamento del poder civil que indica Las Casas. Después de una amplias conclusiones nos presenta el autor la bibliografía consultada.

Lutero, Martín

BEUTEL, ALBRECHT, *Christliches Leben vor Gott und der Nächsten*: Luther 80 (2009) 146-149.

Con motivo de una controversia, surgida en Esslingen en 1523, pidieron a Lutero manifestase su posición. El 9 de octubre de ese año escribió Lutero una carta a todos los cristianos de Esslingen. En pocas páginas resume con brillantez, precisión teológica y pastoral lo que constituye la vida cristiana ante Dios y los prójimos; juzga el autor que sigue siendo todavía un compendio de la doctrina reformadora al alcance de todos

CACCIAPUOTI, PIERLUIGI, *Roma e Lutero. Cristologia e ontologia a confronto*. Letture Teologiche Napoletane. Nuova Serie 4. Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tomasso d'Aquino. Napoli 2010. 152 p. ISBN 978-88-95159-17-1.€: 10.

El estudio se restringe al período comprendido entre el comienzo de la controversia con Lutero, 1517-1520, y los documentos del Concilio de Trento, 1546-1547. Precede un amplio capítulo histórico-biográfico sobre los orígenes de la controversia. Cuatro partes conforman la exposición: las 95 tesis de Lutero, la bula *Exurge Domine*, y los decretos tridentinos sobre el pecado original y sobre la justificación. A las tres partes primeras le sigue un comentario sobre su contenido y significado en la controversia. Los documentos se presentan en traducción italiana; pero no una traducción literal íntegra del texto, sino una traducción «según el principio de la equivalencia connotativa». Espera el autor que de sus comentarios de cada documento se deducirá hasta qué punto los lenguajes de uno y otro no eran traducibles al lenguaje del adversario.

En apéndice añade la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación entre la Iglesia católica y la Federación luterana*, 31 octubre 1999, y la *Respuesta de la Iglesia católica a la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, firmada por el Presidente del Consejo Pontificio para la promoción de la Unión de los Cristianos, que indica algunas dificultades para la aceptación del texto, aunque recalca la preocupación que debe ser común en católicos y luteranos por encontrar un lenguaje capaz de hacer más comprensible la doctrina de la justificación al hombre de hoy.

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Martín Lutero. A propósito de una biografía de 2009*:

La Ciudad de Dios 223 (2010) 207-248.

Hace un año en la Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid), publicó Rafael Lazcano una *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)*; de ella se dio elogiosa noticia, como correspondía a sus méritos, en esta revista *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009) 226s. También al autor de este artículo le ha causado «excelente impresión», y por ello quiere situar esta obra en el contexto de la historia y de la teología actual para su mayor aprecio. Muestra el interés que tuvo, o pudo tener, una biografía de Lutero, particularmente en España, a los principios, a partir del cuarto centenario de su nacimiento, 1883, y en los inicios de nuestro siglo XXI. Luego hace algunas indicaciones sobre la exposición de su doctrina sobre la fe y las obras, y sobre la relación en este caso entre la historia y la teología y la evolución de su doctrina. Muy acertado el juicio final sobre este libro: « Estimo que lo importante en todo libro es recoger lo aportado por otros, situarlo perfectamente en el presente y lanzarlo hacia el futuro, aportando algo propio además».

Martínez Gordo, Jesús, *Cuestione fundamentales de la teología de la revelación. M. Lutero y la modernidad ilustrada (I)*. Scriptorium Victoriense 56 (2009) 333-375.

El diálogo entre revelación y modernidad se inicia con la doctrina de Lutero sobre la justificación por la «sola fide», así como con su decantamiento en favor de la «sola scriptura», y con su traducción al alemán de la «revelatio» latina o de la «apocalipsis» griega como «Offenbarung». Son tres capítulos en los que se van a jugar la vida de la comunidad cristiana, el diálogo con la modernidad y el modo de presencia de la fe cristiana en la vida pública. Se trata -como se puede apreciar- de asuntos de enorme importancia e indudable actualidad. La entidad y el alcance de las cuestiones planteadas aconsejan analizar las tesis que sostenía Lutero y recoger algunas de las reacciones más importantes de su propuesta, tanto en la iglesia como en el pensamiento moderno y contemporáneo.

María Magdalena de Pazzi, Santa

Di Girolamo, Luca M., *Antropologia e cosmologia in S. Matía Maddalena de' Pazzi*: Rassegna di Teologia 50 (2009) 591-612.

Santa Magdalena de Pazzi , mística de la época postridentina, vivió la consagración religiosa en el Carmelo, y fue agraciada con muchas visiones y revelaciones que narraron sus hermanas de religión, presentes en sus éxtasis. Son páginas muy ricas teológicamente, y en ellas se entrecruzan temas antropológicos, eclesiológicos y mariológicos, relacionados con la Sagrada Escritura; su asidua meditación suscitaba los fenómenos místicos. El artículo desarrolla un discurso antropológico y cósmico-simbólico basado sobre elementos presentes en los escritos de la santa.

Molina, Luis de

MOLINA, LUIS DE, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducción, introducción y notas por JUAN ANTONIO HEVIA ECHEVARRÍA. Biblioteca. Filosofía en Español. Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones. Oviedo 2007. 787 p., ISBN 978-84-7848-526-0

Es digno de todo elogio el trabajo realizado por el traductor de una obra clásica en teología, pero cada vez más alejada de lectores, que no dominan la lengua latina. Además es muy acertada la Introducción en la que informa sobre la vida y obras de Luis de Molina, la polémica "*de auxiliis*", y las explicaciones de la teología subyacente en la *Concordia*. Añade una comparación con la filosofía determinista de Gustavo Bueno. Presenta también las características de esta edición. Ha incorporado en la edición mil seiscientas noventa y tres notas, tomadas de la edición crítica de Juan Rabeneck, 1953.Confiesa el traductor que el estilo de Molina es farragoso y retorcido; y concluye: «Será tarea del lector juzgar si en nuestra traducción hemos conseguido hacer legible e inteligible el discurso complejo, tanto en sentido intelectual como sintáctico, de Molina».

Ortega, Pablo Manuel, OFM,

ORTEGA, PABLO MANUEL, OFM., *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia franciscana de Cartagena*. Edición PEDRO RIQUELME OLIVA, OFM. Instituto Teológico de Murcia OFM. Serie Mayor 48. Murcia 2008. 397 p. ISBN 978-84-86042-77-6.

El historiador franciscano Pablo Manuel Ortega, 1691-1767, fue nombrado cronista de la Provincia franciscana de Cartagena en 1731. Después de publicar algunas biografías y la *Crónica de la Provincia Francisca de Cartagena,* 3 volúmenes, se dedicó de lleno a su *Descripción [geográfica] del sitio que ocupa la Provincia franciscana de Cartagena*, 560 folios, que se edita ahora por segunda vez con importantes correcciones y mejoras. La introducción nos da abundantes notas biográficas de Pablo Manuel Ortega y datos sobre la redacción de esta obra suya y sobre las vicisitudes del manuscrito. El texto del manuscrito original en una parte primera presenta la Planta (o plan) de la obra, y una descripción geográfica general de todo ese territorio. En la parte segunda aporta numerosos datos geográficos, históricos, culturales de setenta ciudades, villas y lugares de esa región, que incluía no pocos pertenecientes ahora a las provincias de Almería, Albacete y Alicante. Es una importante contribución a la historia del sudoeste de España.

Osuna, Francisco de

PÉREZ SIMÓN, LUIS, OFM, *Presencia de Ubertino de Casale (1259-1329) en el Primer Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna (1492-1541/2)*. Verdad y Vida 67 (2009) 275-308.

El artículo muestra la influencia de la obra de Ubertino de Casale en el *Primer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, que "trata de las circunstancias de la Sagrada Pasión del Hijo de Dios", con la finalidad de ofrecerla como "modelo de perfección cristiana" para quien "imite en lo de fuera la

Pasión que dentro contempla". La comparación de los motivos teológicos y las razones devocionales llevan a una coincidencia plena en la mística de la cruz y en la presencia de María en la obra de ambos, con escenas que pertenecen al desarrollo de la devoción cristológica y mariana, arraigada en la tradición franciscana.

Pérez Simón, Luis, ofm, *Presencia de Ubertino en Francisco de Osuna.* II :Verdad y Vida 67 (2009) 549-574.

Completa el autor su investigación sobre la presencia e influencia de Ubertino de Casale en Francisco de Osuna, que inició en su anterior artículo. La centralidad del amor en la explicación que da Ubertino sobre el motivo de la Pasión de Jesucristo se refiere al amor como motivo fundamental que llevó a Jesús a su pasión y muerte. En sus aspectos operativos y dinámicos la presencia del amor en nuestra vida, como consecuencia de la naturaleza y propiedades del amor, se remonta a San Buenaventura, al que siguen Ubertino y Francisco de Osuna.

Palmio (di Palmia), Benedicto

Maryks, Robert A., *The jesuit order as a "synagogue of Jews": Discrimination against jesuits of jewish ancestry in the early Society of Jesus*: Archivum Historicum Societatis Iesu 78 (2009) 339-416.

Se publica por vez primera un manuscrito del romano Archivum Historicum Societatis Iesu, *Institutum 106*, fols. 92^{r}- 132^{v}, cuyo autor es Benedicto Palmio, como se prueba en el artículo. En este *Memorial* su autor da cuenta detallada de las intrigas y actuaciones de jesuitas españoles de ascendencia judía, que ocupaban cargos de gran responsabilidad en la Compañía. Expone, con toda benevolencia, los que juzga errores de San Francisco de Borja en el trato con esos jesuitas neoconversos españoles, y con bastante dureza la actuación de Polanco y de Dionisio Vázquez, entre otros. El artículo presenta primero el contexto histórico de esos hechos, describe luego el manuscrito, investiga su autoría, fecha de composición y su destinatario, el general Aquaviva. Analiza luego la estructura del documento y expone su contenido, las siete causas a las que atribuye la división interna en la Compañía. Han cambiado los tiempos, y los institutos religiosos ya no ocultan las crisis internas que han padecido, incluso desde sus tiempos primeros.

Pedro de Alcántara, San

Matrecano, Suor Barbara, SFAle, *San Pedro de Alcántara "Super Psalmum Miserere"*: Verdad y Vida 67 (2009) 575-609.

La autora trata de descubrir y subrayar la experiencia de la misericordia de Dios, que por medio de la Escritura, más concretamente el salmo 50 (51) llega a nosotros como rasgo y atributo de Dios. San Pedro de Alcántara lo vio así en su breve comentario a dicho salmo. Es una muestra de la tradición franciscana que se manifiesta variadamente a lo largo de la historia. Previamente propone la autora un breve comentario sobre el estudio de la Escritura y de la enseñanza de la teología en la España del siglo XVI. Una breve bibliografía cierra el trabajo.

Perpinhâo, Pedro

COSTA TOIPA, HELENA, *O contributo de Pedro Perpinhâo para a elaboraçâo da Ratio studiorum de Companhia de Jesus*: Máthesis 18 (2009) 47-79.

El jesuita portugués Pedro Perpinhâo desempeñó en Portugal una relevante actividad docente a mediados del siglo XVI; por ello se le invitó a redactar un texto con el que contribuyese a la redacción de la *Ratio studiorum*; escribió con este fin un opúsculo *De ratione liberorum instituendorum in litteris Graecis et Latinis*. La autora nos da datos biográficos sobre Perpinhâo, describe detenidamente su opúsculo y muestra la gran influencia y semejanza entre sus indicaciones y las reglas de la *Ratio studiorum* oficial de la Compañía de Jesús de 1599.

Petrucci, Pier Matteo

PETRUCCI, PIER MATTEO, *I Mistici Enigmi disvelati (1680)*, a cura di SABRINA STROPPA e CURZIO CAVICCHIOLI. Leo S. Olschki. Firenze 2009. XCIV - 222 p. ISBN 978-88-222-5904-2. €: 29.

Se edita el comentario espiritual que hace Petrucci de los versos de un soneto, del que es autor él mismo. En una amplia Introducción los editores exponen la biografía de Petrucci, que tuvo un rápido ascenso eclesiástico, Obispo de Jesi y cardenal, pero fue censurado por los cardenales de la Inquisición, y tuvo que reprobar, aunque sin resonancia pública cincuenta y cuatro proposiciones sacadas de sus escritos. Presentan luego las obras de Petrucci, y más detenidamente analizan y comentan la estructura y textos del *Mistici Enigmi revelati*, y la teología que suponen.; todo esto les da ocasión de estudiar el influjo de San Juan de la Cruz en el Seiscientos místico italiano.

Sánchez, Tomás

ALFIERI, FERNANDA, *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*. Il Mulino. Bologna . 2010. 423 p. ISBN 978-88-15-13810-1.

Los aspectos canónicos de la doctrina de Tomás Sánchez han sido objeto de estudios y elogios abundantes; y se le ha citado como autoridad más de cuatrocientas veces, entre 1918 y 1947, en las decisiones de la Rota Romana sobre causas matrimoniales. Pero Tomás Sánchez fue también el encargado de los "casos de conciencia" en el colegio de Granada, y ejerció asiduamente el ministerio sacerdotal del sacramento de la penitencia Esta experiencia de casos morales referentes al matrimonio y a la sexualidad la incluyó también en el libro noveno de sus *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*. Y este es el objeto primordial de la investigación que la doctora Fernanda Alfieri nos ofrece en este libro.

Al concluir la lectura de esta profunda y bien lograda investigación el lector juzga que supera ampliamente el ámbito que parece indicar el título; porque el estudio se extiende a los antecedentes aun lejanos de la problemática de Tomás Sánchez, incluye la presentación de no pocos autores y de sus obras, sobre todo de esa época, y atiende también a otros aspectos de la sexualidad fuera del matrimonio, de los que se ocupa también Tomás Sánchez en esta obra suya.

En un primer capítulo introductorio la autora indica los datos biográficos

de Tomás Sánchez más relacionados con su obra escrita, las circunstancias del momento eclesial después del concilio de Trento -la nueva regulación de los sacramentos del matrimonio y de la penitencia-, presenta las *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, y en especial su libro 9º *De debito coniugali*, y los tratados sobre casos morales de ese tiempo.

Se aproxima al tema central en el segundo capítulo en que expone las controversias sobre el matrimonio, la necesaria justificación del mismo que exigen algunos autores, las teorías de la medicina vigente entonces, y analiza la doctrina de Trento que refleja la obra de Tomás Sánchez.

En los capítulos centrales, del tercero al sexto, es minucioso el análisis de la doctrina de Sánchez, y de las "autoridades" en que la funda; la autora transcribe y explica los párrafos de otros teólogos y canonistas que cita Tomás Sánchez.

En el capítulo tercero el tema central es el placer sexual y su relación con el acto conyugal; pero Tomás Sánchez incluye también en su exposición el placer de la imaginación, de los tactos, vista, palabras, y su licitud o ilicitud en los casados, en los viudos, en los novios, y en los solteros.

En el capítulo cuarto estudia la reflexión de Tomás Sánchez sobre el matrimonio como remedio de la concupiscencia y sus consecuencias morales, y atiende a la actitud psicológica de los cónyuges; pero el matrimonio es también objeto de un contrato que tiene como finalidad la procreación de la prole; es grande el influjo doctrinal de la narración del Génesis sobre Adán y Eva y su pecado original.

Los capítulos quinto y sexto analizan la doctrina de Tomás Sánchez sobre los elementos fisiológicos y circunstancias del acto conyugal, condicionada plenamente por la medicina de su época; añade algunos casos curiosos que comentaban los autores de esa época.

Muy interesante es el colofón que supone el capítulo séptimo; la autora basada en una amplia investigación en los archivos romanos detalla las reacciones que suscitó el realismo y la doctrina misma que contenían las *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, aunque esa alarma no se refería a las relaciones entre los esposos, sino a otras posibilidades de placer sexual, o de prácticas terapéuticas. Informa el capítulo sobre la alarma del superior general, Claudio Aquaviva, sobre las censuras que se hicieron del libro, desfavorables unas y favorables otras, y las correcciones que se introdujeron en esta disputa novena después de la muerte de su autor.

En las páginas finales informa en cuarenta y dos páginas la autora sobre las fuentes manuscritas e impresas, y sobre la literatura que ha consultado; las más de mil notas a pie de página muestran la seriedad de la investigación realizada.

Nos ofrece, pues, este libro una exposición amplia y equilibrada de la doctrina sobre la sexualidad, dentro y fuera del matrimonio, que expuso Tomás Sánchez en su obra más consultada y citada. E. Olivares

Sartori, Giovanni Leonardo

Felici, Lucia, *Profezie di riforma e idee di con*cor*dia religiosa*. Leo S. Olschki. Firenze 2009. 370 p. ISBN 978–88-222-5822-9. €: 39.

La investigación realizada sobre este autor y sus escritos comienza por determinar su mismo nombre, Giovanni Leonardi Sartori. Expone luego en el primer capítulo sus primeros años de vida, en los que llegó a ser funcionario destacado

del duque de Saboya; pero inmerso el ducado en las contiendas entre el rey de Francia y los imperiales, que le afectaron muy de cerca, experimentó un cambio radical y se trasformó de rico y respetado funcionario del ducado en un utopista visionario peregrino por Europa con el fin de realizar un proyecto idealístico de la cristiandad y de reconciliación universal. Así lo seguimos en sus viajes por tierras de la reforma, y su nacimiento al profetismo como un "nuevo Moisés". Analiza luego la autora con gran abundancia de datos sus actividades como profeta en Ginebra, Londres, Flandes y Basilea, presenta y expone la obra de Sartori, *Tabularun duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque,* 1553, y comenta la enseñanzas de sus *Revelationes*. Las iglesias protestantes condenaron esas doctrinas. El artículo aporta muchos datos sobre la efervescente actividad proselitista en las regiones de la reforma, que integran esta biografía de Sartori en la historia de las luchas religiosas de su tiempo. Dos apéndices nos ofrecen la *Lucida explanatio super librum Alchoranum* y las *Revelationes de Giovanni Leonardi*, fechados ambos escritos en Basilea, 1553.

Scupoli, Lorenzo

DURANTI, ROBERTA, *Storia della tradizione di un testo: Il combatimento spirituale*: Regnum Dei 63 (2007) 37-124.

La autora presenta primero una nota biográfica de Lorenzo Scupoli, muy ilustrativa del ambiente de injusta humillación en que compuso su obra, *El combate espiritual*, y resume luego los caracteres fundamentales de la espiritualidad teatina. Presenta luego la tradición de las ediciones de *El combate espiritual* entre 1589 y 1610., y las ediciones que ha consultado para delinear esta historia. Expone luego en columnas paralelas las variantes entre las ediciones primera y segunda, ambas de 1589, Venecia, y luego las variantes entre otras sucesivas ediciones. Tras la nota bibliográfica, aporta diecinueve reproducciones de páginas de las ediciones del *Combatimento spirituale.*

Soto, Domingo O.P.

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Sobre la ordenación de los menores de edad. Breve exposición de Domingo de Soto (1560)*: Communio 40 (2000) 69-106.

En 1560 se editó en Salamanca el segundo de los dos volúmenes de su obra *In quartum Sententiarum*; en el libro 4º, distinción 25, cuestión 1ª, artículo 2º, páginas 48-50, expuso su pensamiento sobre el sacerdocio de las mujeres, y a continuación afronta el tema de la edad en que se han de recibir las órdenes mayores y menores. No comenta a Pedro Lombardo, sino a Santo Tomás, y no en la *Summa*- en la que Tomás no llegó a tratar del sacramento del orden-, sino en el *Scriptum super libros Sententiarum*.

El autor presenta en doble columna el texto latino de Soto y su traducción castellana, y reflexiona luego sobre esa doctrina de Soto y las de Santo Tomás y otros autores que cita Soto. Y en la conclusión reflexiona sobre los motivos por los que Soto escribió este tratado y su relación con la doctrina de Trento.

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Sobre los comentarios de Domingo Soto al artículo*

décimo (II-II, q.1). Unas notas sobre sus prelecciones y relecciones (1536-1539) (I): Anales Valentinos 35 (2009) 73.139.

Indica el autor que en la Universidad de Salamanca del siglo XVI se distinguían dos clases de *lecturas*, o materias que explicaba el maestro en clase: las *prelecciones*, que escuchaban los alumnos en clase y en días sucesivos, y las *relecciones*, una especie de repasos solemnes y ante gran público sobre la materia impartida ya en clase. Domingo Soto tuvo sus *prelecciones* sobre la cuestión primera de la *Secunda Secundar* de la *Summa* de Santo Tomás en 1538. Se conservan dos manuscritos de esas *prelecciones*: el Ott. Lat. 782, de la Biblioteca Vaticana, y el 940 de la Biblioteca Nacional de México. En este primer artículo el autor ofrece el texto latino y traducción castellana del manuscrito vaticano, que luego comenta desde el punto de vista histórico y teológico. En un segundo artículo tratará de las tres *relecciones* de Soto sobre la Sagrada Escritura; las expuso en los años 1536-1538. En ambas actividades docentes Domingo Soto trató, de modo más o menos directo, sobre la autoridad del Papa para proclamar un dogma de fe.

Con esta ocasión insiste el autor en la necesidad de hacer llegar al público los manuscritos de tantos profesores insignes, en gran parte desconocidos.

Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre los comentarios de Domingo Soto al artículo décimo (II-II, q.1). Unas notas sobre sus prelecciones y relecciones (1536-1539)* (II): Anales Valentinos 35 (2009) 225-304.

Como anunció en el artículo anterior de la misma revista el autor publica en este las tres relecciones sobre la Sagrada Escritura que leyó Domingo Soto entre los años 1536 y 1538. Se conservan tres manuscritos, en la biblioteca de la universidad de Sevilla, ms. 333-166, en la biblioteca del Patriarca de Valencia, ms. 1757, y en la biblioteca del cabildo de la catedral de Palencia, ms. 13. Juzga el autor que salta a la vista que los tres manuscritos existentes son del propio Soto, y corresponden a circunstancias diversas: el de Palencia es una reproducción del propio Soto; el de Valencia es una reproducción de lo que Soto dijo al leer en público las relecciones; el de Sevilla son una simples y breves notas. El artículo ofrece el texto latino de las tres relecciones del ms. 13 de la catedral de Palencia, siguiendo el orden cronológico: Fol. 262r-275r *Relectio rev. Fratris Dominici de Soto magistri, circa primum sententiarum, de sacro canone et eius sensibus, habita Salmanticae anno a virgineo partu 1536;* Fol. 254r-265r, *Relectio de catalogo librorum secrae scripturae habita Salmanticae a nostro reverendissimo magistro fr. D. de Soto, anno Domini 1537*, y Fol. 242r-152r, *Relectio magistri fratris Dominici de Soto habita Salmanticae anno Domini nostri Jesu Christi 1538*.

En la introducción informa el autor sobre otras ediciones de relecciones de Domingo Soto, y en el Epílogo final dice «unas palabras sobre la categoría como profesor de fray Domingo».

Suárez, Francisco S.I.

AGOSTINI, IGOE, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*. *Aetas Cartesiana.* Publicazioni del *Centro Interdipartamentale di Studi su Descartes e il Seicento*. Editori Riuniti. University Press. Roma. 2008. 438 p. ISBN 978-88-359-6070-6. €: 32.

El autor explica la selección temporal de su estudio por el hecho de que en 1641, Jan de Kater (Caterus), objetor de las *Meditationes* de Descartes, ataca la segunda prueba a posteriori de la existencia de Dios indicando que prueba la existencia de un ente *a se,* pero no demuestra que sea infinito, porque del no ser de otro, no se sigue necesariamente la infinitud. Kater atribuía ese argumento a Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae*, publicadas en 1597.

Nos ofrece el autor una investigación de gran amplitud y profundidad metafísica. En una larga introducción expone los momentos centrales de la discusión sobre la infinidad de Dios, desde la *Summa theologiae* de Santo Tomás, -cuya prueba de la infinitud de Dios es que «el ser divino no está recibido en otro, sino que subsiste por sí mismo, y por ello Dios es infinito y perfecto»-, y la impugnación de este argumento por Duns Escoto, que rechaza la limitación real de la forma por la materia, ya que «la forma es finita en sí misma antes que sea recibida y terminada por la materia». El autor se detiene ampliamente en la defensa de la doctrina de Santo Tomás por los tomistas posteriores, y en la impugnación por los seguidores de Scoto, y en las mutuas refutaciones entre tomistas y escotistas en los tres siglos precedentes a las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez; dedica especial atención a Zumel, y a los jesuitas Gregorio de Valencia y Luis de Molina.

En el primer capítulo analiza el autor la prueba de la infinidad de Dios en las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez; éste juzga falsa, aun en las criaturas, la distinción real entre esencia y existencia, pues entre ellas se da solamente una distinción de razón; y deduce que la infinitud se deriva de la perfección absoluta del "primer" ser. El segundo capítulo presenta la inclusión de la infinidad en la aseidad en los *Commentaria* de Gabriel Vázquez: «la razón propia de la infinidad de Dios en su esencia reside en que ninguna causa le da el ser». El capítulo tercero expone los argumentos con que Suárez, en 1609 en su *Tractatus de divina substantia*; rechaza la doctrina de Vázquez, basado en la distinción formal entre la aseidad y la infinitud. El capítulo cuarto aduce las críticas que otros autores hicieron a la doctrina de Vázquez, entre los que destacamos al jesuita malagueño Jorge Hemelmann y el dominico Juan de Santo Tomás. El quinto capítulo subraya el afianzamiento de la posición suareciana en los autores posteriores; entre ellos encontramos al jesuita gaditano Diego Granado. El capítulo sexto da cuenta de la reacción tomista posterior, y el séptimo expone las críticas a la doctrina de Suárez; el octavo trata de las transformaciones de la prueba de la *Summa theologiae* en los teólogos tomistas posteriores, y el noveno las explicaciones de los autores escotistas de esos años.

Los dos capítulos posteriores reflexionan de nuevo sobre el tema en sí mismo: la deducción de la infinidad a partir de la aseidad, y la transformación de lo infinito en un atributo positivo. El capítulo final presenta la discusión entre Kater y Descartes, que ya hemos indicado.

Intercaladas entre los capítulos encontramos seis apostillas y una nota marginal; son anexos que abundan sobre lo tratado en los capítulos. Cuarenta páginas ocupa la bibliografía, bien aprovechada en las abundantes y amplias notas a pie de página. La investigación presenta en un tema muy determinado una muestra de la pura especulación propia de la filosofía y teología escolástica. E. Olivares

COUJOU, JEAN-PAUL, *Durée et existence chez Suárez:* Revue Thomiste 109

(2009) 589-619.

El autor se asoma al prólogo de la *Disputa Metafísica L* de Suárez, en la que considera la interpretación del tiempo por parte de Aristóteles como deficitaria, al no ser capaz de presentar el tiempo como experiencia ontológica de la duración. El artículo analiza el pensamiento de Suárez en cinco apartados: el pensamiento y el tiempo; el cuerpo, la vida y la duración; existencia y temporalidad; vida y ontología de la individualidad; apetito y duración. El enfoque de Suárez en esta cuestión abre el campo de la metafísica a una reflexión de orden antropo-teológico sobre el cuerpo y sobre la vida. Así como la extensión física se presenta como independiente del espíritu humano, el tiempo se presenta como una extensión espiritual. Este enfoque es el único que nos permite superar las aporías que genera una concepción del tiempo como independiente del espíritu humano. El tiempo es considerado teológicamente por referencia a lo que no tiene él mismo: el ser permanente o la eternidad. Por otro lado, ningún ente existe realmente más que como ente individual y singular y la existencia es lo que permite que una cosa exista de hecho formal e intrínsecamente.

En la frontera de la modernidad. Francisco Suárez y la ley natural. Carmen Fernández de la Cigoña Cantero, Francisco Javier López Atanes (editores). CEU Ediciones. Madrid 2010. 166 p. ISBN 978-84-92989-11-9.

Las nueve conferencias del Curso sobre *Suárez y la ley natural,* celebrado en Huéscar (Granada), 2008, y recogidas en este libro se estructuran en tres secciones o partes. La parte I, *Introducción al pensamiento suareciano,* consta de dos artículos: José J. Escandell, *Suárez: el pensamiento español del XVI. Continuidad y actualidad*, describe el marco general intelectual en que se desenvolvió Suárez. Trata de la crisis nominalista del siglo XIV, de la idea del renacimiento en los siglos XV y XVI, de la escolástica renacentista y sus cuestiones más debatidas, y presenta las *Disputationes metaphysicae,* y sus destacados temas de la analogía del ser y la negación de distinción real entre la esencia y la existencia. (Advertimos un lapsus, página. 27: «*... Historia de los heterodoxos españoles.* Nuestro Menéndez Pelayo, que publicara esa magna obra justamente en 1948 (en el año del IV centenario del nacimiento de Suárez)». En el segundo artículo, Fray Abelardo Lobato O.P. presenta una *Aproximación a la "ley natural" en Francisco Suárez, S.I.*, a partir de su *Tractatus de Legibus*, y señala tres notas constitutivas: participación de la ley eterna en la criatura racional, ley no escrita sino infundida en los seres racionales, y fundamento de todas las leyes positivas.

La Parte II, Sobre la ley natural, reproduce tres conferencias: Pablo López Martín, *El concepto de naturaleza, el historicismo y la ley natural*, subraya cómo Suárez hace concurrir en su concepción de ley natural su concepción de la naturaleza y la dimensión social del hombre; Carmen Fernández de la Cigoña, *Derecho natural. ¿Hay un deber objetivo?* responde que hay una naturaleza humana objetiva, que no puede cambiar la voluntad humana, y que debe respetar toda ley humana; Íñigo de Bustos y Manuel Prado Villena en *Cuestiones en el ámbito de la ley natural* exponen no pocas de esas cuestiones, unas actuales y otras que estudia Suárez, y la doctrina de éste sobre la justicia como esencia de la ley.

Integran la III Parte, Cuestiones y problemas en el pensamiento jurídico suareciano, cuatro artículos. Francisco Javier López Atanes, en *El derecho a la guerra y la ley natural* analiza el «Tratado sobre la guerra» de Suárez, 1621,

que recoge sus lecciones en Roma casi cuarenta años antes, en donde diserta sobre la moralidad de la guerra, y las causas justas para hacer una guerra. Pablo Sánchez Garrido, en *El contractualismo político suareciano: ¿antecedente premoderno o alternativa tardomedieval?* después de unas consideraciones sobre una hermenéutica historiográfico-política suareciana analiza la interpretación protomoderna de Suárez desde la lectura actual de Quentin Skinner. Armando Zerolo Durán, en *El Estaticidio o el anacronismo de la tiranía* se centra «en el caso particular de un régimen injusto y qué se puede hacer hoy día, poniendo en contraste el juicio prudente de Suárez sobre su época con nuestra situación presente», y Carmen Sánchez Maillo, en *La ideología de género como negación de la naturaleza*, critica las categorías conceptuales que aparecen en algunos manuales de la asignatura, *Educación para la ciudadanía*, los conceptos claves de la "ideología de género", y sus consecuencias adversas al orden natural, a los roles sociales, la familia, sexualidad y religión; concluye: «Urge conocer y revitalizar la verdadera masculinidad y feminidad, viviéndola en la familia. Se hace necesario dar protagonismo y vigor a la figura paterna en la familia y en la sociedad entera».

FRANCISCO SUÁREZ, S.J., *On real relation (Disputatio metaphysica XLVII)*. A Translation from the Latin, with an Introduction and Notes by JOHN P. DOYLE. Marquette University Press. Milwaukee, Wisconsin. 2006. 427 p. ISBN 978-0-87462-245.4. $ 45.

El profesor John P. Doyle había publicado ya en la colección Mediæval Philosophical Text in Translation dos volúmenes, el 33 (1995) y el 40 (2003), en los que traduce al inglés dos escritos de Suárez; el primero fue la traducción de la Disputa Metafísica LIV sobre el ente de razón, y el segundo, del «Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis»; en este tercer volumen publica la traducción inglesa de la Disputa Metafísica XLVII, seguida del texto latino. En ambos textos ha incluido acertadamente antes de algunos párrafos del texto unos subtítulos que orientan sobre su contenido.

En una erudita introducción presenta primero a «Suárez, el hombre, su obra, su puesto en la historia de la filosofía», presenta luego a Suárez como discípulo de Aristóteles, estudia la relación de su filosofía con la de Aristóteles, propone su doctrina sobre la relación, y ofrece un sumario detallado de las secciones de esta Disputa 47, que tiene en cuenta el que publicó la edición y traducción castellana de las Disputas Metafísicas, Madrid, editorial Gredos, 1960-1966.

Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe. FRANCISCO JAVIER LÓPEZ ATANES. ÍÑIGO DE BUSTOS Y PARDO MANUEL DE VILLENA (eds.). Unión Editorial. Fundación C. Nuestra Señora del Carmen y Fundación Portillo. CEU. Universidad San Pablo. Madrid 2010. 221 p. ISBN 978-84-7209-492-5.

Leemos en el Prólogo: «Francisco Suárez (1548-1617) ha sido una de las máximas glorias del pensamiento español de todos los tiempos». «De su pluma han quedado como monumentos para nuestra ilustración *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) y *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (1613). El lector tiene en sus manos una selección de textos de ambas obras».

En efecto, del Tratado sobre las leyes se han seleccionado textos de nueve

capítulos del libro I, del quinto capítulo del libro II, de ocho capítulos del libro III y de cinco del libro V. De la Defensa de la fe católica se han seleccionado textos de once capítulos del libro I, del capítulo once del libro II, de seis capítulos del libro III, de veinte capítulos del libro IV, de ocho capítulos del libro V, y de tres capítulos del libro VI; se incluyen también los resúmenes del mismo Suárez al final de los libros cuarto, quinto y sexto.

Ambas selecciones de textos van precedidas de introducciones de los editores en las que exponen la doctrina de Suárez. Una nota editorial nos advierte que «este volumen no tiene otro objeto que la divulgación; se ha realizado con el único ánimo de difundir el pensamiento suareciano y concederle cierta actualidad». Esperamos vean los editores cumplidos sus deseos de que «todos los que lean estas páginas acudan a las versiones íntegras de las obras aquí fragmentadas».

Teresa de Jesús, Santa

Álvarez Suárez, Aniano, OCD, *La aventura cristiana en el "Castillo interior" de Santa Teresa*: Monte Carmelo 117 (2009) 515-574.

Afirma el autor que «el *Castillo interior* es la obra de Santa Teresa que mejor refleja su evolución espiritual y completa el mensaje contenido en sus escritos precedentes. Introduce luego en el tema del escrito, en su substrato autobiográfico, su inspiración bíblica y sus símbolos. Indica en autor que Santa Teresa desarrolla su doctrina en siete pasos, las moradas del castillo interior, y en cada uno de ellos el autor indica sus problemas, la presencia de Cristo en esa morada, sus símbolismos y tipologías bíblicas. Todo el proceso se subdivide en dos tiempos, el ascético y el místico.. La lucha ascética, que tiene como protagonista al hombre, se extiende a lo largo de las tres primeras moradas; la vida mística, que tiene a Dios como protagonista, predomina en las tres últimas moradas; las cuartas moradas sirven de anillo entre lo natural y lo sobrenatural.

Gutiérrez, Ángel, OCD, *La aventura cristiana en "Las Fundaciones" de Santa Teresa*: Monte Carmelo 117 (2009) 635-673.

El autor analiza en el libro de las *Fundaciones,* y en el conjunto de obras de Santa Teresa su aventura interior y exterior, íntima y comunitaria; siguiendo un itinerario. En un primer momento se acerca a la Teresa íntima, sirviéndose de la imagen del castillo recogida en las *Moradas*. En un segundo momento descubre la doncella aguerrida que se pone en camino en pos de la virtud y defensa de Cristo y su Iglesia, sirviéndose para ello de la imagen de la ciudad fortificada recogida en el *Camino de perfección*. En el tercer momento procura superar esa dicotomía con el libro de *Fundaciones*, y más en concreto, con la relación de su última fundación.

Husillos Tamarit, Ignacio, O.C.D., *Lectura teresiano-sanjuanista de la ermita desde el desierto de Las Palmas*: Carmelus 56 (2009) 23-54.

El autor presenta la idea de la ermita en textos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. El fraile que llegaba al desierto de Las Palmas recibía un ejemplar del librito de Tomás de Jesús (1564-1627) titulado *Instrucción espiritual para la vida eremítica* y un folleto *Resumen de las obligaciones para los que viven en las*

ermitas; se conservan ejemplares, editados en Valencia, 1773 y 1774; en ambos se encuentran unos grabados de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. El artículo analiza dos letrillas de Santa Tersa referentes a la ermita, sus coincidencias y diferencias, y completa su estudio con textos teresianos. Otro tanto hace con textos sobre la ermita de San Juan de la Cruz, que completa con textos del mismo santo.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Mística del siglo XVI*. Tomo I. Biblioteca Castro. Madrid 2009. 900 p. ISBN 978-84-96452-73-2.

«Mostrar, a través de sus cuatro libros fundamentales, *Libro de la vida, Camino de perfección, Moradas del castillo interior* y *Libro de las fundaciones*, además de sus poesías líricas a la gran escritora, contadora de experiencias y empresas es el objetivo de la presente edición, que procura además demostrar en una edición del siglo XXI la vigencia de una escritora fundamental en nuestras letras, figura indispensable de nuestro patrimonio lingüístico, literario y cultural»: son aspectos que muestra la acertada introducción de Francisco Javier Díez de Revenga. En esas páginas nos ofrece un apunte "autobiográfico" de la santa, presenta el contexto conventual, eclesial, social en que vivió, y su formación literaria; presenta luego las obras todas de Santa Teresa, e introduce amplia y acertadamente a cada uno de los cuatro grandes libros y poesías que publica esta edición. Añade una bibliografía de primeras ediciones, obras completas, primeras biografías y estudios sobre la santa y sus escritos.

A tan excelente y sobria introducción, sigue una cuidadosa edición de los cuatro libros indicados y de las poesías -líricas, villancicos, votivas, familiares-, y también las de dudosa atribución. Tiene en cuenta las ediciones precedentes de las obras completas, y adopta de la última edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink sus divisiones y párrafos. Del *Camino de perfección* se edita el texto de las Descalzas de Valladolid ya que es el definitivo dispuesto por la santa.

Es obligado repetir la felicitación a los editores y mostrar una gran expectativa por esta sección de autores de la *Mística del siglo XVI*.

Tomás de Aquino, Santo

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre los vicios capitales*. Edición bilingüe. Introducción, traducción, notas e índice de ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO. San Esteban. Salamanca 2010. 473 p. ISBN 978-84-8260-242-4.

Se publican en este volumen ocho Cuestiones disputadas, las cuestiones VIII a XI De Malo; forman un pequeño tratado sistemático sobre los pecados capitales. La amplia introducción discute la autenticidad y fecha de estas Cuestiones, explica el origen y naturaleza de estos escritos y su construcción pedagógica, investiga también los orígenes y fuentes de esta doctrina de Santo Tomás y ofrece una síntesis de ella.

Se ofrece en primer lugar la traducción castellana, que «tiene la novedad de recuperar el contexto de disputa que está en el origen de las cuestiones publicadas por Santo Tomás» y distingue la lección magistral y la discusión académica; por eso altera el orden del texto original en cada artículo. Como lección magistral traduce el enunciado de las primeras líneas del artículo, a las que titula "Argumento de autoridad", y a continuación la "Respuesta del maestro", que en el texto latino es la "Responsio" y recoge la doctrina del Maestro. Como "Discusión académica" presenta luego las sucesivas objeciones "Sed

contra" del texto latino, y a cada una agrega inmediatamente la respuesta de Santo Tomás, "Ad primum, secundum, etc. dicendum".

El texto latino está tomado de la edición crítica de la edición Leonina, cuestiones 8 a 15 del tomo XXIII. En una introducción a esta parte se exponen los pasos dados en esa edición, de cuyo aparato crítico se recogen en esta solo las variantes que podrían cambiar el significado del texto. En el texto castellano se incorporan las fuentes de esa edición Leonina, y entre ellas las citas que hace Santo Tomás previamente corregidas, a las que «se ha añadido un aparato de citas implícitas»; se han incorporado notas técnicas y explicativas, y referencias a las ediciones españolas más asequibles al lector.

Encontramos al final un índice bíblico y otro de fuentes citadas por Santo Tomás.

El autor del libro juzga que en estas páginas se encuentra «en virtud de la autoridad del maestro que las propuso, una doctrina común hasta nuestros días en la teología católica e incluso en la doctrina moral auténtica de los pastores de la Iglesia».

Tomás de Villanueva, Santo

García Álvarez, Jaime, O.S.A., *La amistad de Dios. Santo Tomás de Villanueva: maestro de espiritualidad agustiniana,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 158 p. ISBN 978-84-95745-99-6.

Este estudio sintético sobre la espiritualidad de Santo Tomás de Villanueva, en su presentación se adapta más al formato de un libro de espiritualidad que al de un tratado teológico. El propio autor del estudio lo expresa así: «Para exponer el pensamiento de Santo Tomás de Villanueva hemos optado por la forma de reflexión o de meditación espiritual. La lectura de los diversos capítulos es más una lectura meditativa, que una lectura orientada única y exclusivamente a la exposición teórica de su pensamiento teológico». Con esta forma de presentar la doctrina de Santo Tomás de Villanueva se consigue que no pierda nada de unción espiritual la profundidad de su pensamiento teológico, lo cual me parece un total acierto. Cuando uno se enfrasca en la lectura se encuentra con que el libro podría haberse titulado de varias formas distintas a la que tiene, ya que selecciona los textos en orden a indicar al lector el mejor camino para adentrarse en la intimidad con Dios. El orden de los capítulos tiene mucho de pedagógico, inspirándose en la historia de la salvación, desde la inicial acogida del Señor hasta la dicha de la que disfrutan los que trabajan por la paz, en un final, quizás algo inesperado, pero perfectamente coherente ya que es imposible tener amistad con Dios y no sentir el impulso incoercible de vivir esa amistad con todos los que nos rodean. Al leer estas páginas se comprende lo acertado del subtítulo del libro, que nos presenta a Santo Tomás de Villanueva como un verdadero maestro de espiritualidad.

Tuccio, Esteban, S. J.

Saulini, Mirella, *Tra Erasmo e Cicerone. L'Eclettismo oratorio di Stefano Tuccio, S. J., (1540-1597)*: Archivum Historicum Societatis Iesu 78 (2009) 141.221.

Esteban Tuccio fue en los primeros años de la Compañía de Jesús maestro de retórica y de teología, y recibió del Padre General Claudio Acquaviva el encargo de preparar el texto de la *Ratio Studiorum*; pero es más conocido como

autor de seis tragedias latinas. En este trabajo se nos ofrecen en su original latín y en traducción italiana cinco discursos conservados en los archivos de la Universidad Gregoriana; hasta ahora solo se había publicado la oración fúnebre del papa Gregorio XIII en 1585. Estos sermones muestran las buenas relaciones entre Gregorio XIII y la Compañía de Jesús; están escritos en una prosa neolatina, con una introducción que destaca la historia de la retórica jesuitas, la formación retórica y teológica de Tuccio, y las características de sus sermones.

Vitoria, Francisco de

HERNÁNDEZ MARTÍN, RAMÓN, O.P., *Francisco de Vitoria, "condicionantes" de su doctrina indiana*: Ciencia Tomista 137 (2010) 15-32.

Gran difusión tuvieron las copias de los manuscritos de las Relecciones de Francisco de Vitoria; en ultramar Alonso de Veracruz aprueba y enriquece sus argumentos, Bartolomé de las Casas se queda solamente con los "condicionantes" de Vitoria. Estos son los que presenta y comenta el artículo después de una introducción crítica sobre los datos biográficos de Vitoria. Unas notas históricas encuadran ese comentario a los "condicionantes", títulos legítimos de la intervención de los españoles en las Indias, como son la sociabilidad y comunicación, el mandato de Cristo de predicar el evangelio, y otros que solamente apunta el artículo.

JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Sobre el pecado de cisma. Breves comentarios de Francisco de Vitoria desde Salamanca (1535)*: Studium 49 (2009) 453-486.

Es muy probable que Francisco de Vitoria , al comentar en 1535 los dos primeros artículos de la cuestión treinta y nueve de la *Secunda Secundae*, tratase del cisma, si es un pecado especial y si es más grave que la infidelidad. Esta docencia de Vitoria se encuentra en el manuscrito Ott. Lat. 382, en la Biblioteca Vaticana, y el ms. 43 - y también el ms. 49 a pesar de sus diferencias-, de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. El autor transcribe el texto del ms. 43 salmantino, con la traducción castellana en paralelo. Reflexiona luego sobre la doctrina expuesta por Vitoria, que destaca las diferencias entre los cismáticos y los herejes. Trata también de la opinión de Vitoria que no consideraba cismáticos a los conciliaristas, y aduce textos suyos del ms. Ott. Lat. 1051a, de la Biblioteca Vaticana que refieren su docencia en el curso 1526-1527. Discute la cuestión del conciliarismo de Vitoria en el epílogo del artículo.

VITORIA, FRANCISCO DE, *De legibus*. Estudio introductorio: SIMONA LANGELLA. Acta Salmanticensia. Biblioteca de pensamiento & sociedad 97. Universidad de Salamanca - Università degli studi di Genova. 2010. 291 p. ISBN 978-84-7800-214-6.

Brillante resultado de la acción conjunta, que en 2004 desarrollaron las universidades de Génova y Salamanca, fue el congreso celebrado en Génova con el título *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, y lo es también esta edición trilingüe, latín, castellano e italiano, del tratado *De legibus* que nos ofrece esta publicación.

El texto latino con sus notas lo debemos a José Barrientos y a Simona

Langella; de la traducción al castellano es autor Pablo García Castillo; Simona Langella es la traductora al italiano, y además es autora del excelente estudio introductorio. En él expone detalladamente los hechos pedagógicos, ocurridos en Salamanca, de la sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa* de Santo Tomás en las cátedras, y la introducción del *dictado* en las clases, describe los escritos de Vitoria, sus relectiones y lectiones, y compone la cronología de los cursos de Vitoria durante su magisterio salmantino; presenta luego los cuatro manuscritos que actualmente se reconocen como de Vitoria y que contienen parcial o íntegramente el comentario a la I-II^{ae}, y de ellos ofrece una minuciosa descripción al fin de este estudio introductorio.

El núcleo de esta Introducción lo constituye un profundo análisis de la doctrina que Vitoria expone en sus lecciones sobre las cuestiones 90-108 de la I-II^{ae} de la *Summa*; la autora recorre y explica cada uno de los temas que sobre la ley trata Vitoria; las notas a pie de página muestran la amplia consulta que ha realizado la autora; es una excelente introducción a la lectura del texto trilingüe.

En la bibliografía constan los manuscritos consultados, sus catálogos, diccionarios y fuentes, los estudios sobre la tradición manuscrita salmanticense, las ediciones y principales traducciones de los escritos de Francisco de Vitoria en el siglo XX, y estudios sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria.

La publicación de este volumen otorga un gran prestigio a la colección, a las dos universidades promotoras, a los autores, y especialmente a la doctora Simona Langella, que ve en así coronado uno de los hitos de su tenaz labor investigadora. E. Olivares

Vives, Juan Luis

Vives Juan Luis, *Diálogo de doctrina christiana.* Scriptorum mediaevalium et renascentium 4. Introducción, edición y notas de Francisco Calero y Marco Antonio Coronel. BAC 687. UNED-Biblioteca Autores Cristianos. Madrid 2009. 672 p. ISBN 978-84-220-1418-8.

"Han tenido que pasar cuatrocientos ochenta años para que el *Diálogo de doctrina christiana*, 1529, sea publicado con el nombre de su autor, que fue el humanista valenciano Juan Luis Vives". La *Presentación* del libro explica el proceso y método que ha llevado a esta identificación. Sigue un *Estudio preliminar*, que abarca ampliamente los dos tercios de todo el volumen; este estudio resalta el género catequético del *Diálogo,* analiza detenidamente su contenido, comparándolo con otros libros semejantes de su tiempo, de Erasmo, de Carranza, de Lutero, y con la doctrina patrística, y teológica, señalando las peculiaridades también filológicas del *Diálogo*. Aduce los argumentos que muestran que su autor no es Juan de Valdés -como había indicado Bataillon-, y los argumentos que prueban la autoría de Vives. Es un análisis minucioso y de gran erudición. Unos trescientos son los títulos recogidos en la sección Fuentes y Bibliografía.

En las doscientas páginas finales se publica el texto de Vives, con muchas notas; muchas de ellas explican el sentido de las palabras y expresiones, que no se usan en el hablar actual castellano. Ciertamente "el *Diálogo de doctrina christiana* es una obra maestra de la dialogística española, tanto por la profundidad de contenido como por la belleza literaria de su composición"; a mostrar este aspecto, que no estimó Bataillon, dedica buen empeño la Presentación.

Teología

BOROBIO GARCÍA, DIONISIO, *"De sacramentis in genere" en los salmanticences (s. XVII). Un cometario al "Cursus theologicus"*: Salmanticensis 56 (2009) 237-313.

Como continuación de sus anteriores estudios sobre los sacramentos en los teólogos de la Escuela de Salamanca el autor presenta ahora el tratado sobre los sacramentos en general del *Cursus theologicus salmanticensis*, publicado entre 1620 y 1712. Informa primero el autor sobre la identidad de los autores de este *Cursus* y su estructura; y comenta luego el texto del *Cursus,* sus fuentes y aportaciones. Sucesivamente estudia la doctrina del *Cursus* sobre el carácter de signo en los sacramentos, la estructura del signo sacramental, materia y forma y la inmutabilidad de ellas, y la intención de ministro; en todas estas materias analiza la exposición del *Cursus* y la crítica o aceptación que hace de la doctrina de otros autores.

DE FRANCESCHI, SYLVIO HERMANN, *Les derniers feux de la querelle de la grace. Le jansénisme français et la question thomiste à la fin du XVIII^e siècle:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 86/1 (2010) 27-81.

Excelente artículo que aborda la prosecución de las controversias sobre la gracia, una vez suprimida la Compañía de Jesús. Parecería a primera vista que, una vez desaparecidos los jesuitas, las controversias de la gracia desaparecerían del mapa teológico de la Iglesia Católica pero no sucedió así. Más bien se diseñó un campo de controversia, posiblemente inesperado, en el que jugaban por una parte los jansenistas franceses, por otro la teología agustiniana y por otro la teología tomista. Si en su enfrentamiento a la doctrina jesuita sobre la gracia (siempre le llaman *molinismo*) habría parecido que las doctrinas agustiniana y tomista prácticamente resultarían coincidentes, la desaparición de los adversarios de la Compañía de Jesús mostró una nueva disposición de las fuerzas teológicas en el interior de la Iglesia Católica, por la que los jansenistas franceses procuraron por todos los medios mantener unidas a las teologías agustiniana y tomista, mientras que dichas teologías no experimentaban el menor de deseo de avanzar cogidas de la mano, al basarse en supuestos teológicos muy diferentes. Como digo, excelente análisis del fondo de la controversia, una vez desaparecidos los representantes de una de las tendencias principales que, además de ilustrar el período del ocaso final de la controversia, ilustra sobre el aislamiento definitivo en que cayó el jansenismo, antes de que la Revolución Francesa diera al traste con el horizonte teológico anterior a su irrupción en la historia. A. Navas

LLAMAS, ENRIQUE, OCD, *El desarrollo de "La colaboración de María a la redención", a la luz del "De la Inmaculada" en la mariología española del siglo XVII*: Marianum 71(2009) 211-280.

El objetivo de este estudio es esclarecer y poner de relieve el desarrollo pluriforme de la doctrina y de la creencia en la "colaboración" de la Virgen María a la redención. En su mayor parte y en momentos decisivos los autores la relacionan con la doctrina sobre la Inmaculada Concepción. Presenta primero los antecedentes en autores y documentos desde la Hispania romana y visigoda, pero sobre todo a partir del siglo XV. Expone luego con detención esta doc-

trina en los mariólogos del siglo XVII: Gonzalo Sánchez Lucero, Juan Bautista de Lezana, Juan de Cartagena, Quirino de Salazar, Luis de Miranda, Francisco Hurtado, otros autores, y el más relevante mariólogo de ese siglo, Cristóbal de Vega S.I. Concluye que "la colaboración eficiente y objetiva de María a la redención, o la corredención mariana, como cuestión teológica, llegó a la mariología española del siglo XVII a un esclarecimiento amplio y profundo, al ritmo y en un proceso casi paralelo y similar al de la Inmaculada Concepción.

Trento

Buzzetti, Carlo, *La traduzione della Bibbia e in Concilio di Trento. Decisioni e/o conseguenze*: Salesianum 71 (2009) 473-490.

No encontró dificultades la traducción de la Biblia hasta los tiempos de la reforma protestante; entonces los reformadores impulsaron la traducción de la Biblia, mientras que los católicos ponían límites al contacto directo con las Escrituras por parte de quienes no eran doctos en el latín, griego o hebreo. Este tema se discutió en el concilio de Trento; en la sesión IV, 1546, se dio un decreto dogmático que calificaba «sagrados y canónicos» los libros contenidos «in veteri vulgata latina editione», y un decreto disciplinar que prefería esa traducción vulgata a las otras latinas y la consideraba auténtica para su uso público, académico, litúrgico, etc.. El autor expone las dos tendencias que surgieron en el concilio, los que querían prohibir nuevas traducciones y los que preferían alentarlas, y las propuestas de tipo intermedio. La decisión final fue no tomar decisión alguna. Añade el autor las consecuencias que siguieron a esa indeterminación del concilio.

Marino, Salvatore, *Il concilio di Trento: tra sinodalità e centralismo*: Synaxis 3 (2008) 71-82.

El autor analiza varios cánones conciliares y muestra que por una parte en ellos se revalora en poder de los obispos -sinodalidad-, pero por otra parte se lo subordina estrechamente a la autoridad del papa -centralismo-; lo muestra el título de *Delegatus Apostolicae Sedis* con que en 27 ocasiones se otorga a los obispos potestad para llevar a cabo las reformas. Con el análisis de los textos muestra esta relación entre el papa y los obispos. Cita las palabras que se atribuyen a Felipe II sobre los obispos: «Han ido a Trento como obispos, han vuelto de allí como párrocos».

Roberto Francisco - Marcelo Neves O.P., *A problemática da graça entre católicos e luteranos. Lutero, o Concilio de Trento e o debate actual*: Angelicum 86 (2009) 835-876.

Los autores analizan el problema de la gracia en el contexto de la controversia luterana y de la Iglesia católica; es una exposición del desarrollo teológico e histórico en el ámbito de la antropología teológica en el siglo dieciséis. De la grandiosa producción literaria y teológica de Lutero seleccionan lo más específico relacionado con la gracia. El concilio de Trento no fue una asamblea sobre Lutero, sino que empleó la querella luterana como ocasión de una revisión doctrinal.

Los autores tratan primero de la reforma de Lutero: exponen los aspectos

históricos, biográficos y teológicos; recalcan la especial importancia que para él tenía Pablo, más que Agustín. Estudian luego como primer problema en Trento sobre esta materia la interpretación que hacía Lutero de Agustín; analizan la relación entre la gracia y el libre arbitrio, y sobre la predestinación. Tratan luego de los aspectos teológicos del concilio de Trento sobre las bases teológicas del gran debate posterior sobre la justificación.

Posteriormente exponen la repercusión de la controversia luterana en la teología postridentina, con especial atención a la contribución de Hans Kúng a este estudio. Por último presentan la declaración conjunta entre católicos y luteranos, sus cinco partes, y transcriben, como fundamentales los números 19-21, que juzgan ser un texto que oficializa un firme texto de consenso entre católicos y luteranos respecto a la justificación divina.

Historia de la Iglesia

A expulsâo dos jesuítas. 20 anos. 1759-2009: Brotéria 169 (2009) 111-505.

El 3 de setiembre de 1759, hace doscientos cincuenta años, fueron expulsados de Portugal y sus dominios los jesuitas. Con este motivo la revista Brotéria dedica un doble número monográfico al estudio de ese hecho, sus causas y sus consecuencias; colaboran conocidos especialistas portugueses, españoles. Tras la presentación del volumen por Antonio Vaz Pinto, S.I., Zilia Osório de Castro expone el enfrentamiento entre regalismo y jesuitismo, Tiago C. P. Dos Reis Miranda analiza los textos legales que se adujeron en esa ocasión, Antonio Julio Limpio Trigueros presenta el papel que tuvo en el caso la política regalista portuguesa, Miguel Real expone la oposición entre el P. Gabriel Malagrida y el marqués de Pombal, Mar García Arenas destaca los paralelismos y divergencias en el destierro de los jesuitas de la península ibérica, Mariagrazia Russo contrapone la enseñanza lingüística de los jesuitas y la oposición en el siglo de las luces, Ana Leitâo pondera las consecuencias de la expulsión de los jesuitas en la educación brasileña, Maria de Lurdes Craveiro estudia el espacio jesuítico en Coimbra en torno a la expulsión y después de ella, Carlos A. Martínez Tornero hace un estudio comparativo sobre la aplicación de las temporalidades de los jesuitas españoles y portugueses, Inmaculada Fernández Arrillaga pondera el desamparo de los jesuitas portugueses durante su destierro en los estados pontificios, Miguel Corrêa Monteiro estudia el pago de las congruas a los jesuitas portugueses exiliados en Italia durante el reinado de María I, Antonio Astorgano Abajo propone una periodización de la literatura de los jesuitas portugueses expulsos (1759-1814), Carlos Cabecinhas presenta a Manuel de Azevedo, como ilustre exiliado, y José Eduardo Franco y Christine Vogel exponen la propaganda antijesuítica pombalina en Portugal y en Europa, y aportan nada menos que 959 títulos de escritos de ese género. Admiramos y agradecemos el empeño con que tan eminentes historiadores han puesto su atención sobre hechos tan dolorosos para la Compañía de Jesús y de tan lamentables consecuencias para la naciones y la Iglesia.

ASTORGANO ABAJO, ANTONIO, *El marqués de Pombal según los jesuitas expulsados de España* : Razón y Fe 260 (2009) 359-374.

Lorenzo Hervás y Panduro en su *Biblioteca jesuítico española* comienza su estudio sobre la literatura de los jesuitas expulsos portugueses indicando tres diferencias sustanciales en la trayectoria vital de ellos respecto a la trayectoria

de los expulsados jesuitas españoles: ellos sufrieron un destierro más largo, no recibieron en los primeros veinte años ningún apoyo económico de sus soberanos, y padecieron una mayor dispersión entre ellos. El español Manuel Luengo en su *Diario* describe con datos muy negativos la figura de Pombal, y destaca los méritos de los jesuitas extranjeros, especialmente perseguidos por Pombal. Concluye el autor que el daño que Pombal infringió a la Compañía de Jesús en Portugal en todos los aspectos, incluido el literario, fue más profundo, inhumano y duradero que el que infringieron a los españoles los ministros regalistas de Carlos III.

Astorgano Abajo, Antonio, *El pleito por los derechos de autor del Diccionario de Esteban Terreros*: Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País 65 (2009) 127-208.

El P. Esteban Terreros y Pando (1707-1782) fue el más prolífico y mejor de los jesuitas expulsos vacos, y el más perjudicado económica y literariamente por el exilio de 1767. El autor del presente estudio analiza las circunstancias del largo pleito que sus herederos vizcaínos sostuvieron para recuperar la herencia, en especial los derechos de autor del Diccionario de ciencias y artes, Diccionario Quadrilingüe, la obra capital de Esteban Terreros. Pondera los méritos de esa obra, informa acerca de la legislación sobre derechos de autor y los jesuitas expulsos, ofrece una breve historia de la reclamación económica sobre ese Diccionario y los argumentos que aportaban las partes en conflicto. En apéndices transcribe dos informes del director general y del fiscal de temporalidades, 1790 y 1793, una consulta del juez, 1801, y una cronología, año tras años, de la biografía de Terreros y del pleito. En una nota indica el autor que ha descubierto otra documentación que continúa y da desenlace a este pleito; nos la ofrecerá en un estudio posterior.

Astorgano Abajo, Antonio, *San José Pignatelli (1735-1811) y Vicente Requeno (1743-1811), socios de la Academia Clementina*: Cuadernos dieciochistas 7 (2006) 257-291.

Antes de exponer las relaciones de estos dos insignes jesuitas con la Academia Clementina, propone un breve bosquejo biográfico de ambos. Analiza luego los méritos de uno y otro para ser admitidos en esa Academia. En apéndice ofrece las obras de Requeno: 4 manuscritos del Fondo general y 8 manuscritos del Fondo de la Curia Generalicia en el Archivo de la Universidad Gregoriana de Roma,, 10 manuscritos de la Biblioteca Nacional Vittorio Emanuele, y da noticia de otros 6 manuscritos no encontrados; incluye también 16 obras impresas de Requeno.

Bartoli, Silvana, *Le vite di Jacqueline Pascal*. Leo S. Olschki. Firenze. 2009. 224 p. ISBN 978-88-222-5938-7. €: 22.

Jacqueline Pascal, hermana de Blas, después de la muerte del padre y contra la voluntad de su hermano, entró en el monasterio de Port-Royal con 27 años de edad. La autora de esta biografía expone en unos primeros capítulos los datos familiares de Jacqueline, su entrada en Port-Royal, su resistencia ante la imposición de la firma del *Formulario*, que imponía el obispado a las religiosas. Como maestra de las alumnas que se educaban en el convento escribió

en 1657 un *Reglamento para las muchachas,* que se transcribe íntegro en el apéndice 1. La autora lo analiza en doce capítulos; aunque llevan un título determinado, el tema que estudian es más amplio, y sobre todo no se limita al análisis del texto, sino que aporta numerosas testimonios, ejemplos, etc., de la enseñanza y formación humana y espiritual de la juventud femenina en aquellos años. Un apéndice 2 ofrece las poesías de Jacqueline, y el apéndice 3 resume sus datos biográficos. Más ed doscientos títulos incluye la bibliografía. Frases características de esa enseñanza de esa época pueden ser: "el matrimonio es una condición que trae la infelicidad a tres cuartas partes del género humano", o "escoged el convento, porque entre la tiranía de un marido y la de una superiora hay una distancia infinita".

BONACINA, GIOVANNI, *L'origine della Congregazione del Padri Somaschi. La Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad ordine religioso.* Curia generale dei Padri Somaschi. Roma 2009. 333 p.

El autor estudia el origen de la Congregación de Padres Somascos en el período que va del 8 de febrero de 1537, fecha de la muerte de San Jerónimo Miani, y el 29 de abril de 1569, en que la Compañía de Siervos de los Pobres, que él fundó, se transformó en la Orden de Clérigos Regulares de Somasca. En el primer capítulo reconstruye el proyecto de Jerónimo Miani, su servicio a los pobres y huérfanos, y sus colaboradores. En otro capítulo presenta algunos destacados siervos de los pobres, compañeros de Miani. En los sucesivos capítulos trata de los intentos de unión con otros institutos religiosos de reciente fundación entonces -su unión y separación con los teatinos, sus dos intentos de unión con los jesuitas, con los barnabitas y con los paulinos de Tortona-, el desarrollo de su apostolado de caridad en esos años, su elevación a instituto religioso por San Pio V, y algunas características de esta fundación. Añade unas indicaciones de las dificultades que surgieron con la Compañía de los Protectores, la lista de superiores, y veintitrés documentos de aquellos años referentes a la historia de este instituto religioso.

BOYANO REVILLA, MARIANO, *Francisco Armanyá, agustino y obispo ilustrado*. Perfiles 29. Editorial Agustiniana. Guadarrama (Madrid) 2009. 155 p. ISBN 978-84-95745-73-6.

Sorprendía al autor ver citado tantas veces al obispo agustino Francisco Armanyá entre los personajes relacionados con la "ilustración española", pero sin que se indicaran datos sobre su persona y obra, ni se le presentara como un interesante hombre de Iglesia y de su tiempo. En este libro traza primero el autor el marco de la España ilustrada en que vivió el biografiado, aporta datos sobre su familia e infancia, su ingreso en la Orden Agustiniana, y los cargos de gobierno para lo que fue elegido muy pronto. A los cincuenta años de edad, en 1768, fue nombrado obispo de Lugo; allí mostró su dedicación pastoral, su labor social y cultural y promovió la Sociedad Económica de Amigos del País de Lugo. En 1785 es nombrado arzobispo de Tarragona, donde continuó su labor pastoral, mantuvo su austeridad personal e inquietudes sociales; ante los acontecimientos de la revolución francesa escribe en poco más de un año tres pastorales en las que denuncia "los impíos proyectos" de los revolucionarios; la biografía concluye con una ponderación de su recia personalidad y los últimos acontecimientos hasta su muerte en 1803.Un capítulo final presenta sus

pastorales y sermones, editados e inéditos.

Brockey, Liam Matthew, *Journey to the East. The jesuit Mission to China, 1579-1724*. Belknap Harvard. Cambridge, Massachusetts. 2007. 496 p. ISBN 978-0-674-02448-6.

En 1592 se imprimió el libro *Journey to the West*, que narra el viaje de un monje de la China a la India para adquirir los escritos de Buda. Con un nombre paralelo la autora investiga la acción de los jesuitas que viajaron hacia el este para difundir el cristianismo, desde su establecimiento en la corte imperial en 1579 hasta la proscripción del cristianismo en China en 1724. Divide su libro en dos partes: la primera es una narración cronológica de esa misión; en la segunda analiza aspectos específicos de la educación misionera y de los componentes de esa iglesia misionera.

En la primera parte sus cinco capítulos abordan la iniciación, consolidación y desintegración de la empresa de la Compañía de Jesús, con el fin de presentar un nuevo entramado para la discusión sobre la misión de los jesuitas en China y analizar su dinámica interna; desarrollaron una adaptación a su propia imagen, sus prácticas piadosas reflejaban el ideal de piedad seglar jesuita, y fue construida según los moldes de organización de la Compañía.

En la parte segunda los dos primeros capítulos presentan la educación jesuítica desde la escuela de gramática al puesto de misión. Los otros tres capítulos examinan la interacción de estos misioneros, venidos de lejos, y sus interlocutores chinos; evalúa la importación de los elementos de la devoción moderna católica en el contexto de la China imperial, examina su activo proselitismo, el progreso en el número de conversiones, la incorporación de auxiliares catequistas. Estos mantuvieron el cristianismo durante el siglo XIX, cuando había desaparecido el recuerdo de la misión jesuítica.

No es posible indicar, siquiera en un breve resumen, la riqueza de datos que ofrece esta investigación a sus lectores, y los campos que abre a la reflexión sobre la interculturación; es fruto sazonado de diez años de estudios en China, Portugal y Roma.

Bruzzone, Gian Luigi, *Giovanni Agostino Adorno ed i Teatini*: Regnum Dei 63 (2007) 125-146.

El artículo aporta primero datos biográficos del fundador de los Clérigos Regulares Menores, y detalla la resistencia interior que humanamente sentía ante esa llamada divina, que se le manifestó en varias ocasiones. Indica también las relaciones que tuvo con otros destacados clérigos regulares, jesuitas y teatinos; parece que el eminente teatino Basilio Pignatelli y otros quisieron pasar a la nueva congregación. Ciertamente los teatinos fueron los que más influyeron en su espíritu y en su fundación.

Burrieza Sánchez, Javier, *Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar*: Hispania Sacra 61 (2009) 513-544.

Un objetivo principal del trabajo de los jesuitas era la salvación de los prójimos; por ello ponían especial empeño en la atención a los enfermos y a los condenados a muerte. El artículo extrae de los libros de jesuitas su concepto de muerte, las ansias de una buena muerte, su diversidad, la enseñanza de los je-

suitas "a ayudar a bien morir". También expone el autor los escenario terrestres de esas muertes y también las descripciones que hacen de los escenarios extraterrenales. Señala también algunas desviaciones en este ministerio pastoral, que no siempre pudieron atajar los superiores.

CASADO TENDERO, ANTONIO, *El Concilio de Trento y el surgimiento de las Cofradías de Ánimas en la ciudad de Jaén*: Giennium 11 (2008) 129-137.

Parece que la configuración del purgatorio tuvo lugar en el siglo XII; en los siglos siguientes hubo varios intentos de expresar concretamente la idea del purgatorio, pero no se desarrollaría completamente hasta el concilio de Trento. A partir de entonces proliferaron cofradías en ayuda espiritual de las ánimas en toda España, y desde luego en Jaén. Pero el artículo muestra documentalmente que el culto a las ánimas ya estaba arraigado en Jaén en el primer tercio del siglo XVI; tres cofradías de esa advocación existían allí en esas fechas.

CASTELLANOS MEDINA, JENNIFER, *Recuerdo del alumno de la Universidad de Salamanca, Toribio Alfonso de Mogroviejo*: Salmanticensis 56 (2009) 357-370.

La autora escribe estas líneas, «convencida de que aún no se ha reconocido suficientemente la figura histórica, cultural y universitaria de un castellano ejemplar». Ella nos informa sobre Mayorga y los Mogroviejo, los estudios y compañeros de Toribio en Salamanca, su nombramiento de Inquisidor de Granada, su nombramiento de arzobispo de Lima, su activa labor pastoral allí durante 25 años hasta su muerte el 23 de marzo de 1606, y su canonización en 1726. Concluye la autora: «Vale la pena que lo recordemos a principios del siglo XXI como un hombre sabio y santo, que aún nos puede servir de modelo».

COCCHIARA, FRANCESCA, *La biblioteca antoniana nel Seicento. Fondi, funzioni, immagini attraverso lo spoglio delle edizioni veneziane illustrate*: Il Santo 49 (2009) 475-499.

La autora presenta la antigua «Libraria», la formación de su contenido, con especial atención al fondo veneciano del seiscientos -unos 5.000 títulos-, su conservación, carácter tipológico, iconografía e ilustraciones. Llama la atención la diversidad de materias, incluso de los libros de la comunidad conventual; lo muestran también la multitud de anotaciones, que confirman que esa biblioteca tuvo fundamental importancia en la formación cultural de los frailes que acudían de toda Europa a aquel Studium general, elevado al rango de facultad teológica en 1630. El artículo incluye 37 reproducciones de portadas y páginas notables de esos libros.

Constructing a Saint through Images. The 1609 illustrated Biography of Ignatius of Loyola. Saint Joseph's University Press. Philadelphia. 2008.34 p.+ 79 imágenes y explicaciones.

El contenido principal de este libro es la reproducción facsímil de la *Vitae beati patris Ignatii Loiolae*, publicada en Roma en 1609, para celebrar su beatificación por Pablo V. Reproducen las dos páginas de portada y las 79 sobre episodios de la vida de San Ignacio, cuyo autor fue Juan Bautista Barbé, con

la contribución del joven Pedro Pablo Rubens. Cada grabado, páginas impares, lleva una breve explicación el latín del pasaje reproducido, que se copia en la anterior página y se traduce al inglés, y se indica la fuente histórica del episodio descrito. Hay un claro predominio de los extraordinario y milagrosos con lo que se pretendía impulsar la subsiguiente canonización, que tuvo lugar en 1622.

El historiador John W. O'Malley es autor de la introducción que informa sobre las muchas biografías de Ignacio de Loyola que se escribieron en orden a su declaración como santo. James P. M. Walsh es el traductor al inglés de los textos latinos.

Chillón Raposo, David, *Don Jaime de Palafox y Cardona, arzobispo de Sevilla*: Isidorianum 36 (2009) 187-228.

La archidiócesis hispalense estuvo marcada en el último tercio del siglo XVII, 1685-1701, por el gobierno del arzobispo don Jaime de Palafox y Cardona, sobrino de don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles, Méjico, y luego de Osma. El pontificado de don Jaime se caracterizó por los continuos pleitos que mantuvo con los diferentes cabildos de la ciudad. Su actividad como patrono y mecenas de las artes se difuminó por su intensa labor de la defensa de la inmunidad eclesiástica, pero sus devociones hacia el Santísimo Sacramento, a Santa Teresa de Jesús, a Santa Rosalía, además de la admiración y respeto que sintió por el sacerdocio, tendrán una fuerte repercusión en la religiosidad y la estética de la Sevilla de finales del siglo XVII, manifestándose en diversas expresiones artísticas en la ciudad y en la promoción de edificios dedicados a esas advocaciones. El artículo ofrece los datos biográficos de don Jaime, su llegada ye intensa actividad en Sevilla, y su muerte y funerales; concluye con un juicio sobre su persona.

En el centenario del nacimiento de San Francisco de Borja: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 16 (2009) 143-314.

Se publican cinco conferencias tenidas en la Sala de Cultura Arrasate con motivo del centenario del nacimiento de San Francisco de Borja. José Estévez expuso *El contexto histórico de la España del siglo XVI*. José Luis Orella habló ampliamente de *Los Borgia: De César Borgia a Francisco de Borja*. José Ramón Zubiaur aportó algunos datos sobre la presencia de *Francisco de Borja en el País Vasco*. Ignacio Cacho, S. I., detalló en su ponencia sobre *Francisco de Borja, General de la Compañía de Jesús* muchos aspectos de la actuación de Borja a lo largo de su vida y en especial en los cargos de gobierno que tuvo en la Compañía de Jesús. María del Carmen Alonso Pimentel puso el colofón disertando sobre *Artistas (Escultores, Arquitectos y Pintores) al servicio de la Compañía de Jesús en el siglo XVI.*

Fernández Arrillaga, Inmaculada, *Jesuitas Rehenes de Carlos III: Misioneros desterrados de América presos en El Puerto de Santa María (1769-1798)*. Ayuntamiento El Puerto de Santa María, 2009. 195 p.

Haciendo honor a una auténtica historiografía: *Studium veritatem semper quaerens*, la profesora e historiadora Dª Inmaculada Fernández Arrillaga, ha estudiado el tema y ha publicado en un precioso volumen, el fruto de sus investigaciones sobre este episodio doloroso de la expulsión de los jesuitas por

Carlos III, de todos los dominios españoles, y sobre las consecuencias de aquella inexplicable e injusta decisión real.

Animada la autora por un pequeño grupo de historiadores jesuitas andaluces, ella ha puesto manos a la obra con entusiasmo y fidelidad, al constatar que los jesuitas no sólo no se oponen, sino que ven con buenos ojos que su historia sea investigada por personas fuera de su inmediato entorno religioso y cultural.

Se centra el estudio en la suerte que corrió un considerable grupo de jesuitas expulsados de los dominios americanos, y que una vez llegados a la Bahía de Cádiz fueron dispersados y detenidos, tras una decisión injusta y en unas condiciones muy ajenas a cualquier respeto a los derechos humanos.

Avance histórico importante, desvelado en este estudio por la Profesora de la Universidad alicantina, la Dra. Fernández Arrillaga, es el hecho de que entre los detenidos había un buen grupo de jesuitas alemanes, que habían trabajado asiduamente, sobre todo en México, y que fueron detenidos como verdaderos rehenes en busca de una adhesión de Austria y Alemania, favorable a la pretendida supresión de la Compañía.

Se aducen documentos de archivos germánicos y centro-europeos, que confirman la hipótesis y arrojan nueva luz ante hechos hasta ahora inexplicados y aparentemente inexplicables.

En un estilo fluido y ameno, la autora nos lleva de episodio en episodio, mientras confirma sus afirmaciones con documentos fehacientes, de primera mano, muy bien estudiados. En resumen, se trata de un trabajo modélico, que avanza la búsqueda de la verdad de acontecimientos reales, y ante los que nos cuestionamos sobre la razón o sinrazón de su acontecer.

Recientemente se ha presentado esta valiosa obra, con asistencia de la autora, en la Delegación de Cultura del Ayuntamiento del Puerto de Santa María (Cádiz), que continúa una tradición de publicaciones, rica ya en abundantes frutos, y que está patrocinada por el Excmo. Ayuntamiento de esta ciudad de la bahía gaditana. Es de agradecer el esfuerzo y la generosidad del Ayuntamiento, precisamente en estos momentos de recortes económicos.

Felicitamos a la autora, al historiador y prologuista D. Manuel Pacheco Albalate, y al Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, por la publicación de este excelente trabajo, auténtico regalo cultural. A. Maldonado Correa

FONTANA, PAOLO, *Il maleficio nella Genova e nella Liturgia di età moderna (secoli XVI-XVIII)*: Ricerche Teologiche 20 (2009) 383-427.

En esta segunda parte de su investigación el autor examina documentos sobre los maleficios, con vistas a deducir algunas conclusiones. Aporta numerosos casos del uso de materia de los sacramentos con fines mágicos, otros casos de nigromancia, de sortilegios, de familiaridad con el demonio. Narra también el caso de las actividades de un adivino , y de maleficios e invocaciones diabólicas en el siglo XVIII, o poco antes. Añade como apéndices cuatro documentos sobre casos de exorcismos.

FONTANA, PAOLO, *L'Esorcismo nella Genova e nella Liturgia di età moderna (secoli XVI-XVIII)*: Ricerche Teologiche 20 (2009) 107-140.

Basado en abundante material inédito el artículo expone la situación del exorcismo en Génova y la Liguria en la edad moderna. Fueron grandes los esfuerzos de las diócesis para regular esta actividad, y grande la oposición a

ellos. Después de una breve presentación de las leyes que pretendieron regular los exorcismos el autor expone numerosos casos de exorcismos en esa región y años. Otros artículos en esta misma revista completarán esta investigación.

García Cortés, Carlos, *Sancho Figueroa Andrade (1632-1702), canónigo mindoniense, obispo de Huamanga (Perú) y de Quito (Ecuador)*: Estudios Mindonienses 25 (2009) 275-302.

«Este obispo de origen coruñés ejerció principalmente el sacerdocio como canónigo de la catedral de Mondoñedo, desempañando luego el ministerio episcopal durante más de dos décadas en tierra andinas». El artículo informa sobre su origen y entorno familiar, su formación y estudios, la recepción de las órdenes sagradas, su actividad de canónigo de Mondoñedo, su viaje a América y su ministerio episcopal en Huamanga, y su ministerio como duodécimo obispo de Quito.

Giménez López, Enrique, *Los cien primeros días de Moñino en Roma*: Mélanges de la Casa de Velázquez 39 (2009) 15-36.

En marzo de 1772, tanto la corte española como la francesa habían llegado al convencimiento de que la presión sobre Clemente XIV para obtener la extinción de la Compañía de Jesús debía ejercerla un hombre de firmeza. Para esa misión fue elegido José Moñino, un seglar, no comprometido con la curia romana, aunque ignoraba el italiano. Pronto hizo valer su habilidad para conseguir del Papa el decreto de extinción de los jesuitas. El artículo analiza con enorme detalle y profundidad esa actividad de Moñino, utilizando nuevas y ricas fuentes documentales, que le permiten seguir casi día a día la frenética actividad diplomática desplegada por Moñino, sus encuentros con el Papa o con representantes de otras cortes europeas, de Francia y Nápoles principalmente, sus sobornos a curiales cercanos al Papa, hasta conseguir en poco más de tres meses su objetivo. En recompensa recibió el título de conde de Floridablanca.

González Martín, Marcelo, card., *Retrato de un Santo. Vida de Bernardo Fco. De Hoyos, apóstol del Corazón de Jesús*. Edición preparada por Ricardo Vargas. Colección Agua viva. Monte Carmelo. Burgos. 2009.180 p. ISBN 978-84-8353-188-4.

Con ocasión de la próxima beatificación del Venerable padre Hoyos el editor ha sacado a la luz treinta y siete artículos que escribió D. Marcelo González, vallisoletano como el P. Hoyos, en los meses de 1943-1945 y 1952-1953. Aunque conservan su carácter de entregas mensuales, el conjunto es una estupenda y preciosa biografía del Padre Hoyos. Son auténticas piezas de valor literario, que constituyen una biografía luminosa y de atractiva lectura.

Guillén, Fernando, *I primi passi dell'espansione delle Scuole Pie all'infuori dell'Europa*: Archivum Scholarum Piarum 33 (2009) 109-122.

Tres escolapios fueron enviados a Asia durante los siglos XVIII y principios del XIX. Cassio Brandolisi que colaboró en uno de los momentos álgidos de la historia de los ritos chinos, Basilio Sancho, que fue durante veinte

años arzobispo de Manila, y se trabajó con empeño en favor del clero local y sus estructuras diocesanas, y Federico Cao que durante diez años fue vicario apostólico de Birmania, actual Myanmar. Solamente en el caso de Filipinas se pretendió una fundación escolapia en Asia; no fue posible. Para una expansión misionera hubo que esperar unos años y dirigirla hacia América.

HSIA, FLORENCE C., *Sojourners in a Strange Land. Jesuits & Their Scientific Missions in Late Imperial China.* The University of Chicago Press. 2009. 273 p. ISBN 978-0-226-35559-7.

Tras un primer capítulo introductorio el autor examina en los dos siguientes, en base a las historias que narran las cartas edificantes de los jesuitas, las actividades de Mateo Ricci -el santo matemático-, y las de Johann Adam Schall von Bell -el primer jesuita que ocupó un cargo oficial en la Oficina Astronómica Imperial-, y de Ferdinand Verbies, que le sucedió en el cargo. En los dos capítulos siguientes, a partir del *Voyage de Siam* (1686) y de otras narraciones de viajes, muestra la estrategia con la que los misioneros jesuitas franceses se presentaron como "hombres notables", enviados por la Academia Parisina de las Ciencias para hacer observaciones en países extranjeros. En el capítulo sexto muestra cómo esta estrategia permitió a los jesuitas de China mostrar la sensibilidad para las observaciones y su concepto de colaboración científica que los constituía personas académicas. El séptimo capítulo se ocupa de la posterior fortuna de esos académicos jesuitas, a los que sus aportaciones les permitieron participar en la cultura académica de Europa. En el capítulo conclusivo considera el destino de esos personajes en los años en que falló la misión de China.

Las notas, agrupadas al final, ocupan tantas páginas como la mitad del texto; cuarenta y una son las páginas dedicadas a la bibliografía. Veintiséis reproducciones tipográficas y figuras ilustran el texto; encontramos también dos curiosas tablas de observaciones astronómicas en el cabo de Buena Esperanza, de junio 1685.

HUTCHINGS, MICHAEL, *Reginald Cardinal Pole. 1500-1558. The Last Archbishop of Canterbury*. The Saint John Press. Midhurst. Inglaterra. 2008. 116 p. 978-0-9550707-1-6. £ : 12.99.

Como nos indica el árbol genealógico de la página 1ª Reginaldo Pole era pariente cercano de Enrique VIII; fue difícil su situación ante el divorcio del rey; pero el martirio de Fisher y Moro, y luego de su madre, decidieron su actitud religiosa. En unas páginas introductorias el autor expone el marco de las actividades de Pole, que luego analiza en los capítulos del libro. En el primero expone la gradual clarificación de Pole, años 1529-1541, en los resultados del camino de la reconciliación, y examina su actuación en la Universidad de París, su actividad literaria y en defensa de la nobleza inglesa, y su *Pro Ecclesiasticae unitatis defensione*, y su reacción ante los martirios de Fisher, Moro, en 1535, y de su madre en 1541. El capitulo segundo, años 1541-1554, propone a Pole como modelo de la Reforma y obediencia, y presenta su entorno como una escuela de reforma y santidad; analiza también su actuación en el concilio de Trento subrayando los aspectos de humillación y de final de la unidad. El tercer capítulo, 1554-1558, expone su actuación en la reforma de la Iglesia de Inglaterra, el sínodo de Londres. Estudia también el hecho de la exclusión de la contrarreforma inglesa que hizo Pole de los jesuitas. Tras una páginas conclusivas añade tres apéndices: el

cambio de su imagen a través de los siglos, su actitud ante la invalidez de las ordenaciones bajo el dominio de Eduardo VIII, y tres devotas oraciones, en las que dedica Inglaterra a la Madre de Dios y a San Pedro, unas letanías para interceder por Inglaterra, y oraciones que piden la conversión de Inglaterra.. Una amplia bibliografía, libros y artículos, cierra el libro.

I Barnabiti a Napoli (1607-2007). Storia e proposta educativa: Barnabiti Studi 26 (2009) 11-198.

Se recogen en este volumen de la revista las actas del congreso tenido en Nápoles el 23 de noviembre de 2008, con ocasión de los cuatrocientos años de la presencia en Nápoles de los clérigos regulares de San Pablo. Las ponencias responden a los dos temas del congreso: historia y pedagogía; en el primer grupo tenemos las de Michele Mancino, *Los barnabitas y la iglesia napolitana entre el seiscientos y el setecientos: el colegio de Portanova*; Marcella Campanelli, *Las sedes de los Barnabitas en el reino de Nápoles en el siglo XVI*; Emilio Ricciardi, *Los Barnabitas y Nápoles. Arte y arquitectura* (estudia 27 obras de arte); Giuseppe M. Cagni, *Le Mortelle: pequeña "fuente" olvidada*. En la segunda sección tenemos las ponencias de Rocco Pititto, *Teorías pedagógicas y práctica educativa, La Ratio studiorum de los Barnabitas*; Filippo M. Lovison, *Las escuelas de los Barnabitas. Piedad y ciencia en la Edad de las lucres*; Fabio Ciaramelli, *La escuela y el contagio del saber*, Andrea M. Bonini, *Las figuras barnabitas más representativas en Nápoles entre 1700 y 1800*; y dos aportaciones sobre piezas teatrales educativas, Pasquale Sabbatino, *Pulcinella educador,* y Giuseppina Scognamiglio, *Pulcinella, divino y diabólico*.

Il francescanesimo a partire da Napoli: Rivista storica del cappuccini di Napoli 4 (2009) 5-286.

El volumen que reseñamos incluye los siguientes artículos sobre temas del período 1500-1800: Constanzo Cargnoni, *Il primo decennio di vita cappuccina a Napoli (1530-1540)*, que propone la formación de la provincia napolitana, hechos referentes a su asentamiento en Nápoles, y especialmente la difícil situación que creó Bernardino Ochino; Salvatore Vacca, *I Cappuccini a Napoli nella storiografia*, que informa ampliamente sobre esa historia e historiadores; Giuseppe di Petro, *I Cappuccini e la Pace di Benevento*, que investiga la intervención de los capuchinos en la paz de 1530; Fiorenzo F. Mastroianni, *La fondazione dei conventi cappuccini in un inedito del 1719 di Filippo Bernardi da Firenze*. IV puntata, *Cava dei Tirreni, Nola, Mercato San Severino, Torre del Greco*, que aporta datos sobre conventos, frailes, bibliotecas en esas ciudades; y Silvia Sbordone, *Le Biblioteche dei Cappuccini italiani nel Conquecento. Campania, parte quarta: Caivano, Capua, Caserta*.que ofrece un catálogo de las obras que contenían las bibliotecas capuchinas de esas ciudades.

Jetter, Christina, *Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend - Leitbilder der katholische Elite.* Echter. Würzburg 2009. 137 p. ISBN 978-3-429-03062-9. €: 16,80.

La portada interior advierte que esta investigación se limita a las actividades de las provincias jesuíticas de Alemania superior y del Rin, y hasta la supresión de la orden en 1773. En cinco secciones se estructura la investigación. La prime-

ra presenta el sistema educativo de los jesuitas en los territorios indicados; describe también brevemente la historia de los jesuitas en ellos. La segunda sección ofrece una biografía de ambos santos, su paralelismo y canonización en común. En la tercera sección trata la autora de las obras teatrales de los jesuitas que protagonizaban estos dos santos; analiza ese teatro, "escuela del mundo católico", sus fuentes, significado, surgimiento y fines, forma y realización, autores, contenido; expone luego una visión de conjunto sobre las figuras de los dos santos en los escenarios jesuíticos, y presenta los diversos aspectos centrales bajo los que aparecen estos santos: San Estanislao como modelo de devoción a María y de prácticas de piedad, modelo de la juventud estudiantil, protector de Polonia y vencedor de los turcos; y San Luis, como despreciador del mundo, ángel de paz, santo protector, modelo de virtudes y de la juventud estudiantil; también en otras obras se propone un paralelismo de virtudes en ambos santos. La sección cuarta estudia otras fuentes de veneración de los dos santos, como son los programas de tesis que incluyen referencias a ellos. La quinta sección se fija en la presentación de Estanislao y Luis como líderes de la élite católica, en el desprecio del mundo, como modelo de virtudes, de obediencia y libertad, de sabiduría y piedad. Una amplia bibliografía de fuentes y sobre los diversos aspectos estudiados, y una table sinóptica de las obras teatrales de jesuitas sobre los dos santos, cierran el volumen. Es, pues, la autora una comprobada especialista en esa notable rama de la pedagogía de los jesuitas en tierras alemanas.

JETTER, CHRISTINA, *"Glorreicher Welt-Verachter" und "Wunderthätiger überwinder der Türcken". Die Jesuitenheiligen Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka als patrone der studierenden jugend*: Archivum Historicum Societatis Iesu 78 (2009) 3-55.

La autora investiga la veneración de dos santos jesuitas, Estanislao de Kostka y Luis Gonzaga, en los colegios jesuitas de las provincias de Alemania Superior, y del Rin, en los que durante más de ciento cincuenta años fueron venerados estos dos santos. El mensaje central que por su medio se presentaba a los alumnos era el desprecio del mundo. Los dos santos entraron en la Compañía contra la voluntad de sus padres, y renunciaron a su condición aristocrática y a su herencia por la vida religiosa en una Orden nueva; de este modo se los proponía como inspiración a los estudiantes, que también podrían rechazar un mundo inmoral, de honores y riquezas pasajeras. Aunque este ideal parece contradecir diversas actividades de los jesuitas en el "mundo", el acento en ese rechazo se debe entender dentro del contexto de la rivalidad jesuita con los militares y la aristocracia en sus intentos de atraer candidatos capaces a la Compañía. Como preparación para los futuros desafíos había que apartarlos de las tentaciones mundanas, mientras recibían una formación apropiada, de conocimientos, erudición y viva piedad. Además, los dos santos aparecen como modelos de constructores de paz, protectores y auxiliares militantes en la lucha contra los turcos otomanos.

La expulsión de los moriscos 400 años después: Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante 27 (2009).

De los trece artículos que tratan de la expulsión de los moriscos hace 400 años, dos tienen relación directa con la especialidad de nuestra revista; son los de Emilio Callado Estela, *Dominicos y moriscos en el reino de Valencia*,

páginas 109-134, y el de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos*, páginas 179-192. Emilio Collado aborda las actuaciones de los dominicos con los moriscos en la región valenciana a partir de la conversión masiva de los musulmanes, decretada en la Corona de Aragón en 1525 hasta la definitiva expulsión en 1609. A través de ilustres figuras como Juan Micó, Luis Bertrán y sus discípulos, Domingo Anadón, Andrés Balaguer y Jaime Belda, analiza la presencia de los dominicos en las campañas misionales orientadas a la evangelización de los cristianos nuevos. Rafael Benítez muestra que D. Juan de Ribera, escribió tres memoriales a Felipe II en 1601-1602, en los que propugnaba la expulsión de los moriscos, aconsejaba que se comenzase por los castellanos, y consideraba lícito venderlos como esclavos. Su primer biógrafo, el jesuita P. Francisco Escrivá, ocultó esta última propuesta. El autor reconstruye el contenido del tercer papel de Ribera, manipulado por Escrivá.

Latorre Ciria, José Manuel, *Perfiles de un grupo eclesiástico: los canónigos aragoneses del último tercio del siglo XVIII*: Hispania Sacra 61 (2009) 545-569.

El autor basa su estudio en los informes remitidos por los obispos al confesor real informándole de quiénes merecían acceder a puestos superiores; ofrece un panorama, que resume en cuadros, de su edad, años de residencia, origen geográfico y familiar, nivel de formación, universidades donde se formaron, escuela teológica que siguieron, formas de provisión de los canonicatos, trayectorias profesionales y conducta de esos canónigos aragoneses. El artículo anima a proseguir este estudio en otras regiones para poder trazar así una semblanza ajustada del canónigo medio español.

Laurencich Minelli, L., *Quattro proposte di una stessa utopia del XVII secolo?*: Cristianesimo nella storia 30 (2009) 729-779.

El autor examina dos propuestas para salvar a los nativos de la destrucción, que se encuentran en un documento recientemente descubierto: el ms. secreto *Exsul Immeritus* (1618) del jesuita Blas Valera. Una de las propuestas está dirigida al P. General, Mucio Vitelleschi; la otra a los mismos nativos. Si se comparan con las dos propuestas de una utopía muy semejante, dirigida una a los nativos y la otra al rey, que se encuentran en un documento bien conocido, *Nueva crónica* (1615), firmado por el indio Guaman Poma, se concluye que las cuatro propuestas pertenecen a una misma utopía y son del mismo autor, el padre mestizo Blas Valera. *Exul* y otros documentos refieren que había sido condenado al silencio de una muerte fingida (1597) a causa de su insistencia en construir una reducción inca cristiana en la provincia peruviana, que salvase los nativos de una completa destrucción. El autor considera el tipo de vínculos entre el P. Blas Valera, el P. Martín de Murua y Garcilaso de la Vega, descritos en *Exul*, y discute, la posibilidad de que las respectivas obras, *Historia del origen* y *Comentarios Reales*, puedan ser tentativas fallidas de expresar la utopía valeriana, ocultándola bajo otros nombres, antes de la tentativa realizada con la *Nueva Crónica*.

Liberali Gatti, Isidoro, *Chiesa e Stato a Venezia nel cinquecento in alcune let-*

tere private dell'inquisitore Fra Felice Peretti: Il Santo 49 (2009) 427-473.

El presente estudio presenta un aspecto de la personalidad de Fray Felice Peretti, de los menores conventuales, luego Papa Sixto V, manifestado de modo espontáneo en catorce cartas suyas enviadas a Segismundo Bozio, entre 1553 y 1560, las respuestas de éste y de otros personajes contemporáneos; están en la Biblioteca Vaticana, códice latino 8656/III. Se publican íntegramente en orden cronológico, con notas de comentario. Estas cartas descubren un Peretti de vida sincera y piadosa, sereno en su plena confianza en Dios, dispuesto al perdón, firme en su obediencia a la Iglesia, sin dejarse condicionar por las incomprensiones y las críticas.

MARTÍNEZ TORNERO, CARLOS A., *El colegio de Alagón tras la expulsión de los jesuitas:* Jerónimo Zuritta 83 (2007) 199-221.

La expulsión de los jesuitas en 1767 comportaba el embargo de las propiedades de la Compañía de Jesús. Esta confiscación se hacía con la intención de sufragar los gastos que ocasionase el proceso de extrañamiento. Una parte de las temporalidades no salieron a la venta: iglesias, colegios, alhajas, etc., sino que se aplicaron según las necesidades de cada zona. El presente trabajo presenta el caso del colegio de Alagón, en la provincia de Zaragoza, como ejemplo de la aplicación que se dio a las temporalidades jesuitas que no se pusieron en venta.

MELION, WALTER S., *The Meditative Art. Studien in the Northern Devovional Print 1550-1625*. Early Modern Catholicism and the Visual Arts Series, vol I. Saint Joseph's University Press 2008. 431 p. ISBN 978-0-916101-60-2.

Este primer volumen de la colección *Early Modern Catholicism and the Visual Arts Series* estudia cómo y por qué se utilizaron las pinturas y grabados de imágenes como medios para fomentar la meditación y contemplación en los años 1550-1625. Tras una introducción, *Cristo como sujeto y fuente de imagen para la meditación,* en la que el autor presenta las diversas investigaciones del libro, ocho capítulos centrales estudian diversos casos de esta realidad; cada uno de esos capítulos constan de un texto explicativo, una serie de reproducciones de las representaciones artísticas de renombrados grabadores, que analiza, y abundantes notas.. El capítulo primero analiza en la obra de Benito Arias Montano, *Divinarum nuptiarum conventa et acta*,1573/74, cuarenta y cuatro escenas, unas alegóricas del camino del alma cristiana hacia Cristo, personificados en la esposa y el esposo, y otras de la vida de Cristo. El segundo capítulo, muestra en diecisiete grabados sobre *Las apariciones de Cristo en las Anotaciones y meditaciones sobre los evangelios de Jerónimo Nadal*, cómo Cristo con esas apariciones confirma la fe en sus promesas de salvación. El tercer capítulo analiza seis grabados de la obra *Via vitae aeternae*, de Antonio Sucquet, S.I., 1620. El cuarto capítulo estudia a *San José, artesano devoto, en la devoción de los jesuitas del final del siglo XVI*: son veintisiete grabados de escenas de la vida de Jesús en que aparece San José. El capítulo quinto analiza seis grabados de Georg Mack sobre la Santísima Trinidad. El sexto presenta los grabados de Jerónimo Wierix en el libro *Siete salmos de David*, 1608. El capítulo séptimo estudia doce grabados del libro, *Adoración de los Magos*, 1605. Diecisiete grabados del libro, *Cargando con la cruz,* de Otto van Veen son objeto de estudio en el capítulo octavo. Y el noveno capítulo analiza los diversos géneros de amor que presenta el libro, *Vida de la Virgen,* de Hendrick

Goltzius. La bibliografía consta de unos setecientos cincuenta títulos. El volumen, en su tipografía y presentación exquisita, sintoniza plenamente con el tema que tan profundamente estudia, el arte como fuente de meditación.

Nieva Ocampo, Guillermo, *"Dejarlo todo por Dios es comprar el cielo": el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)*: Hispania Sacra 61 (2009) 483-512.

Expone primero el autor los esfuerzos reformistas en los dominicos desde mediados del siglo XV; pero la pobreza de los individuos chocaba con el confort de la comunidad en los grandes conventos. Por ello los reformadores insistieron en la práctica de la caridad y limosnas. El artículo datos sobre el apoyo a esta práctica por los grandes pensadores del convento de San Esteban de Salamanca del siglo XVI.

Ortega, Pedro OCD, *Historia del Carmelo Teresiano*. 3ª edición. Monte Carmelo. Burgos 2010. 493 p. ISBN 978-84-8353-296-6.

Agotada en un año la edición 2ª de esta Historia, se publica esta 3ª edición que añade otros autores en el estudio de la espiritualidad carmelitana, pone al día la situación de la Orden, trata del último capítulo general y actualiza las bibliografías.

El libro consta de siete partes. En la primera, *Raíces históricas del Carmelo teresiano,* en tres capítulos expone el nacimiento y expansión de la Orden del Carmen, su Regla, y su espíritu mariano. La segunda parte, *La fundación del Carmelo teresiano,* presenta en otros tres capítulos la panorámica de las fuentes escritas, a Teresa de Jesús como fundadora, mejor que reformadora, de monjas y frailes, y el marco histórico de reforma, impulsada por Felipe II y por Trento, en que nace el Carmelo teresiano. La tercera parte en cinco capítulos expone *La expansión del Carmelo teresiano*: el crecimiento y arraigo entre los frailes, la congregación de Italia, la expansión misionera, la inspiración eremítica, los "desiertos" y su realidad actual, y la obra legisladora y constituciones de santa Teresa, el proceso constitucional de las monjas y de los frailes carmelitas descalzos, y la particular legislación posconciliar sobre las monjas con la aprobación de dos constituciones diferentes que dividen a los dos grupos de conventos que se habían formado. Los tres capítulos de la parte cuarta, *Expansión de las carmelitas descalzas*, describe esa expansión en toda Europa, en Latinoamérica y en América del norte, y en muchos países de África, Asia y Oceanía. La quinta parte, *Exclaustración y resurgimiento*, narra la exclaustración de los frailes en España y Portugal, su reimplantación en el siglo XIX y su expansión en el siglo XX. La parte sexta describe *La dilatada presencia del Carmelo Teresiano en el mundo*; su expansión e irradiación espiritual en los cuatro continentes, fuera de Europa; la séptima parte presenta al Carmelo teresiano *Al servicio universal de la Iglesia*, su situación actual con datos sobre la renovación tras el concilio vaticano y sus dificultades en la rama femenina por la diversa tendencia hacia una fidelidad más literal o a otra más creativa, y la proyección cultural y espiritual del Carmelo teresiano en sus siglos de existencia, en donde presenta a 35 representantes, frailes y monjas, de esa aportación cultural y espiritual..

En apéndice añade datos sobre otras 29 nuevas figuras relevantes del Instituto, que no figuran entre otras estudiadas en el texto; trece de ellos vivieron en el pasado siglo XX. También de ellos, como en cada capítulo, una selecta

bibliografía abre al lector las posibilidades de una información más detallada.

OSWALD, CRISTINA, *Jesuitas no Brasil - séc. XVI*: Brotéria 170 (2010) 135-146.

La autora describe las duras condiciones de vida de los primeros jesuitas misioneros en Brasil; aduce datos sobre sus penosos viajes, su alimentación, sus vestimentas, sus actividades, y su vida cotidiana.

OSWALD, JULIUS, S. J., *Leben und werh des würzburger mathematikers Kaspar Schott S.J.* : Archivum Historicum Societatis Jesu 78 (2009) 417-441.

Kaspar Schott nació el 6 de febrero de1608 en Bad Königshofen im Grabfeld. Posiblemente estudio en el colegio de los jesuitas de Würzburg. En 1627 ingresó enla Compañía de Jesús, en Tréveris, y dos años después pasó a estudiar filosofía en la universidad de Würzbug, donde fue discípulo de Atanasio Kircher; expulsado de allí por las tropas suecas terminó sus estudios de filosofía en Tournai, Bélgica, y estudió teología en Palermo en 1633. Terminada su formación en 1638 permaneció en Sicilia, donde fue profesor en varios colegios hasta que en 1652 fue a Roma por recomendación de Kircher. En su museo investigó las máquinas hidráulica y neumáticas. En 1655 fue enviado a Alemania, donde el príncipe elector y arzobispo de Maguncia, Juhann Philipp von Schönborn había comprado a Otto von Guericke los aparatos con los que éste demostró el vacío. Schott, profesor de matemáticas en Würzbug prosigió las experiencias, las comunicó a Guericke y publicó son su autorización los resultados en eu libro *Mechanica hidraulico-neumática*. Hasta su muerte en 1666 publicó 11 obras de matemáticas y siencias naturales, que le dieron a conocer más allá de Alemania.

PAGRATIS, GERASSIMOS D., *Chiesa latina e missionari francescani conventuali nelle isole venete del mar ionio*: Il Santo 49 (2009) 305-426.

La fundación de la Congregación de Propaganda Fide en 1622 determinó la reorganización de las misiones católicas en todo el mundo, en conformidad con el espíritu de contrarreforma de Trento. Las regiones griegas, sujetas al dominio otomano, despertaban un especial interés para la conversión de musulmanes, hebreos, ortodoxos, y refuerzo de la comunidad católica. Pero en los territorios vénetos los misioneros se dedicaban solamente a los cristianos, ya que las autoridades pretendían evitar conflictos religiosos; de ahí la actitud tolerante de los franciscanos, apreciada por los venecianos. El autor publica 88 documentos de los archivos de Propaganda Fide, referentes a la actividad y conducta de los misioneros franciscanos en las islas del jónico durante el siglo XVII. Precede a cada documento un resumen de su contenido. Una introducción presenta el marco histórico y las características de estos documentos.

PECELLÍN LANCHARRO, MANUEL, *Sínodo de Coria (1527)*: Pax et Emerita 5 (2009) 359-370.

El autor presenta el primer lugar al obispo convocante, Francisco De Mendoz y Bobadilla, del que Bataillon dice quesiendo «obispo de Coria a la edad de veinticinco años, lleva a su diócesis las aspiraciones reformadora de la mi-

noría erasmiana». El sínodo se celebró en febrero de 1537, y está editado en el tomo V de la colección Synodicum Hispanum, BAC. Madrid 1990. Expone luego y analiza los contenidos principales de esas Constituciones sinodales, que contienen normas muy pormenorizadas sobre la conducta y obligaciones de los clérigos.

Pérez García, Rafael M., *Formas interiores y exteriores de la religión en la baja Andalucía del renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular*: Hispania Sacra 61 (2009) 587-620.

El presente trabajo se centra en las relaciones que existieron en la Baja Andalucía en la época del Renacimiento entre la religiosidad popular y la espiritualidad, atendiendo al marco eclesiástico general, secular y regular en el que se produjeron. Hasta ahora se han hecho estudios sobre la religiosidad popular y la espiritualidad por separado; es el primer tema que trata el autor; precisa luego los conceptos de estos dos términos, y presenta las relaciones entre espiritualidad y religiosidad popular en la pedagogía pastoral franciscana, y más en concreto, la Pasión en la espiritualidad franciscana, los franciscanos y las cofradías de la Vera Cruz, y la literatura franciscana de la época sobre la Vida y Pasión de Cristo.

Pérez Pérez, Isabel, *Las cofradías religiosas en la diócesis de Teruel durante la Edad Moderna*: Jerónimo Zuritta 83 (2007) 161-198.

Este artículo ofrece un acercamiento cuantitativo y cualitativo a las cofradías de la diócesis de Teruel en la edad moderna, con especial atención al último tercio del siglo XVIII y a la situación que presenta el informe sobre las cofradías turolenses remitido al Consejo de Castilla en 1771 y que integra el llamado *Expediente General de Cofradías.*

Pinedo, Isidoro, S. J., *Jesuitas y moriscos*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 16 (2009) 119-132.

En el marco de las conferencias organizadas por el Instituto Ignacio de Loyola de San Sebastián con el título de *Cuarto centenario de la Expulsión de la "Nación" Morisca, (1609-2009)* el autor expone la actividad apostólica de los jesuitas con el pueblo morisco, en que destaca la realizada en Granada, los fallos de no usar el árabe en la predicación, y el cansancio final ante el fracaso del empeño por lograr una conversión sincera de ellos. Cita la curiosa anécdota del P. Juan Bautista Pacheco que quiso fundar dentro de la Compañía una rama pobre y austera dedicada al apostolado con los moriscos.

Rato Leguina, Gonzalo de, *Aproximación histórica a la Reforma del Carmelo en Francia durante el siglo XVII*: Monte Carmelo 117 (2009) 675-696.

Tras una breve introducción sobre la llegada de la Orden del Carmen a Francia, el autor estudia la difusión de la Reforma teresiana en Francia, en la que destaca el papel de Ana de San Bartolomé. Trata luego de la continuación de la reforma teresiana en Francia y de sus repercusiones en otros institutos religiosos.

Rivara Balboa, Blas, *Martín Lutero: revisión historiográfica*: Giennium 11

(2008) 365-398.

Con ocasión del 525º aniversario del nacimiento de Martín Lutero el autor hace una amplia revisión de la bibliografía sobre la reforma y sobre Lutero, destacando las grandes líneas de evolución que detecta en esos campos. Expone primero una mirada historiográfica sobre las causas de la reforma, presenta la figura de Lutero en la historiografía católica y en la protestante, subrayando la actitud, al mismo tiempo comprensiva y crítica, del teólogo católico Joseph Lortz; describe luego los rasgos de la actual investigación católica sobre Lutero, y la nueva visión de Martín Lutero en la Iglesia católica, que incluye gestos y palabras muy comprensivas de Juan Pablo II. En la bibliografía final incluye estudios sobre temas generales, la teología de Lutero, estudios luteranos, e historia de las ideas sobre Lutero.

RUIZ BAÑULS, MÓNICA, *Caracterización del misionero franciscano en la Nueva España del siglo XVI*: Carthaginensia 25 (2009) 357-405.

Subraya la autora que «la Orden Seráfica tuvo el privilegio de ser la primera en llegar a Nueva España para cristianizar las nuevas Tierras conquistada por Hernán Cortés y contribuyó, como ninguna otra, en su proceso evangelizador». Dibuja en su artículo el perfil espiritual, intelectual y misional de los religiosos franciscanos que llegaron a Nueva España durante el siglo XVI. Dentro del perfil espiritual expone las directrices de la Orden franciscana en la Edad Media. Los movimientos reformistas en los siglos XV y XVI, el milenarismo, erasmismo y otras utopías, e influencias ideológicas medievales y renacentistas. Dentro del perfil intelectual ofrece datos sobre estudio y ciencia en la espiritualidad franciscana, el arte de la predicación, y la cultura y teología en los siglos XV y XVI. Describe el perfil misionero exponiendo la vocación misionera de los frailes menores, los viaje franciscanos a Extremo Oriente, la cristianización del reino de Granada, y la olvidada empresa canaria. Es un estudio que enriquece un episodio significativo de la historiografía franciscana.

SANZ, ISIDRO, S. I. *El Marqués de la Ensenada (1702-178i) según Manuel de Luengo S.I.*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 16 (2009) 385-413.

«En su *Diario de la expulsión de los jesuitas de los Dominios del Rey de España* (1767-1815) el P. Manuel Luengo nos ha legado una extensa y cordial semblanza del Marqués de la Ensenada, particularmente basada en sus propios recuerdos personales». Con estas palabras nos presenta el investigador, director del Archivo de Loyola, las páginas del *Diario* de Luengo en el que sobresale su estima por el Marqués de la Ensenada; ya indica al comienzo que dirá "una palabra de su afecto y estimación para con la Compañía de Jesús, que en su principio, en su progreso y en su constancia tuvieron algo de singular, y son el motivo que nos induce y aun nos obliga a dar a conocer de algún modo en este nuestro Diario a este famoso Ministro". Agradecemos a nuestro investigador nos haya ofrecido estas páginas consoladoras.

SASTRE, EUTIMIO, *El ajuste de la jurisdicción en el vicariato apostólico de Ho-*

landa (1621-1626): Euntes Docete 62/2 (2009) 175-199.

Rovenius, vicario apostólico de Holanda, dudaba quizás de la voluntad de los misioneros regulares, presentes en el vicariato, y se esforzó personalmente en que el papa Urbano VIII confirmase la *Concordia*, de 1624.El breve pontificio *Salvatoris et Domini* de 1626 satisfizo sus deseos. Por segunda vez de calmaron las discordias del vicariato. La tercera ves no fue así: provocaron el cisma de Utrecht, 1724. En 1631 la *Relación* del secretario de Propaganda, mons. Ingoli, juzgaba ya serenado el clima y consolidado el vicariato de Holanda; se juzgaban superadas las controversias que lo "habían perturbado no levemente". Las disputas entre el vicario con su clero secular y los misioneros regulares hicieron patente la necesidad de revisar la materia de las facultades concedidas a los regulares y la forma de esa concesión. Había que resolver esa cuestión, porque se había desvanecido la posibilidad de confiar a los sacerdotes seculares la conversión de los herejes, que había amedrentado a Ingoli. Precisamente en 1625 Propaganda confió a los capuchinos la misión de Frisia; el vicario y sus sacerdotes seculares no podían soportar su peso. Como apéndice se citan o transcriben diez documentos de los años 1625-1713.

Sastre, Eutimio, *El vicariato apostólico de Holanda (1621-1626)*: Euntes Docete 62/1 (2009) 145-165.

En esta segunda parte de su investigación el autor estudia *El ajuste de la jurisdicción en el vicariato apostólico de Holanda*, y en concreto *Las diferencias jurisdiccionales entre el vicario apostólico de Holanda y sus misioneros regulares*. La cláusula *dummodo tamen in eadem provincia non adsint superiores dictorum regularium ibi degentes,* que delimitaba la potestad del vicario Rovenius sobre los regulares dio origen a una controversia que narra el autor. Después de proponer las facultades otorgadas al vicario y la demografía de los misioneros, seculares y religiosos en Holanda, expone el desarrollo de la causa entre seculares y regulares en Holanda, y sus dos fases, determinadas por los dos decretos de la Congregación de Propaganda fide, *Cum regulares*, de 1623, y el de la concordia, *Cum Sacra Congregatio*, de 1624. En apéndice transcribe o aporta la cita de veintiocho documentos referentes a esta controversia. La investigación proseguirá.

Sciuti Russi, Vittorio, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento*. Leo S. Olschki. Firenze 2009. 371 p. ISBN 978-88-222-5808-3. €: 39.

En tiempos recientes muchas publicaciones han tratado sobre los últimos tiempos de la Inquisición española y su supresión. El autor con los abundantes datos que recoge y sus propias aportaciones «ha reconstruido en este volumen el fin de una institución que había constituido durante siglos en Sicilia y España el baluarte del despotismo teocrático y de la intolerancia».En una parte primera expone las múltiples actividades de Federico Münter en relación con la inquisición de Sicilia, las reformas que se hicieron en el Santo Oficio siciliano en los últimos tiempos y ocaso de la monarquía en Sicilia, y la supresión del tribunal «infame» en el reino de Sicilia. En la segunda parte expone las actividades de Hanri-Baptiste Grégoire relacionadas con la inquisición española, la reacción del partido favorable a la inquisición, el escrito de Joaquín Lorenzo Villanueva

que defendía la superior autoridad del príncipe sobre las leyes disciplinarias de la Iglesia, y las reacciones que provocó; expone luego la lenta decadencia del «santo tribunal», la ofensiva de los ilustrados hasta llegar a su supresión, que describe con detalle. Son muy interesantes los cuatro documentos que ofrece el Apéndice: La carta de Domingo Caracciolo a d'Alembert, el escrito de Münter, *Historia de la Inquisición de Sicilia*, la *Carta del ciudadano Gregorio, obispo de Blois a don Ramón José de Arce, arzobispo de Burgos, gran inquisidor de España*, y el *Manifiesto a la Nación española*, publicado por las Cortes españolas en 1813.

TAKISAWA, OSAMI, *La delegación japonesa enviada a Roma (1582-1590) según las fuentes españolas*: Boletín de la Real Academia de la Historia 206 (2009)269-286.

La delegación japonesa que visitó Roma en 1585, organizada por el jesuita Alejandro Valignano y compuesta por cuatro jóvenes, ha sido objeto de investigación por la profesores italiana Adriana Boscaro. El presente artículo aporta nuevos datos y matiza algunas cuestiones con los datos de fuentes españolas conservadas en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Simancas. El artículo presente expone el programa de Valignano sobre esta delegación japonesa, su viaje hacia Portugal y España y la acogida benévola por las autoridades, su estancia en Italia y la afectuosa audiencia de Gregorio XIII y de Sixto V, su regreso por España al Japón y las dificultades que allá encontraron, dada la intención de sus gobernantes de extinguir el cristianismo. Los cuatro jóvenes fueron ordenados sacerdotes e ingresaron en la Compañía de Jesús; uno de ellos fue mártir, otro abandonó su fe cristiana.

TORRES NEIVA, ADÉLIO, *O Fundador dos "Espiritanos" e a reforma do clero*: Broteria 169 (2009) 587-602.

Con motivo del tercer centenario de la muerte del fundador de los Espiritanos, Claudio Francisco Poullart des Places el autor nos presenta la obra renovadora del clero que propugnó Poullart. Presenta el contexto en que actuó y el influjo que tuvo en la reforma del clero, y traza su perfil como formador de un clero renovado.

VANNI, ANDREA, *"Nel fuoco del mondo". Gaetano Thiene e la corte di Giovanni Baptista Pallavicino*: Regnum Dei 63 (2007) 5-35.

«Los años que Cayetano de Thiene vivió en Roma en la del obispo genovés Juan Bautista Pallavicino son los menos estudiados de la vida del santo». Este artíuclo nos informa de los primeros años de la vida de Cayetano, sus estudios, su ida a Roma, la recepción de órdenes sagradas, sus contactos con la confraternidad del Divino Amore, su alejamiento del ambiente mundano de los eclesiásticos romanos, y el enfriamiento en sus relaciones con Pallavicino. Como apéndice documental transcribe seis documentos del Archivio Storico Capitolino, Archivio Urbano, Sezione 66, y cuatro reproducciones fotográficas de documentos y dos de la sepultura de Pallavicino.

VECCHI, FABIO, *La "derogatio amplissima", replica di Clemente VIII sulle*

controversie giuridizionali tra fori speciali in Portogallo: Antonianum 84 (2009) 323-346.

A lo largo del siglo XVII la hasta entonces frágil coexistencia de las jurisdicciones eclesiástica y secular en el reino de Portugal se fue deteriorando progresivamente. El papa Clemente VIII reaccionó defendiendo la especial jurisdicción eclesiástica del tribunal de la Colecturía Apostólica, un cargo que desempeñó por mucho tiempo Decio Carafa, contra las presiones de la Corona que pretendían debilitarla, de hecho, aniquilarla. La *Derogatio amplíssima* es una firme respuesta a la ambigua actitud de la monarquía, que mientras se mostraba diplomáticamente sumisa a Roma, era rígida en sus actos oficiales que prohibían el envío de las causas eclesiásticas "extra forum".

VILA DESPUJOL, IGNACIO, *Francisco de Estrada (1519-1584): el mejor predicador de la naciente Compañía de Jesús*: Archivum Historicum Societatis Iesu 78 (2009) 223-276.

Se considera a Francisco Estrada como el mejor predicador de la primera generación de jesuitas. El autor divide la vida de Estrada en dos períodos: uno de gran actividad, desde su entrada en la Compañía en 1538 hasta su destino a la casa profesa de Toledo en 1564, y otro, de mayor retiro y tranquilidad debido quizás a su débil salud, hasta su muerte en 1584. El artículo recorre ambas etapas: sus primeros años de jesuita, su actividad primera en Portugal y en España, sus primeras predicaciones en Barcelona, sus tres años en Burgos, su actividad como provincial de Aragón, su vuelta a Barcelona y la opinión que allí se tenía de él, su estancia en Roma a la muerte de San Ignacio y su participación en la primera congregación general, su vuelta a España y su estancia en Toledo, y la segunda etapa de sus últimos veinte años en España. En 1558 reconocía Estrada que había recorrido cinco mil leguas en sus correrías apostólicas.

VOLLRATH, HANS-JOACHIM, *Kaspar Schotts Arithmetica practica*: Archivum Historicum Societatis Iesu 78 (2009) 443-470.

Uno de los profesores más importantes de matemáticas en la universidad de Würzburg fue Kaspar Schott S.J., 1608-1666; enseñó allí desde 1655 hasta su muerte. En esos años escribió doce tratados, unas diez mil páginas. Primero publicó el *Cursus mathematicus*, 1661, una enciclopedia de matemáticas; un año más tarde apareció su *Arithmetica practica generalis et specialis*, un libro de texto para estudiantes. Unos adaptadores desconocidos publicaron entre 1707 y 1777 unas versiones más cortas como libros de texto: *Arithmetica practica generalis*, o *Compendium arithmeticae practicae generalis*, que fueron libros de texto en los colegios jesuitas. Es difícil encontrar ejemplares de estas ediciones; el autor del artículo considera las variantes entre esas ediciones; en la edición de Tyrnau, 1763, un adaptador añadió un número extenso de problemas para su resolución. El autor considera la influencia de cada edición en las siguientes y en otros matemáticos jesuitas, y la naturaleza de la enseñanza de las matemáticas en los colegios jesuitas de Austria.

WEISS, OTTO, *Begegnungen mit Klemens Maria Hofbauer*: Spicilegium His-

toricum Congregationis Ssmi. Redemptoris 57 (2009) 3-93.

Con ocasión del centenario de la canonización de Clemente María Hofbauer el autor ha publicado un nuevo libro sobre él, y en este artículo nos ofrece algunos de sus capítulos. La primera parte es una introducción al cuadro histórico, en base a las investigaciones más recientes. Luego nos describe la juventud de Hofbauer, su vida eremítica, sus estudios en la universidad de Viena, su formación como profesor y catequista, su actividad con la juventud. Otra sección trata del juicio de Hofbauer sobre la teología de Johann Michael Sailer, y sobre *Roma* y *Romanos*. La última parte está dedicada a las personalidades que rodearon a Hofbauer, como Thaddäus Hübl, Johannes Joseph Sabelli y Anthon Günther.

ZUPANOV, INÉS, *"A Historia do futuro". Profecías jesuítas móveis de Nápoles para a India e para o Brasil (seculo XVII)*. Cultura 24 (2007) 119-154.

La autora narra la vida de Marcelo Francisco Mastrilli, y la actitud profética que tomó después del accidente en que fue gravemente herido y los acontecimientos de su vida que tanto exaltaron su fama. Murió mártir en Japón en 1637; se le consideró un segundo Javier.

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

ÁLVAREZ BARREDO, MIGUEL, *Los orígenes de la monarquía en Israel*, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, Murcia 2009. ISBN 978-84-330-2353-7.

Miguel Álvarez Barredo es profesor de Sagrada Escritura en la Pontificio Ateneo Antonianum de Roma y en el Instituto Teológico de Murcia. Ha escrito varias obras en torno a cuestiones, tradiciones y personajes de la Historia Deuteronomista: "Relecturas deuteronomistas de Amós, Miqueas y Jeremías"; "Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces-2 Reyes); "Estudio literario y teológico de Jueces 1-8", entre otros.

Esta obra que ahora presentamos, "Los orígenes de la monarquía en Israel" estudia en profundidad las tradiciones literarias y los enfoques teológicos de 1 Sam 8-12, "las narraciones que describen los albores de la monarquía en Israel" (p. 13). El trabajo se ha abordado en tres niveles: la gradualidad de las tradiciones sobre la época de la instauración monárquica; el mundo de las intenciones de los protagonistas y las conexiones entre ellos que se observan en la trama; y el fondo teológico de cada tradición y su inserción en el planteamiento teológico de cada sección.

El trabajo se justifica, desde luego, por la importancia histórica, teológica y literaria de la institución monárquica, pero también por las tensiones *pro* y *anti* monárquicas que desvela una lectura atenta del texto y que son expresión de las inquietudes de una época y de una reflexión religiosa sobre uno de los períodos más trascendentales de la historia de Israel.

El estudio se organiza en tres grandes capítulos precedidos de una breve introducción. Los capítulos estudian, sucesivamente, las tradiciones en torno a Saúl; las perspectivas narrativas en los personajes y escenas de Sam 1-8 y las intencionalidades teológicas de las escenas de la instauración monárquica.

El primer capítulo ayuda a hacer una lectura detenida y atenta de la aparición de Saúl y de la compleja composición de los relatos sobre su acceso al gobierno monárquico de Israel. El elaborado estudio del c. 12 permite comprender perfectamente la labor redaccional aquí acometida gracias a la cual "haciendo gala de de conocer los vaivenes seculares de esta institución, tanto alegres como amargos, más frecuentes éstos, anticipa un cuadro teológico,

donde quedan bien definidas las posiciones de ambas partes: Dios y el pueblo" (p. 93-94).

El segundo capítulo intenta una lectura sincrónica del conjunto para "sopesar las focalizaciones del narrador a la hora de delimitar el radio de acción de los personajes en la dinámica de cada episodio" (p. 109). Comienza prestando atención a la figura de Samuel para comprender las causas remotas que pueden apuntar el surgimiento de la idea monárquica; continúa con los protagonistas de la petición de un rey: los ancianos, Samuel, el pueblo y Dios. La concesión divina se muestra en la elección de Saúl, cuya tradición se examina con detenimiento.

El último capítulo sobre la intencionalidad teológica del conjunto, explica cómo "este rememorar el pasado, insistiendo en el presente, y advirtiendo ante el futuro, articula la dimensión teológica de estos discursos con los cuales se unifica el arco de la historia de Israel, preocupación del pensamiento deuteronomista […] el redactor juzga serena e históricamente los acontecimientos, sabiendo el desenlace de los mismos, pero pretende que sea un escarmiento para ulteriores decisiones, ya sean cotidianas o aquellas que pueden marcar nuevos periodos".

No encontramos un capítulo de conclusiones, probablemente porque el planteamiento de los capítulos no permite una síntesis global. El trabajo se cierra con una lista bibliográfica que recoge, desde luego, los textos clásicos aunque se echa de menos algún título más reciente.

El autor no entra ni apunta el debate que existe actualmente en torno a la hipótesis de la Historia deuteronomista; quizá un estudio integrando las distintas perspectivas habría resultado excesivamente farragoso, mientras que este trabajo permite abordar con profundidad el conjunto de la tradición sobre el surgimiento de la monarquía. Junkal Guevara

BADEN, JOEL S., *J, E, and the Redaction of the Pentateuch,* Mohr Siebeck, Tübingen 2009, XI»339 p. ISBN 978-3-16-149930-2.

El profesor Joel S. Baden pertenece al claustro estable de la Facultad de Teología de la Universidad de Yale, donde comenzó sus estudios, y donde imparte cursos de hebreo bíblico y exégesis del Pentateuco. El libro que presentamos tiene como origen su tesis doctoral, dirigida por el profesor P. Machinist y defendida en 2007 en la Universidad de Harvard.

La tesis del autor defiende que las fuentes Javista y Elohista de la Hipótesis Documentaria (DH) nunca fueron combinadas en una posible fuente o documento JE, sino que se combinaron con todas las demás fuentes en el proceso de redacción del Pentateuco. Para sostener la tesis, que ilustra detalladamente con el estudio de una selección de textos, J. S. Baden comienza con una interesante introducción en la que, partiendo de la crisis en la que se hallan sumidos los estudios sobre la composición del Pentateuco, expone su opinión sobre cómo y por qué se ha llegado a la situación actual. En el capítulo primero –*The scholarly origins of JE*- presenta, a partir de un rastreo por los principales autores del s. XIX, los orígenes de esta hipótesis sobre un posible documento JE, comenzando por H. Hupfeld y concluyendo con las tesis de A. Dillmann y E. Riehm. El capítulo segundo –*JE and the DH in the 20th century*-, hace un recorrido interesantísimo por los grandes autores de este siglo que han forjado, de una u otra forma, el destino de los estudios sobre la composición del Pentateuco. J. S. Baden se muestra muy crítico con las teorías de R. Rendtorff y

su escuela, en quienes encuentra el punto de inflexión en la consideración de la DH al cuestionar radicalmente su validez e incluso las correcciones que se habían venido haciendo hasta entonces para suplir sus labilidades.

J. S. Baden defiende con fuerza la HD e invita a considerar que el hecho de que dicha hipótesis tenga labilidades y fracturas no la invalida; al contrario, invita a su revisión y al fortalecimiento de nuevas hipótesis consensuadas. J. S. Baden es partidario de seguir defendiendo el valor de la HD, en primer lugar, porque se trata de una solución literaria a un problema puramente literario. En segundo lugar, porque las contradicciones y fracturas del texto final necesitan ser explicadas. Y, por último, porque cree que la HD permite reconocer y mostrar la coherencia del Pentateuco. No obstante, J. S. Baden defiende la necesidad de retomar el punto de partida de la hipótesis: los perfiles que diferencian cada una de las fuentes; las relaciones existentes entre las mismas y las teorías sobre el origen del material escrito de los documentos.

El capítulo tercero –*The relationship of D to J and E*- entra en el estudio de los textos que le permiten sostener su tesis sobre la combinación de J y E con otros documentos, en este caso con D. Para ello, toma doce textos del libro del Deuteronomio y estudia su presencia en otros textos paralelos del Pentaeuco. En la conclusión hace notar cómo los textos narrativos de D no están basados en P sino en E, en algunos casos, y en la mayor parte de ellos, en J.

El capítulo cuarto –*R^{JE} The reliance on the Redactor*-, que va precedido de un excursus *The relationship of P to JE*, introduce la cuestión de la participación de los redactores en la tarea de composición del Pentateuco, que casi se hace absolutamente necesaria para postular la existencia de un documento JE. Se examinan una serie de textos de Gn y Ex para concluir que la hipótesis sobre la existencia de R^{JE} contiene una serie de fallos en el análisis crítico de las fuentes y que plantea una serie de problemas de tipo metodológico.

El capítulo quinto –*The singularity of the Redactor(s)*- abre el insondable mundo de los redactores del Pentateuco cuya posible existencia se estudia críticamente en una serie de textos de Gn, Ex y Nm, para rechazarse, sosteniendo, sin embargo, la existencia de un único redactor responsable de la combinación de todas las fuentes entre sí.

El último capítulo –*Unstated assumptions underlying the JE theory*- intenta sacar a la luz los presupuestos, no siempre confesados, que sustentan la teoría de la existencia de un documento JE.

La obra se cierra con una conclusión que recoge la síntesis de la tesis defendida y los pilares en la que se sustenta.

Estamos ante un trabajo muy serio que puede ayudar muy bien no sólo a situar las claves que explican, no sólo la crisis en la que están inmersos los estudios sobre el origen y la composición del Pentateuco, sino también las posiciones de cada uno de los autores que la afrontan. Muchas de las afirmaciones del autor pueden resultar polémicas, muy especialmente entre los estudiosos de Europa donde "el adiós" a la HD se ha dicho con mayor contundencia.

Junkal Guevara

BADER, GÜNTER, *Psalterspiel.* HUTh 35. Mohr Siebeck. Tübingen 2009. 499 p. ISBN 978-3-16-150119-7.

El salterio sobresale entre todos los escritos bíblicos por la intensidad de sus referencias al Nombre de Dios. La teología del salterio es la teología del Nombre divino. El autor hace un bosquejo de ella desde el punto de vista de lo

icónico, musical y poético en una "interpretación del Salterio". En sucesivos capítulos el autor se pregunta sobre la existencia de una teología del salterio, sobre la decadencia de los salmos y de su estilo, y la desaparición de los salmos y de su arte. Analiza luego, detenida y profundamente, la iconología e iconografía del salterio, su musicalidad, y su poética. El autor se muestra contagiado de estas cualidades que encuentra y saborea en el salterio; es fruto de muchos años de estudio y reflexión; advierte que aún quedan por estudiar otros aspectos. Más de quinientas son las obras que cita en la bibliografía.

BRÜNENBERG, ESTHER, *Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption in Neuen Testament.* Forschung zur Bibel 119. Echter. Würzburg 2009. 314 p. ISBN 978-3-429-03073-5. €: 36.

Se considera al salmo 8 como un texto central en la antropología bíblica. En el campo de la exégesis canónica-intertextual y histórico-crítica presenta este estudio el salmo en primer lugar en su horizonte veterotestamentario y luego en su recepción en el Nuevo Testamento. Se muestra así que su antropología fundada en la teología tiene una importancia fundamental para la cristología del Nuevo Testamento, y lo muestra en la recepción del salmo en el evangelio de Mateo, en las cartas paulinas y en la carta a los hebreos.

CARRIÈRE, JEAN-MARIE, *L'eau ... et le sang.* Desclée de Brouwer. Paris 2009. 111 p. ISBN 978-2-220-06119-1. €: 13.

En todas las culturas y en la mayor parte de las religiones el agua tiene resonancias y dinámicas; también en la Biblia. El autor reflexiona en quince breves capítulos sobre escenas del Antiguo y Nuevo Testamento en las que el agua suscita enseñanzas doctrinales y prácticas, Y es que la Escritura contiene no solamente un conjunto de verdades que hay que creer, sino que sugiere también actitudes ante las cosas más simples de la vida. Este libro invita a una tranquila lectura de las resonancias bíblicas el agua, signo de la vida.

CAZEAUX JACQUES, *Les Actes des Apôtres. L´Église entre le martyre d´Étienne et la mission de Paul.* Cerf. Paris 2008. 356 p. ISBN 978-2-204-08756-8. €: 33.

El autor de esta obra nos presenta la posibilidad de leer los Hechos de los Apóstoles con una mirada distinta, teniendo en cuenta la tesis de que los relatos pueden estar en contradicción con lo que parecen defender a primera vista. Los Hechos de los Apóstoles se ha leído durante mucho tiempo bajo el prisma de la historia de la Iglesia primitiva, y, especialmente, como el diario de viaje de Pablo, el mas grande de todos los misioneros. Para Cazeaux, el objetivo inicial de este libro bien puede ser otro: mostrar el testimonio del evangelio bajo los signos del martirio, la profecía y la misión; y las dificultades con las que se encuentra. Desde este punto de vista, más que una historia de los orígenes del cristianismo, el libro de los Hechos de los Apóstoles mostraría una profecía destinada a reformar las comunidades ya desviadas.

Renunciar a los estereotipos, afirma el autor, conduce a la percepción de una profecía que es precisamente la causa de la misión y de la figura de Pablo, no tanto del Pablo real de la historia, que se nos escapa, sino del Pablo que aparece representado en sus comunidades: heraldo de la libertad, de la resu-

rrección, de la expansión del humanismo.

El autor recuerda que en la primera mitad de los Hechos, destaca sobre todo la Pasión de Cristo que junto al martirio de Esteban, como misión de la Iglesia, hacen de Jerusalén (y de Israel) centro inalienable de la predicación. Pedro aparece como figura principal y primer mensajero del Evangelio a las naciones, con la conversión del romano Cornelio. A esta primera parte le dedica el autor los capítulos 1, 2 y 3. La segunda parte de los Hechos de los Apóstoles narra los viajes de Pablo, dónde podemos ver la expansión del evangelio en Europa, en Asia.... Al final del libro, muestra a Pablo prisionero en Roma, donde habla del Reino de Dios y entrega el mensaje del Siervo, anunciado por el Bautista y Jesús. Los capítulos dedicados es esta segunda parte son cuatro.

Formarse, a partir de los *Hechos de los Apóstoles* la imagen de una "misión cristiana de conquista" y " el icono de san Pablo, como apóstol de los gentiles" es, según el autor, olvidarse de la dimensión profética de una historia que se centra en la figura del Siervo, y que quiere que "el grito de alerta, denuncia y llamada a la conversión" para los cristianos, les ayude a comprender que la misión de la Iglesia no puede disociarse del martirio.

Tesis original la del autor cuya obra mereces ser leída, siempre que el lector coincida con el punto de partida propuesto por el escritor, acerca de la existencia de una tendencia "resurreccionista" dentro de la Iglesia. De otro modo, las conclusiones no pueden ser convincentes. Carmen Román Martínez

CHARLESWORTH, J. H. (ED.), *Jesús y la arqueología,* Verbo Divino. Estella (Navarra) 2009. 687 p. ISBN 978-84-8169-934-0.

La "Investigación sobre Jesús", es decir, el estudio sobre el Jesús histórico a partir de 1980, pone de manifiesto la importancia y la utilidad que la Arqueología tiene en esta Investigación. Los interrogantes que suscita dicha investigación incluyen la contribución de la arqueología para recrear las circunstancias de tiempo y lugar de Jesús de Nazaret. La recreación de su entorno social, junto a los descubrimientos arqueológicos ayudan a comprender los propósitos de Jesús y a entender mejor sus enseñanzas. Los capítulos de esta obra ponen de manifiesto como los especialistas del Nuevo Testamento y los arqueólogos se ayudan mutuamente tanto en la estratificación de yacimientos como en la de los textos.

El presente libro recoge las comunicaciones de los más prestigiosos biblístas y arqueólogos del momento, que presentaron en el Simposio del Milenio en Jerusalén. Las comunicaciones versan desde la arqueología y el Jesús histórico: una perspectiva nueva, pasando por pueblos (Khirbet Qana), lugares geográficos (monte Tabor), sinagogas, santuarios, el teatro de Jerusalén; así como la presentación de personajes: Caifás, Pilato y Simón de Cirene.

Gracias a la investigación y a los descubrimientos arqueológicos, podemos empezar a acercarnos a respuestas y conocimientos aunque sean de carácter provisional. Los estudiosos de los escritos bíblicos no pueden rechazar los datos procedentes de tiempos y lugares en que tomaron forma y se editaron los documentos bíblicos.

Libro de gran interés para aquellos que quieren tener un conocimiento más profundo sobre la tierra de Jesús en los tiempos de Herodes el grande hasta la destrucción del país y de Jerusalén, por el ejercito romano, en el 70 d.C.

Carmen Román Martínez

COUSIN, H.; DAHAN, G.; DE CLERCK, P.; GUINOT, J-N., *Los relatos fundacionales*

de la Eucaristía. (Documentos en torno a la Biblia 36). Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra) 2009, 148 págs. ISBN 978-84-8169-937-1.

La obra que presentamos muestra con gran amplitud a nivel histórico y cultural el tema enunciado en el título. Comienza con textos del Antiguo Testamento debidamente comentados, que se contemplan como anuncios de la Eucaristía cristiana. A continuación encontramos un capítulo con textos, más o menos brevemente comentados, de "Comidas grecorromanas y judías en la Antigüedad". De ahí pasa al tema fundamental del libro: un estudio detenido y bien fundamentado de los relatos de Institución de la Eucaristía en el Nuevo Testamento, incluyendo un cuadro sinóptico de las narraciones de Mateo, Marcos, Lucas y 1ª carta a los Corintios; y añadiendo un comentario del discurso del "Pan de Vida" y del Lavatorio de pies en el Evangelio de Juan, que lo relaciona con la Eucaristía. Continúa la obra con una antología de textos patrísticos, con comentarios más o menos breves o extensos a cada uno de ellos. Sigue una larga serie de textos litúrgicos centrados en su mayor parte en el relato de Institución de la Eucaristía, aunque incluye también la Plegaria Eucarística "de Addai y Mari", de la cual menciona el acuerdo ecuménico del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, que considera válida dicha Plegaria, aunque no contiene explícitamente el relato de Institución; en esta parte se tienen en cuenta diversas liturgias orientales y occidentales e incluso "la Cena reformada" con textos de Calvino y de otros "reformadores". Añade también algunos textos del Corán y comentarios al mismo; así como comentarios de teólogos medievales y la interpretación de Hus, de Lutero, de otros iniciadores de la Reforma del siglo XVI, y de los jansenistas. Por último cita y comenta textos de literatos y artistas, entre ellos de Camus y Leonardo da Vinci. Cita también algunas obras musicales como la Pasión según S. Mateo de Bach y otras varias.

Todo esto nos hace ver la amplitud de la presente obra, que ofrece una visión panorámica muy amplia de la Institución de la Eucaristía; aunque obviamente no puede detenerse en profundizar con mucha amplitud en todo el material que presenta. No obstante, es un valor poder contar con un manual que nos permite encontrar una gran diversidad de textos y comentarios sobre un tema de tan gran importancia en la vida cristiana.

DÍEZ MACHO, A – PIÑERO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento VI,* Ediciones Cristiandad, Madrid 2009. ISBN 978-84-7057-542-6.

Después de muchas vicisitudes sale a la luz, por fin, este VI volumen de textos apócrifos del Antiguo Testamento dedicado a textos apocalípticos en el que encontramos los Apocalipsis de Adán, Abrahán, Elías, siríaco y griego de Baruc, Sofonías, Sedrac y griego de Esdras; el apócrifo de Ezequiel, la visión del bienaventurado Esdras, la ascensión de Isaías y los libros IV, V y VI de Esdras. A. Piñero que continúa como editor tras la muerte de A. Díez Macho anuncia la publicación del volumen VII que estará dedicado a los fragmentos de escritos religiosos judíos de la época helenística.

La importancia de este trabajo es enorme dado que la traducción y el estudio crítico por autores españoles de estos textos resulta fundamental para el conocimiento de los judaísmos y los textos "fallidos" y había quedado interrumpida.

Los escritos de este volumen pertenecen a la época grecorromana y están

generados por el judaísmo apocalíptico de la época, algunos son anteriores a Jesús de Nazaret y muchos, contemporáneos.

La metodología seguida en este volumen es la que se mantiene en todos los demás: introducción al escrito, traducción con notas críticas y bibliografía, aunque, entre otros, el "imponente" IV de Esdras carece de una bibliografía que habría sido un complemento perfecto. Los trabajos han sido encomendados a los grandes especialistas españoles: G. Aranda, D. Muñoz León, N. Fernández Marcos, F. Corrientes, L. Vegas, S. Alvarado, F. del río y J. J. Alarcón, muchos de los cuales ya han trabajado en volúmenes anteriores.

Aunque la demora en la publicación ha perjudicado un tanto la "actualidad" de algunas notas, hemos de felicitarnos en todo caso porque vemos ya el final de la edición de esta obra magna que tanto facilitará el trabajo de biblistas, hebraístas y estudiosos de los orígenes del Cristianismo. Junkal Guevara

Figures bibliques de la mission, sous la direction de MARIE-HÉLÈNE ROBERT, JACQUES MATTHEY et CATHERINE VIALLE. Association francophone œcumenique de missiologie. Lectio divina. Cerf. Paris 2010. 260 p. ISBN 978-2-204-09081-0. €: 20.

La AFOM, Asociación francófona ecuménica de misionología, fundada en 1994, agrupa a teólogos, pastores, investigadores, docentes, misioneros y misionólogos pertenecientes a las Iglesias en todo el mundo. En este volumen se recogen diez estudios de católicos y protestantes sobre el tema *Exégesis y teología de la misión*; están agrupados en tres secciones.

En la primera, Gesto de Dios, Jean-Daniel Macchi destaca la importancia de *La bendición en la Biblia hebrea*, y analiza especialmente la bendición de Dios en las grandes síntesis teológicas de la Biblia hebrea; Catherine Vialle en su estudio, *Esther y Judith. El papel de los paganos en el plan de Dios*, presenta primero los diversos textos del libro de Esther y el libro de Judit, y muestra la apertura en ellos hacia la posibilidad de que los paganos puedan tomar parte en el plan divino de salvación; y Marie-Hélène Robert, en su artículo, *Identidad de Israel y misión en la Escritura*, estudia en ambos Testamentos la doble finalidad de construir un pueblo, una Iglesia, y de revelar el designio de Dios sobre el mundo.

En la segunda parte, Figuras misioneras, Élian Cuvullier, *Pablo misionero. Acceso histórico y teológico*, expone los datos históricos de la misión de Pablo y su universalismo en oposición al particularismo de la Ley; Priscille Djomhoué, en *La Samaritana, una pionera de la misión evangelizadora en el Nuevo Testamento*, subraya el hecho de que en el evangelio de Juan se confíe en primer lugar a mujeres la evangelización; y Jean-François Zorn, en *El llamamiento del Macedonio (Ac 16, 9-10). ¿Una narración bíblica fundadora de la misión?*, destaca que ese texto fue muy citado por los protestantes en el siglo XIX y no por los católicos -por Juan Pablo II en 2003-,
e insinúa que a ese texto se acude cuando una confesión se siente en minoría.

En la tercera parte, Recepción comunitaria, Christophe Paya, en su aportación *El discurso misional de Mateo*, compara la misión de Jesús con la que indica lleven a cabo sus discípulos; Marc Schöni, en *¿Un modelo centrífugo y un modelo centrípeto? Jesús y la misión de la Iglesia según Luc-Act y según Juan*, analiza y compara la misión en esos dos evangelistas y la relación con el "mundo" que de ellos se desprende; Paulin Poucouta, en *La misión bajo el signo de la alteridad: Ac 2, 1-41*, analiza la narración del día de Pentecostés

que lleva a la alteridad en contra de la resistencia de los apóstoles; y Jacques Matthey, en *Misión y curación. El papel de las comunidades cristianas según algunos textos del Nuevo Testamento*, propugna que el fin de la curación no es la espectacularidad, sino la acogida por la comunidad de toda situación dolorosa. El mismo autor añade en artículo aparte sus Conclusiones: *Convergencias y divergencias, polos dinámicos en misión*. También aporta sus conclusiones Philippe Abadie al final de su *Preface.*

Es aleccionadora esta colaboración en un trabajo conjunto de especialistas bíblicos católicos y de diversas confesiones protestantes. E. Olivares

FLUSSER, DAVID, *Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature,* vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 2009 pp. x + 380.

David Flusser fue profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén donde se centró en los estudios del judaísmo del segundo templo y los orígenes del Cristianismo. En opinión de muchos, un auténtico genio que, no sólo destacaba por su erudición, sino que era capaz de comunicarse sin dificultad en más de nueve lenguas. Su inquietud por el saber y su respeto por los autores antiguos, le hicieron merecedor del reconocimiento de los círculos académicos más prestigiosos de su país. Fue miembro de la Academia de ciencias y humanidades de Israel y recibió el premio Israel otorgado por el gobierno del país en 1980.

El presente volumen sigue a uno publicado en 2007 dedicado a Qumram y la literatura apocalíptica y se enmarca en el deseo de traducir al inglés la obra completa de este autor que, a pesar de su facilidad para las lenguas, publicó generalmente en hebreo. La expresión "judaísmo del segundo templo" apunta al período que se inaugura en torno al año 515 a.C., cuando se vuelve a restablecer el culto en el templo de Jerusalén, y el año 70 d.C. cuando el templo de Herodes es destruido por las tropas romanas. Estamos, por tanto, ante un arco de tiempo muy largo en el que el judaísmo evolucionó en muchas y distintas expresiones, se consolidó, fuera de la tierra, en grandes comunidades en Alejandría y Babilonia y afrontó el encuentro con la cultura griega. Pero, además, David Flusser consideró siempre como parte de este período, no sólo los autores judeo-helenísticos como Flavio y Filón o la literatura apócrifa, sino también el Cristianismo.

El texto lo presenta en un breve prefacio David Bivin, co-director del proyecto *Jerusalem perspective* que tiene como objetivo presentar la vida y enseñanzas de Jesús en su configuración original, cultural y lingüística. Por lo demás, no hay ningún responsable de la presentación de los trabajos, lo que impide contextualizarlos y poder conocer mejor en qué momento, y desde qué perspectivas fueron escritos. Tengamos en cuenta que durante las décadas en las que David Flusser estudió, numerosos acontecimientos impactaron los estudios sobre judaísmo antiguo y orígenes del cristianismo. Se descubrieron nuevos textos, la arqueología consolidó avances importantísimos, numerosas hipótesis surgieron a su alrededor. Eso ha hecho que algunos de los trabajos de D. Flusser no hayan superado la prueba del tiempo o que su aproximación al cristianismo adolezca de cierta mirada crítica hacia la historia de la composición de los textos.

El volumen contiene 27 trabajos unos dedicados al estudio de determinados acontecimientos del período, otros a textos concretos, y algunos a protagonistas de la literatura del período como Flavio, Filón o Hillel. El artículo dedicado al judaísmo del segundo templo, ofrece una visión panorámica de ele-

mentos esenciales del período (grupos religiosos, templo, oración, teología…) que permiten al lector situarse perfectamente en él. El estudio sobre Jerusalén en la literatura judía del período es enormemente interesante y lo mismo puede decirse del acercamiento a la figura de Hillel el viejo, uno de los rabinos que junto a Shammai se consideran fundadores de escuelas rabínicas con distintas interpretaciones de la halaká o tradición legal.. Y vale la pena recomendar los estudios en torno al trasfondo histórico de la fiesta de Hannuka que recuerda la purificación del templo después del aciago período de Antíoco IV Epífanes.

Es una obra destinada a un público experto y, a pesar de ofrecer perspectivas discutibles, conviene conocerla cuando se estudia el período por la cantidad de información que el autor maneja; por las referencias intertextuales (literatura canónica, apócrifa, judeo-helenística, rabínica…) que iluminan y orientan al estudioso por campos que no siempre le resultan familiares y que le permiten enfrentarse a los textos, los protagonistas o la teología con una visión mucho más amplia. Junkal Guevara

García Trapiello, Jesús, *Importancia y Enigma del profetismo bíblico,* Editorial San Esteban, Salamanca 2010, 276 p. ISBN 978-84-8260-237-0.

A su ya abundante conjunto de publicaciones en torno a la Sagrada Escritura, donde ha ofrecido siempre un aquilatado estudio sobre diversos temas concernientes sobre todo al Antiguo Testamento, el profesor García Trapiello añade ahora esta última publicación dedicada a los Profetas de Israel. La lectura de su obra, que se lleva a cabo con agrado y fluidez, suscita en el lector una apreciación inmediata: es palpable que estamos ante el fruto maduro de una labor de análisis sobre la temática, dilatada en el tiempo y exhaustiva en su método, propia de quien se ha consagrado a la investigación bíblica y a la docencia durante tantos años. El escrito, no obstante, no pretende ser un comentario exegético exhaustivo de los libros proféticos, dirigido de manera preponderante a los especialistas en la materia (las comedidas y bien racionadas notas a pie de página son muestra de ello), sino una ponderación de carácter general sobre el fenómeno profético y la figura de los profetas en el Antiguo Testamento, perfectamente asequible a cualquier tipo de público que deguste con agrado las publicaciones de teología bíblica. Para quienes nos dedicamos también a la docencia sobre esta asignatura, encontramos en su trabajo una sustanciosa y lograda síntesis, donde se aportan interesantes reflexiones sobre algunas cuestiones que generan siempre un debate permanente entre los académicos. De ahí que en el título del volumen se aluda y se conjugue apropiadamente tanto la "importancia" como el "enigma" que plantea siempre la figura de estos singulares transmisores de la palabra divina.

Tras una oportuna introducción, el autor ha querido estructurar su exposición en tres apartados fundamentales, a tenor de la triple perspectiva desde la que es posible aproximarse al profetismo bíblico: la histórica, la teológica y la literaria. En la primera sección, que es la más larga y consta de nueve epígrafes, se lleva a cabo un resumen integral del origen, evolución y ocaso del fenómeno profético en la Escritura, describiendo y ponderando las etapas principales de su historia y de sus protagonistas destacados. No falta tampoco una ineludible referencia y comparación entre el profetismo hebreo y la actividad profética en el antiguo medio Oriente. Visión general en la que se debe elogiar el equilibrio y la proporción alcanzados entre el tratamiento completo de la materia y la ineludible capacidad de síntesis.

No obstante, personalmente consideramos que las aportaciones más

sugerentes y originales del libro se ofrecen en los dos bloques temáticos posteriores, sobre todo en la segunda parte. Este conjunto consta de tres epígrafes: la esencia del profetismo, el conocimiento profético y la misión de los profetas de Yahvé. Tales consideraciones de carácter teológico se adentran, propiamente, en el enigma y misterio de la figura del profeta, tratando de perfilar los rasgos singulares de su figura y de su misión dentro de la economía de la salvación veterotestamentaria. Es en esta empresa donde, a nuestro juicio, la obra de Trapiello revela un trabajo de introspección y examen particularmente destacado, vivamente aconsejable para todo el que desea extraer de las páginas bíblicas las características más importantes y distintivas del profeta en Israel. Finalmente, la tercera y última parte de la obra acomete el proceso de fijación literaria de la vida y mensaje de estos mensajeros divinos, hasta llegar a la redacción definitiva de los libros que en la actualidad podemos leer en nuestras biblias.

Ricardo Volo

GIBERT, PIERRE, *L'invention critique de la Bible XV^e^-XVII^e^ siècle,* Éditions Gallimard, Paris 2010. 377 p. ISBN 978-2-07-078653-4.

A lo largo de todas estas páginas se nos presenta la evolución de la crítica bíblica en el ámbito cristiano, pero limitándose a los siglos XV al XVII, ya que el autor se ha mantenido en esos siglos, para no distraer la atención de lo sucedido durante esos años con la contemplación de lo que ha acontecido después en este terreno y que no habría sido posible sin los tanteos y las sacudidas del período que se estudia en este volumen. Frente al dominio casi sofocante de la interpretación alegórica de la Escritura, surgirá un movimiento, tanto entre los protestantes como entre los católicos, en el que el nuevo enfoque crítico empezará centrándose principalmente en la búsqueda, purificación y traducción fiel de los textos originales. Los tanteos, los contactos, las iniciativas de los siglos XV-XVI, desembocarán en una gran convergencia sobre los principios fundamentales a tener en cuenta a la hora de utilizar la crítica en el terreno de la Biblia, durante la segunda mitad del siglo XVII. Aquí se nos cuentan, entre otras cosas, la historia de las dudas a resolver sobre el autor de los distintos libros que componen el texto sagrado, de la valoración indudable de los textos hebreo y griego, frente a la autoridad anteriormente indiscutible de la Vulgata de San Jerónimo, del valor que tuvieron los investigadores del texto sagrado para abordar libros como el del Cantar de los Cantares sin protegerse tras la interpretación alegórica de los Santos Padres, aunque hay que reconocer que contaban con el apoyo, lejano en el tiempo, pero importante en la vida de la Iglesia, de la escuela teológica de Antioquía. El agotamiento del alegorismo bíblico tuvo mucho que ver en que se intentaran nuevos caminos por los que se saliera de la rutina y el convencionalismo, para dejar abiertas las puertas a los estudios de la crítica más científica, propios de siglos posteriores a los que aquí se historian.

HAUSER, ALAN J. - FREDERICK WATSON, DUANE (Eds.), *A history of biblical interpretation,* Pp. xii + 570. Grand Rapids, MI and Cambridge, UK: Eerdmans, 2009. ISBN 978 0 8028 4274 9.

Seis años después de la aparición del primer volumen –*The ancient period* (2003)- llega a nuestras manos el segundo volumen de esta historia de la exégesis bíblica editada por los profesores HAUSER Y WATSON docentes en dos universidades norteamericanas (Appalachian State University de Carolina del

Norte y Malone University de Ohio).

Si el primer volumen abordaba en 16 capítulos la historia de la interpretación bíblica desde Filón de Alejandría hasta Agustín de Hipona, este volumen que ahora comentamos se atreve con un período largo y muy fecundo en la historia de la exégesis cual es el que se extiende desde la Edad Media hasta la época de los reformadores. Por esa razón, los editores advierten ya desde el principio: "since this volume covers approximately 1000 years of interpretation of the Bible as a collection of sacred books, it is the most chronologically comprehensive of any of the volumes in this set" (vii).

El trabajo en el que han participado, además de los editores, quince especialistas, comienza con una larga y detallada presentación global del período por parte de los editores. Son 85 páginas enormemente interesantes y de agradable lectura en la que se van presentando los focos de atención del período: la exégesis de la alta edad media (desde Gregorio Magno hasta el s. SII); la exégesis judía del período más antiguo, la de las colecciones de *midrashim*; la exégesis judía medieval desarrollada por los grandes comentadores (Rashi, Abraha,m ibn Ezra, Rabbi David Kimhi, Nahmanides…); la interpretación bíblica en la Iglesia de oriente; el período masorético; las traducciones del texto del NT (Erasmo; la políglota complutense; los distintos códices –vaticano, beza, claromontano, alejandrino-); el tratamiento del texto por la escolástica; la exégesis del humanismo renacentista; los reformadores (Lucero, Melanchthon y Calvino); la exégesis en la Iglesia de Inglaterra; la interpretación bíblica por los reformadores anabaptistas del s. XVI; la Biblia y la contrarreforma católica; y, por último, las traducciones a las lenguas vernáculas a partir de 1800.

Como podemos notar, el concepto "interpretación" se toma en sentido amplio, por cuanto se consideran "interpretación" cuestiones como la transmisión o la fijación de un determinado texto.

El planteamiento del trabajo es exhaustivo y ha querido ser riguroso para no dejar fuera ninguno de las corrientes exegéticas del período. Pero la atención a un período tan largo e importante, ha ido en detrimento de una cierta profundidad en el tratamiento de algunas cuestiones e, incluso, de la presentación crítica o el debate (por ejemplo entre los trabajos de los reformadores y el de la contrarreforma católica). Además, como suele suceder en las obras colectivas, no todos los estudios tienen la misma profundidad. De hecho, en algunos casos, como el estudio de la exégesis de la alta edad media, el estudio de la profesora Mayeski no dice mucho más de lo que los editores apuntaron en la introducción (por ejemplo sobre los victorinos). Otros capítulos, sin embargo, son profusos en la información y aportan incluso cuadros sinópticos para poder situarse ante la cantidad de autores y obras del período, por ejemplo, el que se incluyen en el trabajo de C. Bakhos sobre la exégesis judía de los *midrashim* (pp. 116-117) o el de la p. 236 sobre los manuscritos utilizados por Erasmo para la edición del NT.

Sorprende la inclusión del capítulo sobre la exégesis de los midrashim, que es excelente, porque el primer volumen ya incluyó uno de G. G. PORTON sobre el midrás rabínico, aunque el trabajo ce C. Bakhos se refiere a él como un "rich background in mind" (p. 113).

Como en el volumen anterior, cada estudio va acompañado de un elenco bibliográfico para profundizar en el período o los autores.

En conjunto, una obra interesante, que apunta un tercer volumen sobre la exégesis moderna y que conviene tener en cualquier biblioteca universitaria.

Junkal Guevara

HERNÁNDEZ PELUDO, GASPAR, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evan-*

gelium de San Cirilo de Alejandría. Plenitudo temporis 11. Universidad Pontificia de Salamanca. 2009. 522 p. ISBN 978-84-7299-855-1.

El objeto de esta disertación, nos dice el autor, es el planteamiento que hace san Cirilo de Alejandría en su comentario al evangelio de Juan sobre la relación entre Cristo y el Espíritu Santo dentro de la economía de la salvación. Esa relación está en íntima conexión con el tema de la asunción de toda la humanidad por el Verbo encarnado. La investigación está estructurada en cinco capítulos, que se corresponden con las etapas fundamentales de la economía de la salvación. En el primer capítulo analiza el autor en este escrito de san Cirilo la actuación del Verbo y del Espíritu antes de la encarnación, desde su intervención en los orígenes, patriarcas, Ley y profetas, hasta el Precursor. En el segundo capítulo estudia la actuación del Espíritu en la encarnación del Verbo. En el tercero trata de la unción de Jesús, de los pasajes del *In Ioannem*, donde dicha unión parece situarse en la teofanía del Jordán, con el fin de delimitar su sentido y finalidad. En el capítulo cuarto expone cómo actúa el Espíritu a lo largo de toda la vida de Cristo, en su enseñanza y milagros hasta su misterio pascual. Y en el quinto capítulo analiza los rasgos y novedad del Espíritu donado por Cristo resucitado, y muestra la conexión que establece Cirilo entre la asunción de toda la humanidad por Cristo y el don de su Espíritu a la Iglesia y a los creyentes en la esperanza de su segunda venida en la gloria.

Además de la conclusiones al final de cada capítulo, once conclusiones finales subrayan la conexión interna de la doctrina de san Cirilo en este comentario al evangelio de san Juan, su base en la tradición y su aportación de elementos nuevos ante los nuevos problemas que se fueron suscitando.

Como indica el autor «esta investigación, a partir de uno de los grandes Padres de la Iglesia, pretende iluminar el debate teológico actual, uno de cuyos retos, especialmente en el diálogo interreligioso, es integrar la voluntad salvífica universal de Dos Padre, la mediación única del Verbo encarnado y la acción universal de su Espíritu que, comunicado en plenitud a la Iglesia y a los creyentes dentro de ella, actúa también fuera de sus límites en los individuos, cultura y religiones». E. Olivares

HOFFMEIER JAMES K., *Arqueología de la Biblia, San Pablo.* Madrid 2008.192 p. ISBN 978-84-285-3392-8.

Con palabras del propio autor, el objetivo de este libro consiste en explorar el Antiguo y el Nuevo Testamento para introducir al lector en algunos de los descubrimientos más antiguos y más recientes que sirven para iluminar nuestro conocimiento de la Biblia. Durante los últimos 200 años, los trabajos de la arqueología han aportado informaciones valiosas, que permiten hoy volver la mirada al pasado y analizar capítulos de la historia humana que han permanecido inaccesibles durante mucho tiempo. Los restos arqueológicos del Oriente próximo llevan a plantear una serie de preguntas: ¿Tienen estos restos algo que ver con la Biblia? ¿Es compatible una disciplina científica (la arqueología) con un libro religioso como la Biblia? Estas son algunas de las cuestiones a las que esta obra quiere responder.

En este sentido, el libro intentará aplicar los datos arqueológicos, a cuatro áreas: 1) *Contexto.* Estudiar los restos culturales que son contemporáneos a los acontecimientos descritos en la Biblia. 2) *Complementos*. Los escritores tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento eran selectivos a la hora de escoger

los acontecimientos a narrar. El descubrimiento de una mayor información histórica sobre un determinado episodio o personaje bíblico, puede aclarar datos que la Escritura omite. 3) *Desafíos*. Frente a la interpretación errónea de ciertos pasajes bíblicos, la arqueología puede ofrecer información, que sirva para aclarar problemas interpretativos de este tipo. 4) *Confirmaciones*. Hay datos arqueológicos que confirman la historicidad de sucesos descritos en la Biblia.

El libro consta de tres partes, precedidas por un cuadro cronológico con fechas aproximadas desde el Período Dinástico Antiguo 2700-2400 a.C. hasta la persecución de la Iglesia bajo el emperador Domiciano 81-96 d.C. La Primera parte lleva por título *Introducción a la Arqueología y a su aplicación al Antiguo Testamento*. Abarca desde la creación, en Génesis 1, hasta la estancia de Israel dentro y fuera de Egipto. La Segunda parte: *La tierra y los reyes de Israel*, llega hasta la vuelta del destierro de Babilonia y la restauración de Jerusalén. La Tercera -parte: *La época del Nuevo Testamento*, comienza con una visión del mundo grecorromano hasta el nacimiento y expansión del cristianismo.

Libro interesante para el estudio de la Biblia bajo el prisma de la arqueología. Útil y necesario para aquellos que comienzan sus estudios en el campo bíblico. Bibliografía muy actualizada para seguir profundizando la Biblia bajo la lente que proporciona la arqueología. Carmen Román Martínez

JAFFÉ, DAN, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo – cristianos en la literatura talmúdica,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2009. ISBN 978-84-330-2353-7.

D. Jaffé, profesor de la Universidad Bar-Ilán en las cercanías de Tel Aviv (Israel), famosa por la importancia que concede en la formación integral del universitario a las cuestiones relacionadas con la *Tanaj*, la historia y la filosofía judías y los escritos rabinitos, presenta en esta obra un estudio de las fuentes judías de la época talmúdica en las que se habla del cristianismo y, particularmente, de Pablo de Tarso y de Jesús de Nazaret. En el prefacio, el autor sitúa la literatura talmúdica en el tiempo, es aquella vinculada con los sabios judíos de los períodos tannaítico y amoraítico, es decir, de los siglos I a IV de nuestra era. Así mismo, delimita los contornos de la investigación: "sólo serán examinados los textos más significativos; se trata únicamente de los dos primeros siglos" (p. 11). El trabajo se ha estructurado en ocho capítulos, enmarcados entre una introducción y una conclusión. Se incorpora, además, una lista bibliográfica utilísima e índices de autores (antiguos y modernos) y fuentes. La introducción, de cuarenta y nueve páginas, se detiene en la presentación de la asamblea de Yabne, el momento de reconfiguración del judaísmo después de la destrucción por los romanos del templo de Jerusalén en el año 70. Se ahonda en la figura de los sabios, atendiendo particularmente a la personalidad de Rabí Gamaliel II de Yabne por cuanto "durante su patriarcado, y ciertamente bajo su influencia, se promulgó la *Birkat kaminim*" (p. 52).

Los tres primeros capítulos, todos ellos breves, quieren rastrear en los textos talmúdicos un progreso desde la primera confrontación hasta la ruptura definitiva. El primer capítulo parte de un texto del Talmud de Babilonia, *Abodah Zarah* 16b-17ª, un texto fundamental del corpus talmúdico para conocer las relaciones entre judíos y judeo-cristianos. El texto permite reconocer que durante el primer período, los judeo-cristianos no fueron considerados disidentes por los Sabios, pero que después se entendió nefasta su presencia y la influencia que podían ejercer entre los judíos. El segundo capítulo arranca de

un pasaje de Tosefta *Hulin* II, 22-23. El texto muestra la existencia de contactos cotidianos entre judíos y judeo-cristianos y, concretamente, habla de una acción curativa invocando el nombre de Jesús. El estudio que se hace de dicho texto explica la crítica tremenda de los sabios judíos a contactos de este tipo y sus intentos por desaconsejarlos para evitar la posible influencia de los judeo-cristianos y neutralizar su propagación. El tercer capítulo parte de un texto de en el que aparecen dos términos *guilyonim* y los libros de los *minim*. El estudio de D. Jaffé es exhaustivo y clarificador, y sirve para poner de manifiesto la polémica existente en relación a los textos de los judeo-cristianos cuya novedad "no consistía todavía en producir un texto inédito al lado de las Escrituras judías, sino en interpretar éstas con espíritu cristológico, según un método de confrontación binaria, que muestra toda su amplitud en la exégesis tipológica de los Padres apologetas" (p. 113). El cuarto capítulo aborda la presencia de un versículo del Evangelio de Mt, Mt 5,17 "no he venido a abolir sino a dar cumplimiento", en un texto del Talmud de Babilonia, *Sabbat* 116a-b. El estudio muestra el uso de este texto evangélico con tono de burla para denostar a los judeo-cristianos y a sus textos. El quinto capítulo tiene un enorme interés por cuanto clarifica todo lo relativo a la *Birkat ha minim*, "probablemente una de las manifestaciones más importantes de la ruptura entre los Savios y los juedo-cristianos" (p. 127), que consistió en la incorporación a la oración judía cotidiana de una maldición que había de recitarse personalmente. El capítulo incluye un anexo, "los *minim* definición e historiografía", que viene a completar la información. El sexto capítulo estudia los textos en los que Jesús aparece como discípulo de los sabios del Talmud, un discípulo extraviado, caído en la idolatría –una de las faltas más graves para los Sabios-, cuyo perfil condicionaba la visión que del cristianismo se había forjado el judaísmo. El séptimo capítulo se centra en la figura de Pablo, o más bien, en los discípulos de Pablo, dado que fueron sus discípulos los que propagaron con contundencia las enseñanzas del Apóstol y su reinterpretación de la tradición judía. Es un capítulo denso pero con una información muy interesante para comprender los conflictos entre judíos y judeo-cristianos. El último capítulo se desmarca un tanto del conjunto porque aborda la obra de los estudiosos judíos que en los ss. XIX y XX se acercaron a la figura de Jesús de Nazaret. Es un capítulo breve en el que se apuntan algunos nombres (Joseph Salvador; H. Graetz; Joseph Klausner; David Flusser y Geza Vermes. El autor reconoce el modesto objetivo que se señaló al redactar el capítulo, pero intenta recordar que "la legitimidad de la investigación judía sobre Jesús y sobre los orígenes del cristianismo es universalmente reconocida" (p. 200).

La conclusión general cierra el estudio y afirma "los judeo-cristianos se separaron (o fueron separados) del proceso de normalización emprendido por los Sabios tras el año 70; tal alejamiento engendró su exclusión […] Así se abre una gran página de la historia, compleja y las más de las veces trágica, entre judíos y cristianos, donde las raíces comunes serán durante mucho tiempo olvidadas, dando paso a odios y prejuicios" (p. 203). Se incorpora, además, una lista bibliográfica utilísima e índices de autores (antiguos y modernos) y fuentes. Una obra que oscila entre la investigación y la divulgación, enormemente útil para saber situarse en los orígenes del cristianismo, para entender a Pablo de Tarso y para conocer el judaísmo que arranca de la asamblea de Yabne.

Junkal Guevara

JANÉ COCA JOSÉ M., *"Ser hallado en El" La reciprocidad intersubjetiva entre Pablo y Cristo. Un estudio exegético-teológico de Flp 3*. Roma 2008.

Esta obra tiene como objeto el estudio de la reciprocidad interpersonal entre Pablo y Cristo a partir del texto de Flp 3.; así como sus implicaciones para la cristología paulina, comenzando por su dimensión antropológica. El capítulo 3 de la carta a los Filipenses tiene especial interés al tratarse de un texto privilegiado sobre la mística del Apóstol entendida en el sentido de reciprocidad intersubjetiva entre Pablo y Cristo. Tomando el texto como único a priori, Jané trata de escrutar y percibir lo que el mismo Pablo quiere transmitir en su comunicación.

El autor es consciente de la limitación que representa el hecho de que Pablo habla de modo alusivo de los grandes temas teológicos, y ello obliga a recurrir a citas paralelas y textos dónde se explicita su pensamiento. El método adoptado para este trabajo es el método sincrónico que facilita la observación sistemática y más amplia de los fenómenos del texto. Para alcanzar el objetivo de este estudio el itinerario seguido por el autor consta de ocho capítulos. El cap. I *la mística de Pablo*, hace un recorrido histórico para presentar el status quaestiones sobre el tema. El cap. II estudia la *Carta a los Filipenses como contexto de Flp 3,1-4,1,* el problema de la unidad de la carta y su propuesta de estructura, adoptando la de U. Vanni. En el cap. III, *Prolegómenos a Flp 3,1-4,1* presenta los diferentes aspectos de la perícopa, la metodología, la autobiografía teológica del texto y la valoración de la dimensión personal del mismo. El cap. IV. *Formulas introductorias. Análisis exegético de Flp 3,1-4* realiza un análisis de la sección 3,1-4 ya que aparece como preámbulo introductorio a la autobiografía de Pablo. En el cap. V *El pasado de Pablo, orígenes y vida farisaica Flp 3,5-7*, estudia lo que Pablo dice de su pasado hasta llegar a un criterio de elección cristológico. El cap. VI *El presente de Pablo, modelo de relación con Cristo y "justificación por la fe" Flp 3,8-11* muestra como Pablo mediante la comunicación de su experiencia interpersonal con Cristo nos expone sus convicciones teológicas fundamentales. En el cap. VII. *El futuro de Pablo, perspectiva escatológica. Flp 3, 12-16,* la metáfora de la carrera trae una imagen dinámica de un recorrido que manifiesta tensión de futuro. Finalmente, en el cap. VIII, *Formulas conclusivas. Flp 3,17-4,1,* la atención se centra sobretodo en el tema de la imitación en Pablo.

Los aspectos literarios, exegéticos, teológicos y bíblicos que el autor ha desarrollado a lo largo de su investigación, la amplia bibliografía utilizada, así como la claridad expositiva, hacen de este trabajo un instrumento necesario para el estudio y profundización en la relación de Pablo y Cristo.

Carmen Román Martínez

LANGE, N. DE – KRIVORUCHKO, J.G. – BOYD-TAYLOR, C., *Jewish reception of greek Bible versions,* Mohr Siebeck, Tübingen 2009. ISBN 978-3-16-149779-7.

En julio 2007 se celebró en el Wolfson College de Cambridge un Coloquio internacional en el marco del proyecto de investigación "La Biblia griega en el judaísmo bizantino" de la facultad de Teología de la Universidad del Cambridge. Algunos de los trabajos que allí se expusieron, se han recogido en este volumen coordinado por los profesores De Lange y Bod-Taylor (U. Cambridge) y Krivorucho (Univ. Haifa).

Los trabajos están agrupados en cinco secciones: historia de la investigación; el trasfondo de la antigüedad tardía; la época medieval; testimonio e influencias y estudio de manuscritos.

Como hace notar el profesor N. de Lange en la *Introducción*, el estudio del uso de las versiones griegas por los judíos de la Edad Media ha recibido

muy poca atención por parte del mundo académico. El primer trabajo del profesor Natalio Fernández Marcos permite conocer la existencia de una viva costumbre de traducir el texto bíblico al griego entre los judíos; de su interés por revisar y aquilatar las versiones, y también expone la presencia en el judaísmo bizantino de una doble orientación en la traducción que produjo frutos excelentes: por un lado, la elección de un estilo muy parecido al de Aquila, preocupado por la interpretación literal y que se percibe en las versiones griegas de *aljamiado*; por otro, la tendencia más favorable al cuidado de la estilística, que se manifesta sobre todo en la *Graecus Venetus*. En todo caso, el profesor Fernández Marcos deja clara la condición subsidiaria que estas traducciones tenían en relación a las versiones hebreas, a las que servían para facilitar la comprensión del texto y la conservación de los textos en la lengua santa.

Los trabajos sobre la antigüedad más tardía estudian las traducciones de textos concretos: Proverbios, Lamentaciones y Ex 1-24; se fijan en las anotaciones en lengua griega en algunas inscripciones judías, y se detiene en el examen de las historias talmúdicas y medievales sobre la LXX, notando las tendencias favorables y desfavorables a la misma en intentando ahondar en los motivos que explicaban unas y otras.

La época medieval está muy bien introducida por el trabajo de D. Jacoby que hace una exposición muy clara de la situación de las comunidades judías en el mundo bizantino desde el s. X hasta mediados del s. XV. A continuación un trabajo de B. Outhwaie, de la biblioteca de la Universidad de Cambridge, presenta nueve cartas descubiertas por S. Schechter en la sinagoga Ben Ezra de Fustat en El Cairo. Estas cartas, alguna de las cuales no había sido publicada todavía, dan testimonio de la vida de los judíos bizantinos en Egipto, en algunos territorios del Imperio e incluso en Constantinopla. No son cartas que traten asuntos políticos o estratégicos, sino que se exponen asuntos de la vida corriente, de las relaciones familiares y de la manera de situarse en la sociedad de los grupos judíos. Se adjuntan, además, fotografías de alguna de las cartas que se conservan en la Biblioteca de cambridge.

El apartado "testimonios e influencias" recoge tres trabajos sobre textos concretos: *Sepper Yosippon*, una relectura de la historia del pueblo judío en la época del segundo templo; una serie de obras de la época bizantina exponiendo las confrontaciones entre judíos y cristianos por lo que tiene que ver con la traducción griega de la Biblia; y un estudio sobre las glosas griegas en caracteres hebreos del fragmento T-S K24.14 relativas a 1 Re 6, 20- 8, 37.

El volumen se cierra con el estudio del Cantar de los cantares en el *Graecus Venetus* 7 y las raíces griegas de la Biblia políglota complutense.

Ciertamente se trata de una contribución enormemente importante al estudio de la recepción de las traducciones griegas de la Biblia en el mundo judío del imperio bizantino. Permite conocer no sólo textos y versiones, sino también cartas y testimonios de la vida de los judíos de la época.

Por tratarse de una colección de trabajos, no se ha incluido una lista bibliográfica que, quizá hubiera sido de gran utilidad.

Junkal Guevara

LAURENCE H. SCHIFFMANN, *Qumran and Jerusalem. Studies en the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism,* Wm.B.Eerdmans Publishing

Co.(Studies en Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K, 2010, 483 p., ISBN 978-0-8028-4976-2.

El autor, catedrático en el departamento de Estudios Hebreos y Judaísmo en la Universidad de Nueva York, ofrece en esta publicación una serie de artículos previamente aparecidos en distintas publicaciones. Pero no se trata de una simple reedición de ensayos anteriores, pues todos ellos han sido, por una parte actualizados, y, por otra, adaptados para ser piezas homogéneas integrantes de una nueva obra, cuyo objetivo es aportar luces sobre el judaísmo del final del Segundo Templo. Qumrán es una secta, pero no está totalmente desconectada del judaísmo del centrado en el templo de Jerusalén, con el que ciertamente polemiza, pero comparten un fondo común, que los relaciona y en cierto modo une. Éste será el judaísmo desarrollado por los fariseos y que, después de la destrucción del segundo templo, se convertirá en el judaísmo rabínico. De aquí el título de la obra, "Qumrán y Jerusalén", dos judaísmos que comparten una base común. Los diversos artículos aparecieron independientemente a lo largo de los años en función de objetivos propios condicionados por la problemática de la época. Ahora estamos en una época en que se han publicado todos los documentos y se empieza a tener una visión más global de todo lo que significa y aporta Qumrán. Por eso el autor ha querido adaptar sus antiguas contribuciones a este nuevo horizonte, para lo cual, no sólo ha puesto al día los antiguos estudios, sino que los ha aligerado de cuestiones no pertinentes en este contexto y ha añadido otras de más actualidad. La obra contiene 25 capítulos, encuadrados en seis secciones: (1) Controversia académica, (2) Historia, Política y la formación de la secta, (3) La Ley judía en Qumrán, (4) Perspectivas religiosas de los sectarios de Qumrán, (5) Los sectarios de Qumrán y los otros, (6) Lengua y Literatura. El volumen se publica dentro de la prestigiosa colección Studies en Dead Sea Scrolls and Related Literature. Antonio Rodríguez Carmona

MARTÍNEZ, ERNEST R., *The Gospel Accounts of the Death of Jesus. A study of the death accounts made in the light of the New Testament traditions, the redaction, and the theology of the four evangelists,* Analecta Gregoriana 303. Pontificia Università Gregoriana. Roma 2008. 508 p. ISBN 978-84-7839-120-8.

El objetivo de este estudio es comprender los relatos evangélicos de la muerte de Jesús, para entender su significado y su proclamación al mundo entero. Los cuatro relatos evangélicos son similares, describen el mismo suceso, pero cada uno de manera ligeramente diferente. No sólo narran el material de las tradiciones recibidas sino que cada evangelista proyecta sus propias personalidades, reflexiones y teologías. El autor de esta tesis piensa que la falta de consideración de la individualidad de cada evangelista, no tenidas suficientemente en cuanta, hasta los años más recientes, es una justificación para este estudio. Aunque no se centra en la pasión sino en la escena de la muerte, como tal incluye necesariamente, las consecuencias inmediatas que cada uno de los autores del evangelio extrae del contenido que ha narrado.

El presente estudio busca comprender las escenas de muerte como los propios autores las han dejado para nosotros, y no imponer ideas preconcebidas acerca de lo que sienten que debería haber dejado. El estudio está dividido en tres grandes capítulos. El primero trata acerca de las fuentes del Nuevo Testamento sobre la muerte de Jesús fuera de los evangelios. Los diferentes temas, formulas, los usos del vocabulario, las posiciones teológicas que se consideran,

nos dan una idea de las tradiciones que existían en relación con la muerte de Jesús en el Nuevo Testamento en su conjunto. El segundo capitulo, considera la forma en que cada evangelista habla de la muerte de Jesús en los relatos, fuera del acontecimiento de la propia muerte, y la posición que ocupa teológicamente en relación con la muerte. Para finalizar este estudio con el capítulo tercero donde el autor habla de *Los relatos evangélicos de la muerte de Jesús*.

Esta tesis está justificada desde el momento de la elección del tema, centrado en los acontecimientos de la muerte tratado por cada evangelista, desde la riqueza teológica que ellos aportan a dichos relatos. En una palabra, este trabajo vale la pena si nos lleva a penetrar aún más el gran misterio salvífico de la muerte de Jesús.

Carmen Román Martínez

REPSCHINSKI, BORIS, *Nicht auflösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den Synoptischen Jesuserzählungen.* Forschung zur Bibel 120. Echter. Würzburg 2009. 401 p. ISBN 978-3-429-03151-0. €: 42.

Ha crecido mucho en los últimos años el interés por el lugar del corte entre los grupos judíos y las comunidades cristianas primitivas. Partiendo de esta situación el autor investiga en los evangelios de Mateo, de Marcos y en la doble obra de Lucas, cómo se relacionó la formación de la identidad cristiana primitiva con la tradición de la ley judaica. Este estudio analiza sincrónicamente cada texto para descubrir las estrategias literarias con las que los respectivos escritos de la ley judaica permiten ser parte o no de la teología cristiana. Se resalta con ello en su particularidad la recíproca independencia literaria de estos escritos. Surge un cuadro de fuerte diversificación teológica a cuenta de las tradiciones judías, que permite hacer conclusiones sobre la situación de las comunidades ante esos textos.

RIEDE, PETER, *Ich mache dich zur festen Stadt. Zum Prophetenbild von Jeremia 1.18f und 15.20.* Forschung zur Bibel 121.Echter. Würzbug 2009. 111 p. ISBN 978-3-429-03179-4. €: 25.

Muy raramente se aplican a un hombre connotaciones positivas relacionadas con una ciudad. Este es el caso de Jeremías 1,18f, en el que se aplica al profeta Jeremías la metáfora de ciudad en el sentido de una afirmación de fortaleza. En Jeremías 15,20 se aplica al profeta la figura de un sólido muro de bronce. Ambos pasajes han sido objeto de controversia. Se discute también el significado de estas figuras desde su procedencia de las historias de las tradiciones y de la redacción. El presente volumen trata estos aspectos y trae en consideración nuevos observaciones iconográficas. Se muestra que Jer. 1,18f ofrece una perspectiva de lectura para todo el libro de Jeremías; y puesto que Jeremías es idealizado como una ciudad "ideal", se le atribuyen funciones alejadas de la ruina de Jerusalén.

SANDE, A. VAN DE, *Nouvelle perspective sur le système verbal de l'hébreu ancien. Les formes* ****qatala****,* ****yaqtul*** *et* ****yaqtulu*** (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 57). Louvain-la-Neuve, Peeters Press, 2008. 392 pp. ISBN 978-90-429-2018-7 (Peeters Leuven)/978-2-7584-0006-6 (Peeters France).

La publicación de este interesantísimo libro de Axel van de Sande viene a colmar un notable hueco en los estudios de la lengua hebrea bíblica («antigua» prefiere decir el autor) y de la semitística en general. Con la profundidad y la dedicación que quizás raramente se da hoy a no ser que se trate de una tesis

doctoral (tendríamos todos que agradecer, como lo hace el mismo autor [p.3], a su esposa el haber colaborado a hacer posible esa dedicación), el Dr. van de Sande lleva a cabo (en mi modesta opinión, por el camino correcto) un minucioso estudio de un tema que, desde hace mil años, venía trayendo da cabeza a todos los que se han interesado por desenredar eso que alguna vez se ha llegado a llamar *The Enigma of the Hebrew Verbal System* (L.McFall [1982]). Se trata de algo que al que suscribe estas líneas le ha venido interesando desde que, hace ya más de treinta y cinco años, tuvo que realizar, apremiado por el sistema de acceso a la universidad española, un apresurado estudio, que sólo años más tarde vería la luz en forma de un artículo titulado «'Aspecto verbal' y 'tiempo' en la conjugación hebrea a la luz de la reciente investigación (parte primera)» (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 31-2º [1982] 5-29). Aquella "primera parte" no llegó a tener nunca su correspondiente "segunda parte". Laguna que queda ahora generosamente colmada, pues el libro que estamos reseñando dedica casi la mitad de sus páginas (23-200) a una «Esqisse des théories d'approche du système verbal de l'hébreu ancien». Antes, y tras el «Avant-propos» (p.3) con las consabidas muestras de agradecimiento (especialmente al director de la tesis, Jean-Claude Haelewyck, al resto de los profesores del "Institut Orientaliste" de la Universidad de Louvain-la-Neuve y, como ya reseñamos antes, a la esposa del autor, Nathalie Sparino), encontramos una«Introduction» (pp.5-22), en que se trata de situar y encajar el tema de la tesis. Se subraya (p.7) la dificultad del mismo y se recuerda cómo, durante siglos, se han ido elucubrando teorías, «les plus aventureuses quelquefois», para terminar avanzando que en las páginas que siguen «après quelques réflexions méthodologiques et linguistiques suivies d'un état de la question, je tenterai donc d'établir quelles sont *réellement* les formes qui, à côté de celles du participe, de l'infinitif et de l'impératif, composent le système verbal de l'hébreu ancien, pour ensuite seulement m'interroger sur leurs valeurs sémantiques (temps, aspect, modalité) et leurs emplois syntaxiques» (ibídem). En el #1.1. («Enjeu et problématique», pp.7-11), se destaca la importancia que el tema ofrece en tres campos: la enseñanza del hebreo bíblico, la traducción de la Biblia y la misma exégesis (aunque, eso sí, detacando un poco humorísticamente [p.11 nt.5] que «La solution au problème n'entraînera certainement pas la révision du *Crédo*!»). En el #1.2. («Préalables,limites et principes méthodologiques généreaux», pp.12-19), partiendo de la base (¡en los últimos tiempos, negada por algunos!) de que «l'hébreu du *Tanak* a été parlé et compris» (p.12) se saca la consecuencia lógica de que «Cela revient aussi à affirmer que le système verbal de l'hébreu ancien ne fut jamais énigmatique pour ceux qui jadis parlaient cette langue» (p.13). Y, por consiguiente, «seul un système qui satisfait aux exigences de la logique langagière et qui ainsi sera nécessairement à même d'expliquer la quasi-totalité des cas pourra être tenu comme solution de l'énigme» (ibídem). Pero se recuerda el hecho, hoy innegable, de que en el hebreo de la Biblia existen varios registros lingüísticos, hecho que se explica, de acuerdo con la concepción 'tradicional', como fruto de una evolución histórica de la lengua, que permite dividirla en dos o tres períodos (p.14 nt.1), lo que cuestiona la posibilidad de describir una sintaxis verbal que abarque *todos* los libros del Antiguo Testamento escritos en hebreo. En la segunda parte del estudio se tendrá muy en cuenta este factor. A continuación se pasa revista a una serie de condicionantes que hay que tener en cuenta al emprender el estudio del sistema verbal del 'hebreo antiguo': que se trata de una lengua 'muerta' (como es bien sabido, el hebreo israelí actual ha tratado de resucitar,

fundamentalmente, la morfología del hebreo bíblico y, en lo posible, el vocabulario; pero la sintaxis verbal es muy diferente de la que se encuentra en el grueso del texto bíblico), lo que lleva consigo cambiar el término «locuteur» por «scripteur»; que, incluso dentro de la lengua escrita, existen diversos modos de expresión, en concreto, el discurso directo y la narración (pero que no debe llevar al extremo de hablar de «une autre syntaxe» [p.17]); el problema de la vocalización 'masorética', que sabemos es tardía, pero que casi todos (incluido el autor) utilizamos por razones prácticas; la cuestión de las posibles diferencias dialectales reflejadas quizás en el texto bíblico (el autor no cita en la bibliografía el libro de G.A.Rendsburg, *Israelian Hebrew in the Book of Kings* [2002]). Todo ello lleva a recordar «combien la recherche sur le système verbal de l'hébreu ancien est tributaire du texte de la Bible hébraïque» (p.19), lo que introduce en la problemática del #1.3. («Valeur du texte massorétique comme corpus de base et informant», pp.19-22). Tras haber recordado previamente que el empleo del TM como fuente para estudios gramaticales «n'est pas sans controverse» (p.19), en este apartado se alude más directamente al problema que plantea la vocalización y la acentuación masorética en casos como el uso del *wayyiqtol* (y el *weqataltí*). Personalmente, tengo que reconocer que yo mismo me he visto a veces atrapado en el dilema de tratar de explicar una forma verbal respetando el texto masorético, o tomarme cierta libertad, consciente del peligro de incurrir en un exceso de correcciones *adspectus causa*.

Como ya dijimos antes, la primera sección del estudio propiamente dicho está dedicado, bajo el título de «Esquisse des théories d'approche du système verbal de l'hébreu ancien», a realizar un amplio recorrido por las diversas teorías elucubradas a lo largo de diez siglos para tratar de explicar el funcionamiento del sistema verbal del hebreo antiguo. El autor reconoce su deuda, para una parte de este resumen histórico, con la obra de L.McFall (1982) antes citada. Por motivos pedagógicos, las teorías se agrupan en cinco grandes apartados, según el modelo de explicación seguido por cada autor, aunque reconociendo de antemano (p.25 nt.2) que no se trata de 'compartimentos estancos'. Pero, previamente (#2.1, pp.26-55), se coloca una especie de preámbulo titulado «Les premiers grammairiens juifs et l'émergence de l'énigme du système verbal de l'hébreu ancien»; y esto, no sólo por el carácter pionero que tuvieron aquellos primeros gramáticos, sino porque, como recuerda v.d.S. reiteradamente a lo largo de su estudio, el enfoque que ellos proyectaron ha influido ampliamente sobre una gran parte de la investigación posterior. Como es sabido, esos autores judíos, que en su mayor parte escribieron entre los siglos X-XII, en ambiente cultural árabe y en lo que entonces era Al-Andalus (aunque bajo el influjo, en mayor o menor grado, del oriental Saadia Gaon), partían, en general, del supuesto de que las formas verbales hebreas expresaban 'tiempo'. Había un *yiqtol* con valor fundamentalmente de futuro y un *qatal* con valor de pretérito. Pero el texto bíblico planteaba el problema de que la forma *wayyiqtol* (con esa vocalización) tenía un claro valor de pretérito, mientras que la forma *weqatal* equivalía al *yiqtol* y podía tener los mismos valores que éste. Ello dio lugar a la elucubración de la teoría del *waw hahippûk*, el '*waw* de conversión' o '*waw* conversivo', y de las cuatro formas verbales (*qatal*/*yiqtol*//*weqatal*/*wayyiqtol*), teoría que, de una forma u otra, condicionaría la investigación durante los siglos siguientes. En un subapartado (#2.1.1., pp.28-54), v.d.S. enumera los «Problèmes de l'approche juive médiévale», presentando amplios listados de pasajes bíblicos que se saldrían del esquema trazado por aquellos primeros gramáticos, para terminar con otro subapartado (#2.1.2., pp.54-55), en que se

expone una serie de «Conclusions sur l'approche des grammairiens juifs et la théorie du *waw* conversif», en que se resumen todas esas aporías y se alude a cómo llevaron «à partir du 18e s., à rejeter de plus en plus la théorie du *waw conversif* comme explication du système verbal de l'hébreu ancien» (p.55), aunque la gran mayoría de los autores seguiría trabajando sobre el esquema de las *cuatro* formas verbales antes indicadas y de la confianza en el texto masorético tal como lo hemos recibido.

Como ya indicamos antes, el apartado 2.2. («Les essais de solution de l'énigme du système verbal de l'hébreu ancien [l'état de la question]», pp.55-200) está dividido en cinco subapartados, en los que se trata de encuadrar a los diversos autores bajo cinco modelos de aproximación al sistema verbal del hebreo antiguo, más otro de conclusiones. En #2.2.1. «Première section: les approches fondées sur le caractère temporel du verbe hébreu ancien» (pp.52-62), se van estudiando sucesivamente las aportaciones de «Schroeder [1766] et la théorie des temps relatifs»; «Bellamy-Gell [1818-1841] et la théorie du waw inductif»; «Nordheimer [1838-1841] et la théorie des temps relatifs/induits»; «Lee [1827] et la théorie des deux temps (*qatal*-passé et *yiqtol*-présent)»; «Blake [1951] et la pluralité de systèmes verbaux en hébreu biblique»; y, finalmente, «Barnes [1965] et Kury»owicz [1972-1973]: versions modernes de Schroeder». El #2.2.2. «Deuxième section: les approches fondées sur le caractère aspectuel du verbe hébreu ancien» (pp.63-86) se abre con una breve página introductoria (p.63) en que, sin entrar muy a fondo en el problema de la definición de la categoría 'aspecto', se alude a la «nomenclature variable», que incluye términos como «aspect accompli/achevé/perfectif/parfait pour la forme *qatal versus* l'aspect inaccompli/inachevé/imperfectif/imparfait pour la forme *yiqtol*», y se recuerda que «A part quelques approches qui peuvent (après coup) être qualifiées de théories aspectuelles par défaut et qui ouvriront cette deuxième section, on peut disposer la matière autour d'une période clef que constituent les années 50»; y, a continuación, se alude rápidamente a la disidente nomenclatura 'constativo//cursivo' y al problema de la distinción entre *Aspekt* y *Aktionsart*. Los subapartados se refieren a «Herder [1783] et la théorie du 'temps universel'»; «Turner [1876] et les formes verbales factuelles/descriptives»; «Sperber [1966] et les formes verbales atemporelles interchangeables»; «Ewald [1827] et les formes verbales accomplies et inaccomplies»; «Donaldson [1848] et les formes accomplie/transitoire et inaccomplie/continue»; «Driver S.R. [1874; 1892[3]] et les formes *qatal*-accomplie et *yiqtol*-inchoative»; «Rundgren [1961] et la hiérarchie des oppositions aspectuelles privatives»; y, finalmente, «Michel [1960] et les formes *qatal* 'accidental'/*yiqtol* 'substantial' dans les Psaumes». Personalmente, tengo que apostillar que el esquema de oposiciones aspectuales de F.Rundgren (*Stativ* x *Fiens* ==> *Kursiv* x *Konstativ* ==> *Punktuell* x *Neutral*) era el que más me había impactado cuando redacté, hace tres décadas, aquel esbozo de resumen crítico de las teorías más recientes publicadas en aquel momento, y es el que (prescindiendo de la última oposición, cuyo sentido no acababa de ver claro) me ha guiado fundamentalmente en mi enseñanza del hebreo bíblico. Pero, como ya adelantamos, van de Sande añade otras tres secciones más. En la «Troisième section: les approches fondées sur le caractère temporel et/ou aspectuel et/ou modal du verbe hébreu ancien» (#2.2.3., pp.86-112), la 'parte del león' (pp.86-107) se la lleva el #1.2.2.3.1. «Joüon et les formes verbales temporelles et/ou aspectuelles dans les trois sphères temporelles». La razón de esa atención especial es obvia, y el autor ya había aludido a ella en un par de ocasiones (pp.8-9 y 25-26): la *Gram-*

maire de l'hébreu biblique (1923) del jesuita Paul Joüon ha sido una obra de referencia no sólo para el mundo francófono (como recuerda v.d.S.), sino también para los que, como el que suscribe estas líneas, estudiamos en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma durante las cinco o seis décadas centrales del pasado siglo. Recuerdo, personalmente, cómo el P.Pietro Boccaccio se apeaba de su fluido latín académico para valorar las sutilezas con que esa gramática atendía a las *nuances* de la lengua hebrea bíblica, aludiendo probablemente a este problema de la interpretación del sistema verbal hebreo antiguo. Otra cosa es que, como le reprocha van de Sande, el sabio investigador mezclara las categorías de tiempo y aspecto y no supiera sacar el debido partido de sus amplios conocimientos de semitística comparada. Como es sabido, la gramática de Joüon fue objeto, en 1991, de una primera traducción al inglés por obra del estudioso japonés Takamitsu Muraoka. Del *reprint* de 1993 de esa traducción publiqué una brevísima presentación en la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos/Sección de Hebreo* 46 (1997) 167, y otra del tercer *reprint* del año 2000 en las páginas de esta revista (*ATG* 65 [2002] 315-16). Años más tarde, en 2006, apareció una nueva traducción del Prof. Muraoka, que, a su vez, vio la luz casi inmediatamente en versión española, gracias a la colaboración del antiguo catedrático de Hebreo de la Universidad de Granada, Dr. Miguel Pérez Fernández. De esta última versión inglesa (con alusiones a la traducción española) di cuenta en el número anterior de esta revista (*ATG* 72 [2009] 293-300); pero, por premura de tiempo y espacio, no me pude detener en el análisis de la parte dedicada al estudio del sistema verbal del hebreo biblico, que es uno de los puntos innovadores de esa nueva versión. Recordemos aquí que, por motivos cronológicos, la edición de 2006 tampoco le fue accesible a A. van de Sande, por lo que las citas de Joüon-Muraoka en el libro que estamos reseñando no corresponden al pensamiento definitivo del Prof. Muraoka. Esta tercera sección, protagonizada fundamentalmente por la figura de Joüon, se concluye con la alusión a «Zuber [1986] et les formes indicatives-passées (directes) et modales-futures (indirectes)» y a «Joosten [1992...] et les formes temporelles et modales du système verbal de l'hébreu ancien». En cuanto a la «Quatrième section: les approches historiques et comparatives» (#2.2.4., pp.112-189), tras aludir al precedente de P.Haupt (1878), van de Sande se fija en «Knudtzon [1892] et les premiers pas d'une étude du verbe ancien à la lumière de l'akkadien»; «Bauer [1910; 1922] et le caractère composite de l'hébreu ancien»; «Driver G.R. [1936] et la double origine de l'hébreu ancien» y «Meyer [1966-1972] et le système verbal de l'hébreu ancien à la lumière du cananéen». Me detengo en este último autor, al que en nuestro libro se le dedican las pp.116-120, porque, como es sabido, la *Hebräische Grammatik* de R.Meyer fue traducida, bajo el título *Gramática de la lengua hebrea* (1989), por el antiguo catedrático de Hebreo de la Universidad de Granada Prof.Ángel Sáenz-Badillos, y ha sido utilizada (y lo sigue siendo) profusamente en nuestros centros de estudios superiores.Yo mismo lo he hecho. La dificultad que encontré siempre en su reconstrucción del sistema verbal cananeo (y hebreo) consistía en el hecho de que, al postular la presencia de una hipotética forma *«yaqattalu* con valor 'cursivo', tuvo que admitir, junto al antiguo 'pretérito' *«yaqtul*, la existencia de un 'narrativo' *«yaqtulu* 'predominantemente puntual' (p.337 de la versión española), con lo que, en mi modesta opinión, se distorsionaba el esquema. Por eso, parecía mucho más coherente el esquema promocionado por otros dos autores, a los que van de Sande dedica la verdadera 'parte del león' de este apartado: «Andersen T.D. [2000] et le phénomène de la grammaticali-

sation à la base de l'évolution du système verbal de l'hébreu ancien» (pp.121-154) y «Tropper [1998] et les trois formes verbales finies aspectuelles de l'hébreu ancien» (pp.155-185). Ambos autores habían expuesto sus puntos de vista en la *Zeitschrift für Althebraistik*. Recuerdo que la lectura (de momento, algo apresurada) del artículo de J.Tropper, «Althebräisches und semitisches Aspektsystem» (*ZAH* 11 [1998] 153-190) me impactó especialmente, porque iba en la línea de lo que yo personalmente (y, como vamos a ver, también van de Sande) había pensado siempre que era la forma más adecuada de enfocar el estudio del sistema verbal del hebreo antiguo. Recuerdo también que me llamó especialmente la atención que fuera precisamente un hablante alemán quien (siempre en mi modesta opinión) hubiera 'dado en el clavo' para resolver el 'enigma del sistema verbal hebreo', porque todavía resonaba en mis oídos la frase jocosa que había escuchado, en los ya lejanos años de mi juventud, de la boca de un estudiante alemán, después de tomarse un par de copas de vino español: «Ich weiss nicht, was kann man mit diesen beiden Präterita tun» (se refería a la diferencia de sentido aspectual entre nuestras formas verbales *cantó/cantaba*). No es éste el lugar adecuado para detenernos en el examen que v.d.S. hace de los dos autores citados. Digamos únicamente que la sección se concluye con unas «Questions ponctuelles», entre las que destaca la que se refiere a «Les origines et le développment du *waw* consécutif selon Smith [1991]», que se completa con un breve apéndice «L'origine de la vocalisation du *waw* consécutif et du redoublement qui le suit», en el que v.d.S. enumera sucintamente las diversas explicaciones que se han dado al fenómeno. Finalmente, la «Cinquième section: les approches par l'analyse du discours» (#2.2.5., pp.189-198), está dedicada a un enfoque que ha estado muy en boga durante las dos últimas décadas (y lo sigue estando): el del análisis del discurso (conocido también con otros nombres: cf. pp.189-190). Se estudian «Schneider, Niccacci et l'hypothèse *avant-plan/arrière plan* dans le discours et la narration» y «Longacre et l'emploi des formes verbales dans différents types de textes». Van de Sande posiblemente ignora que en nuestro país funciona, desde hace ya varios años, un grupo de iunvestigación dirigido por el profesor de la UCM Luis Vegas y que trabaja precisamente en ese campo del análisis del discurso aplicado a la Biblia hebrea. Dentro de ese proyecto se publicó, hace unos años, el estudio de Francisco J. del Barco, *Profecía y Sintaxis el uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexílicos* (Madrid 2003), que tuve ocasión de reseñar en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos/Sección de Hebreo* 52 (2003) 264-271.

El apartado 2.2. que venimos reseñando se cierra con un último subapartado «2.2.6. Conclusion et état de la question» (pp.198-200), en que se sacan las consecuencias de esa ojeada histórica, que se pueden resumir así: 1) Que la gran mayoría de los autores han permanecido, de una manera u otra, bajo el influjo de los primeros gramáticos judíos; 2) que han fundado su análisis sobre el texto masorético, sin cuestionarse su exactitud; y 3) que muchos de ellos no han tenido en cuenta la falta de uniformidad lingüística del texto bíblico, tratándolo como si fuera un todo uniforme. Estos tres factores habrían sido responsables de la heterogeneidad de las interpretaciones, insinuándose ya que «Dans une certaine mesure, seules les approches historiques et comparatives ont plus ou moins été préservées de ces écueils» (p.200), para terminar con esta afirmación categórica: «A mon sens, l'approche historique et comparative permet seule de sortir de l'impasse et d'arriver à des résultats valables» (ibídem). Afirmación ésta de la que sólo puedo decir que...estoy totalmente de acuerdo

con ella(!!!). Mi formación filológica se realizó cuando todavía prevalecía ese tipo de estudios de carácter diacrónico y comparativo (aunque empezaran ya a aplicarse los principios de la lingüística saussuriana y de la escuela de Praga). Sin embargo, la mayor parte de mi labor académica como profesor activo se desarrolló en una época en que, desde la lingüística hasta la exégesis, predominaban los modelos de análisis sincrónico. No tengo nada contra esos modelos y, por supuesto, reconozco todo su valor, así como los excesos a que habían llegado algunos estudios de tipo histórico-comparativo. Pero siempre he pensado (como creo que se piensa ya mayoritariamente, sobre todo en el campo de la exégesis) que sincronía y diacronía no son modelos mutuamente *excluyentes*, sino *complementarios*. Utilizando las palabras con que van de Sande cierra esta sección: «Paradoxalement, ce sont les approches historiques et comparatives (diachroniques) qui permettent au mieux de savoir quelles sont réellement les formes verbales finies de l'hébreu ancien au niveau synchronique!» (ibídem).

La segunda parte (tercera si se tiene en cuenta la introducción) está dedicada a lo que constituye el título del libro: presentar una «Nouvelle perspective sur le système verbal de l'hébreu ancien» (pp.201-365). En unas líneas introductorias (p.203), se recuerda, como consecuencia del anterior análisis histórico, que «on ne peut plus s'en tenir à la question de départ qui motive généralement la recherche sur le système verbal de l'hébreu ancien et qui concerne le sens et l'emploi des formes *qatal, yiqtol, wayyiqtol* et *weqatalti*, parce que cela revient à affirmer, avant même de commencer l'investigation, que ce sont là, telles quelles, les quatre formes verbales finies de l'hébreu ancien». En consecuencia, se impone «une profonde remise en cause de ce paradigme de départ issu des premiers grammairiens juifs, ainsi que de la valeur du texte massorétique comme corpus *en tous points* réprésentatif des faits de langue». Finalmente, habrá que abordar «les questions du sens et de l'emploi en prenant en compte l'évolution de l'hébreu ancien au sein même de la Bible hébraïque». De acuerdo con esta 'hoja de ruta', nos encontramos con un primer apartado «3.1. Le système verbal de l'hébreu ancien au point de vue morphologique» (pp.203-239). Se empieza con «3.1.1. La conjugaison préfixée en hébreu ancien» (pp.203-232). Un primer #3.1.1.1. indica claramente en su mismo título la afirmación de la «Inexistence du *wayyiqtol* en tant que forme convertie, invertie ou consécutive». Se alude a la comparación (ya realizada previamente [p.75] y sobre la que se volverá más adelante) entre los textos paralelos de 2 Sm 22 y Sl 18 para deducir que la presencia o ausencia de *wa-* no cambia el valor temporal del *yiqtol*. Pero los intentos de buscar otras explicaciones distintas a la diferencia de significado entre *yiqtol* y *wayyiqtol* no han tenido éxito, y la razón parece ser, según v.d.S., que sus autores «ont approché le problème au niveau synchronique, à partir du texte massorétique» (p.205). Por el contrario, los análisis de tipo histórico-comparativo demuestran que la razón profunda de esa diferencia semántica estriba en el hecho de que tras la forma *wayyiqtol* se esconde la forma 'corta' *«yaqtul* (plural *«yaqtulû*), mientras que el *yiqtol* ordinario corresponde a la forma 'larga' *yaqtulu* (plural *«yaqtulûna*). Se trata de algo que hoy día se puede considerar como un dato adquirido; aunque recuerdo que, hace unos años, leyendo en una revista de divulgación británica la reseña de una gramática hebrea aparecida por entonces, me encontré con que el reseñante mostraba su sorpresa por haberse tropezado en el libro con el término «short imperfect». Y, haciendo un breve paréntesis, quisiera aludir a la cuestión terminológica. Para no prejuzgar el valor semántico de las formas, entre algunos autores, sobre todo alemanes, se ha venido imponiendo una denomina-

ción de tipo puramente morfológico: *Präfixkonjugation* (PK), con las variantes *Langform* (LF) y *Kurzform* (KF), para el *yiqtol*, y *Suffixkonjugation* (SF), para el *qatal*. Van de Sande las adopta (y quizás pudiera servirnos de modelo a los españoles, por tratarse de una lengua románica) como *conjugaison/forme préfixée longue/courte* y *conjugaison/forme suffixée*. El problema, y a él se refiere el #«3.1.1.2. Repérage des deux formes préfixées dans le texte massorétique de la Bible hébraïque» (pp.207-221), reside en que la escritura consonántica de las lenguas semíticas occidentales y la pérdida de las vocales breves finales en agunas de ellas no permiten distinguir la forma larga y la breve en una buena parte del sistema verbal. Sólo los verbos III-*y/w* y los verbos 'cóncavos' permiten una cierta distinción a base, respectivamente, de las *matres lectionis* {-*h*} en final de palabra y {-*y/w*-} en el interior. Tras estudiar el problema en otras lenguas semíticas (ugarítico, arameo, sudarabigo [antiguo] y moabita), van de Sande se centra en el hebreo, reconociendo la dificultad de ajustar grafía y semantica, para terminar con la conclusión un poco escéptica de que «Tout ceci montre que, même quand une différence morphologique apparaît, soit dans une même tradition textuelle [el autor ha echado mano de la comparación con el Pt Samaritano], soit d'une tradition textuelle à une autre, l''orthographe' est un critère distinctif insuffisant pour savoir si la forme préfixée en question est longue ou courte et ce n'est pas seulement et avant tout la réalisation massorétique qui est 'en cause' ici, mais bien le texte consonantique» (p.220). Se trata de un tema que me gustaría poder estudiar más a fondo, pero no es éste el lugar apropiado. Sólo indicaré que el *ytwb* del texto arameo de Dn 4,31, citado en la p.212 como ejemplo de «forme préfixée courte» con *m.l.*, en realidad, podría ser una forma 'larga'. Aparece coordinado con la 'forma sufijada' con valor 'puntual' [niÛ^{e}let] y podría indicar una secuencia 'puntual'-'lineal' (utilizo los términos sin ninguna referencia a 'duratividad' o carencia de ella, y como sinónimos de los vocablos 'perfectivo'-'imperfectivo' más en uso), secuencia que se da en ese mismo capítulo de Dn (v.2). La traducción española podría ser (aunque tengo que reconocer que ninguna de las biblias españolas que suelo utilizar traduce así, y que siguen dos pretéritos 'puntuales'): «Al cabo de los días, yo, Nabucodonosor, mis ojos al cielo alcé, y mi razón *volvía* a mí». Como apéndice a este subapartado, se añade el #«3.1.1.3. Réflexions sur la vocalisation massorétique du *waw* dans *wayyiqtol* et sur l'origine de cette vocalisation» (pp.221-232), en que, basándose principalmente en la *Secunda* de Orígenes y en la pronunciación samaritana, se viene a deducir que la diferencia entre *wayyiqtol* y *weyiqtol* es una innovación masorética, y se elucubra la ingeniosa hipótesis de que tanto la vocalización como la geminación de la consonante son un calco de lo que se produce en el nombre con artículo y se debe a un principio, tomado de la gramática árabe, que ve posibles analogías entre 'verbo' y 'nombre'.

El #3.1.2. «La conjugaison suffixée en hébreu ancien» (pp.233-238) está dedicado al estudio de la forma *qatal*, fundamentalmente desde el punto de vista morfológico. En paralelo con lo que se hizo con la forma *yiqtol*, el #3.1.2.1. confirma la «inexistence du *weqataltí* en tant que forme convertie, invertie ou consécutive». Pero, a diferencia de lo que ocurría con la 'conjugación prefijada', donde el análisis histórico-comparativo detectaba la existencia de dos formas primitivas, una 'larga' y otra 'corta', en el caso del *qatal* los mismos análisis llevan a postular una sola forma primitiva: *«qatala* (para la discusión sobre la vocal final, cf. p.239 nt.2). No hay, pues (y siguiendo la denominación de las gramáticas antiguas), un 'perfecto' contrapuesto a un supuesto 'perfec-

to convertido' o 'invertido', sino que se trata sólo de que «*Weqatalti* massorétique conserve en réalité un sens ancien en contexte syntaxique restreint, alors que *(we)qatal* est le résultat d'une évolution plus récente, particulière aux langues ouest-sémitiques mais déjà perceptible dans le permansif akkadien» (p.233). Contra la opinión tradicional, el desplazamiento del acento no constituye un criterio para postular un cambio semántico; cosa que se corrobora en el #3.1.2.2. «Rôle des accents massorétiques», concluyendo que «S'il n'y a jamais eu, comme on l'a vu plus haut, de différence en hébreu ancien, entre un *waw* énergique/conversif/consécutif et un *waw* coordinatif et si une forme *wayyiqtol* (convertie, invertie, consécutive) n'a jamais existé en tant que telle (mais dans la plupart des cas, n'est rien d'autre qu'un *yiqtol* court simplement coordonné), l'existence d'une forme (analogique) *weqatalti*, différente de *weqatálti* ou simple *qatal* coordonné, est sérieusement mise en doute» (p.237). Y, en consecuencia, «il semble donc préférable d'admettre que, pour les Massorètes, les accents n'étaient qu'une affaire de prosodie» (p.238).

Este apartado general #3.1, consagrado al estudio morfológico, se cierra con el #3.1.3. «Les formes verbales finies de l'hébreu ancien» (pp.238-239), formas que, de acuerdo con lo antes expuesto, se reducen a tres: «La forme suffixée (*«qatala)*», «La forme préfixée longue (*«yaqtulu*)» y «La forme préfixée courte (*«yaqtul*)». En un cuadro sinóptico se reseñan las diversas modalidades en que puede aparecer cada una de ellas en el TM. Aludiendo al problema del *nun paragogicum* (el resto de la desinencia *-na* de 20 p.f.s. y 20 y 30 p.m.p. estudiado antes: pp.217-220), se afirma que «les formes en *nun* final sont obligatoirement des formes préfixées longues [prescindiendo de si la vocalización es *wa-* o *w^{e}-*]» (p. 239).

La sección segunda (3.2.) de esta parte del estudio está dedicada a analizar «Le système verbal de l'hébreu ancien au point de vue sémantique» (pp.239-365). Como en la anterior, se empieza por «3.2.1. La conjugaison préfixée en hébreu ancien» (pp.239-276). Puesto que en la sección anterior se dedujo que ni la puntuación masorética ni la grafía consonántica (incluso en los casos en que, en principio, podría hacerlo, como los verbos III-*y/w* o los 'cóncavos') son criterios fiables, lo primero que se plantea (#3.2.1.1.) es encontrar «un critère adéquat pour distinguer entre les formes préfixées en hébreu ancien». Con Tropper, ese criterio se sitúa en el nivel semántico. Tomando como modelo el caso del acadio, donde no existe posibiidad de confusión entre la forma *iparras*, con valor aspectual 'imperfectivo', y la forma *iprus*, con valor aspectual 'perfectivo', se afirma que «le critère sémantique est beaucoup moins subjectif qu'il n'y paraît, parce que la valeur aspectuelle de la forme verbale est généralement bien perceptible d'après le contexte (p.240). Personalmente, quizás no estaría tan seguro de esa validez total del criterio semántico. En un diario español es fácil encontrar relatos de noticias en que se entrelazan el pretérito perfecto simple (el 'indefinido' de nuestras gramáticas antiguas) y el imperfecto. Pero un lector español percibe claramente la diferencia aspectual, aunque a nivel referencial la situación sea idéntica. Se trata, sin embargo, de un tema en que no podemos detenernos aquí. En todo caso, la afirmación de v.d.S. de que «la distinction entre les formes préfixées ['corta' y 'larga'] en hébreu ancien est avant tout d'ordre aspectuel et non temporel, en tout cas dans les sphères du passé [más clara] et du présent» (pp.241-242) parece bastante acertada (para el futuro, v.d.S. sostiene, contra la opinión de Tropper, que esa diferencia aspectual no se da). Sobre todo, si se tiene en cuenta lo que se añade a continuación: «Toutefois, on verra plus loin (pp.316-319) brièvement les indices qui

montrent que les formes verbales de cette langue vont passer d'une opposition aspectuelle vers une opposition temporelle. Cette évolution, déjà perceptible dans la Bible hébraïque, arrivera à son terme avec l'hébreu mishnique» (p.242; en realidad, y en el modesto campo de mis clases de hebreo y arameo bíblicos, yo me he movido siempre dentro de esa hipótesis de que el verbo hebreo bíblico funcionaba, al menos originariamente, por categorías aspectuales). A continuación, y tras aclarar que los ejemplos que se van a aducir en los subapartados siguientes se refieren sobre todo a verbos de acción, se pasa a estudiar los «Sens et emplois de la forme préfixée courte en hébreu ancien» (#3.2.1.2.; pp.243-260). Se van estudiando: «3.2.1.2.1. La forme préfixée courte pour le passé perfectif»; «3.2.1.2.2. La forme préfixée courte comme parfait performatif»; «3.2.1.2.3. La forme préfixée courte à valeur gnomique»; «3.2.1.2.4. La forme préfixée courte dans la protase des conditionnelles»; «3.2.1.2.5. La forme préfixée courte pour le mode volitif». No podemos detenernos en reseñar en detalle todos esos usos. Recordemos solamente que el punto más interesante es el que se refiere al uso como 'pasado perfectivo' (la forma *cantó* del castellano) y que nuestro autor destaca, como ya habían hecho previamente otros muchos, que, con ese valor, la forma 'corta' aparece en el TM «soit isolément dans certains textes poétiques (archaïques), soit après certaines particules, soit encore en coordination (*weyiqtol* et le plus souvent *wayyiqtol*)» (p.243). La discusión de los ejemplos citados resulta sencillamente imposible de hacer aquí. Destacaría, únicamente, las «Remarques» de las pp.246-251, donde se somete a crítica, fundamentalmente, la «vision traditionnelle» de que el *wayyiqtol* indica sobre todo 'sucesión' (*waw consecutivum*) y que, cuando en una cadena narrativa se rompe la idea de sucesión, se recurre a la construcción *weXqatal*. Aunque con alguna hesitación, se viene a afirmar que «l'idée de succession, de simultanéité ou d'antériorité est, en hébreu ancien, surtout dépendant du contexte, non de la forme verbale ou de la tournure employée» (p.248). Igualmente quisiera destacar la «Remarque» de las pp.255-258, en que se discute la hipótesis de Tropper de que la forma prefijada corta puede utilizarse con valor de 'futuro perfectivo', para terminar concluyendo (p.257) que «on peut considérer les formes préfixées des quatre exemples mentionnés ci-dessus [Dt 28,8; 1 Sm 10,5; Sf 2,13; Zc 9,5] comme des formes préfixées longues qui décrivent des faits futurs perfectifs, bien qu'elles aient été transmises du point de vue morphologique comme des formes courtes». Respecto a 1 Sm 10,5, habría que notar quizás qe en el v.9 aparece un *whyh* con un claro valor de fórmula introductoria de pretérito; lo que quizás podría dar lugar a sospechar que el *wyhy* del v.5 (vocalizado por los masoretas como *wîhî* [yusivo]) quiere reproducir la fórmula introductoria del cliché de futuro, utilizada torpemente por un escriba para quien la conjugación prefijada corta con valor indicativo era ya una forma en desuso y el *weqatal* sólo funcionaba como pretérito con *waw copulativum* (para seguir la nomenclatura tradicional). Lo que tampoco significaría demasiado respecto a la posible fecha de composición del texto.

El apartado 3.2.1.3. (pp.261-176), «Sens et emplois de la forme préfixée longue en hébreu ancien», se subdivide, a su vez, en: «3.2.1.3.1. La forme préfixée longue dans la sphère du présent»; «3.2.1.3.2. La forme prefixée longue à valeur gnomique»; «3.2.1.3.3. La forme préfixée longue pour le passé imperfectif»; «3.2.1.3.4. La forme préfixée longue dans la sphère du futur», «3.2.1.3.5. La forme préfixée longue à valeur modale». De especial interés es el #3.2.1.3.3. (pp.264-271), en que se estudia el empleo de la forma derivada de *«yaqtulu* con valor de pretérito 'imperfectivo': el de nuestro 'imperfecto'

cantaba. Van de Sande empieza recordando (p.254) que «C'est sans doute dans la sphère du passé que se laisse percevoir au mieux l'opposition aspectuelle entre la forme préfixée longue et la forme préfixée courte». Habría que añadir, quizás, que (dentro del campo de las lenguas europeas occidentales) de manera especial para los hablantes de las lenguas románicas (con la honrosísima adición de algunos autores alemanes, como Josef Tropper). No podemos detenernos aquí en detalles. pero sí quisiera destacar la afirmación de v.d.S. de que «il ne fait aucun doute, comme l'a signalé Tropper, que certaines formes préfixées longues coordonnées ont été vocalisées *wayyiqtol* dans le texte massorétique» (p.266). Entre los posibles ejemplos enumerados en las pp.267-269 aparece Nm 10,35-36, que yo también tenía incluido en mi lista de sospechosos *wayyiqtol* por *weyiqtol*. V.d.S. termina esa enumeración señalando que «Les formes préfixées longues coordonnées, qui furent vocalisées *wayyiqtol*, sont sans aucun doute plus nombreuses qu'on ne le pense» (p.269). Y aludiendo al uso paralelo en otras lenguas semíticas. En cuanto al #3.2.1.3.4. (forma prefijada larga con valor de futuro), v.d.S. en esta ocasión coincide con Tropper en reconocer (p.272) que en las lenguas semíticas la esfera del futuro no ha sido totalmente 'gramatizalizada'. La conclusión es que «Il semble donc qu'en hébreu ancien, dans la sphère du futur, l'aspect (grammatical) imperfectif du *yiqtol* long est 'neutralisé', le *yiqtol* long n'exprime donc que le temps» (p.273).

La amplia subsección 3.2.2. (pp.276-365) está dedicada al complicado tema de «La conjugaison suffixée en hébreu ancien». V.d.S. comienza por reconocer la dificultad del problema, aunque, en mi modesta opinión, quizás no la formule con claridad. Se trata de que, si en la 'conjugación' prefijada existían dos formas, larga y corta, con oposición aspectual ('perfectiva'/'imperfectiva' en la denominación -hoy la más extendida- de v.d.S.) y con distinción morfológica en muchos casos (aunque en este punto v.d.S. muestre un pesimismo, a mi modesto entender, un poco exagerado), en el de la 'conjugación' sufijada todo parece indicar que hay que partir de *una* sola forma que, desde un significado original de tipo estativo/resultativo, al desplazarse el foco de atención del estado/efecto al proceso/acción, ha entrado dentro de lo que algunos consideran como significado 'fiéntico'. Pero, así como en el caso de las lenguas neolatinas y del griego ('aoristización del perfecto') el resultado ha sido una forma con aspecto exclusivamente de tipo 'perfectivo', en el caso del hebreo 'antiguo' la forma puede emplearse para los dos aspectos: el 'perfectivo' y el 'imperfectivo' (este último, de manera fundamental, pero no exclusiva, en construcción coordinada: el famoso *waw conversivum* de las gramáticas antiguas); y, en cuanto al valor temporal, no sólo como pretérito, sino también como presente y futuro. En palabras de nuestro autor: «La difficulté est évidemment d'expliquer cette possibilité qu'a la forme suffixée en hébreu ancien de rendre à la fois l'aspect perfectif et l'aspect imperfectf, mais aussi ses emplois dans la sphère du présent et du futur» (p.277). A continuación, se recuerda que, como en el caso de las dos formas prefijadas, «la comparaison avec l'akkadien, et plus particulièrement avec le permansif, offre le secours adéquat pour cerner la diversité de sens et d'emplois de la forme suffixée en hébreu ancien» (ibídem). Sólo que, a diferencia de lo que ocurrió con las formas prefijadas, v.d.S. aquí se separa de Tropper, a quien echa en cara (p.276 nt.4) que sólo reconoce el aspecto perfectivo para la forma sufijada (coordinada o no), y se guía por el citado artículo de Andersen y, sobre todo, por el de M.B.Rowton en *JNES* 21 (1962) 233-303 (cosa que, personalmente, tengo que agradecerle, ya que, en el momento de redactar estas líneas, dicho artículo no me es asequible). En el #3.2.2.1. «Origine et évolution

de la forme suffixée ouest-sémitique» (p.277) se recuerda que existe «un certain consensus» en aceptar «le lien entre la forme suffixée ouest-sémitique et le permansif akkadien», aunque, a continuación, se matiza que, si ese lazo de unión no ofrece ninguna duda desde el punto de vista morfológico, «Il en va autrement du point de vue sémantique»: mientras la forma sufijada en las lenguas semíticas occidentales funciona claramente como una forma verbal, «le permansif akkadien relève plutôt de la conjugaison nominale et est dès lors neutre du point de vue temporel»; aunque se termina afirmando que «comme on va le voir, même en akkadien, le permansif tend, dans certaines conditions, à devenir un parfait». Haciendo un inciso, quisiera destacar que nuestro autor utiliza el término *parfait* con una cierta ambigüedad, ya que, a veces, parece entenderlo como 'pretérito puntual' (o 'perfectivo', en su denominación). Habría que recordar lo que dijo en la p.16 nt.4 sobre la pérdida del «passé simple» en el uso cotidiano del francés. En el interesante #3.2.2.1.1. «Sens et emplois du permansif akkadien (l'origine de la forme suffixée ouest-sémitique)» (pp.278-284) se resume el citado artículo de Rowton «The Use of the Permansive in Classic Babylonian». Se recuerda que «La fonction principale et commune du permansif est de décrire le sujet en termes d'état, de fonction, de comportement ou d'attitude» (p.278); de ahí, el nombre de *Statif* de las gramáticas clásicas alemanas, y que Rowton califica como *descriptive permansive*. Con los verbos de acción, se pasaría al *active permansive* o *agentive*, que Rowton subdivide en 1) *permansive of control* y 2) *permansive of persistency*. Me ha llamado la atención que, al traducir al francés los pasajes acadios aducidos por Rowton como ejemplos de 'permansivo de control', v.d.S., siguiendo al autor anglófono, utiliza las perífrasis con *tenir, garder, avoir* (*to hold, to keep, to have*). Con el 'permansivo de duración (*persistency*)', «c'est l'action elle-même qui se prolonge, due à l'effort soutenu du sujet» (p.279): habríamos pasado, como decíamos antes, del efecto a la acción, pero con un sentido 'durativo'/'lineal'. Sólo que, revisando los ejemplos reproducidos por v.d.S. (repito que no me ha sido poosible consultar el artículo de Rowton directamente), sólo el último (y con algunas dudas) podría representar un caso de permansivo con valor de 'pretérito lineal o imperfectivo', única categoría en que, como reconoce el mismo v.d.S. (p.264), se percibe con más claridad la distinción aspectual entre acción 'perfectiva' e 'imperfectiva'. En cuanto al uso del permansivo como 'perfecto' (pp.281-284), hay que tener en cuenta, como ya adelanté, la sensación de que *parfait* para v.d.S. (como, al parecer, también *perfect* para Rowton) se emplea con el sentido de 'pretérito puntual o perfectivo' (p.281 nt.4). Pero habría que tener en cuenta también algún detalle, como que en el segundo ejemplo de la p.281 el 'permansivo' [mahr-ak] está en paralelismo con el 'perfecto' [imtahar]. El subapartado se termina con el resumen del paralelismo, señalado por Rowton, entre la evolución del permansivo acadio y el de la forma sufijada en las lenguas semíticas occidentales en tres campos: el empleo de los verbos estativos en hebreo antiguo; el uso de la forma sufijada en sintaxis narrativa para indicar «information d'arrière-plan»; y el empleo *gnómico* del *qatal*. En el #3.2.2.1.2. «Mécanismes de changement sémantique (l'évolution de la forme suffixée ouest-sémitique)» (pp.284-287), v.d.S. empieza recordando que, según Andersen, un uso marginal o derivado de un elemento lingüístico puede llegar a convertirse en el uso general, cuando el contexto en que se produce adquiere una mayor frecuencia; pero que, en estos casos, el antiguo uso general no desaparece forzosamente, sino que puede convertirse en uso marginal. Y, a continuación, recuerda que Rowton ha señalado el carácter más bien marginal en

acadio del permansivo activo con verbos de acción y la tendencia a convertirse en un 'perfecto' (es decir, un 'pretérito puntual o perfectivo') sólo cuando el contexto se concentra sobre la acción y no sobre el efecto. En acadio, la diferencia morfológica clara entre la forma prefijada 'larga' *iparras* y la 'corta' *iprus* hizo que esta última se mantuviera, frenando así el desarrollo del permansivo *paris* hacia un 'pretérito puntual'. En cambio, en las lenguas semíticas del oeste, la confusión morfológica era mucho más facil, y ello pudo llevar al desarrollo de *qatala* en ese sentido: «dans *toutes* les langues sémitiques de l'ouest..., on constate l'emploi de la forme suffixée avec les verbes d'action...comme véritable forme verbale pour noter des actions passées de sens perfectif» (p.286). Y, como ocurre casi siempre, el cambio en una pieza ha llevado a la reestructuración del sistema; en este caso, con la progresiva desaparición de la forma prefijada corta de valor indicativo y la desaparición (en hebreo antiguo y fenicio) de la final característica (*-n*) de la forma larga. Por otra parte, «cette évolution n'a pas non plus entraîné la disparition totale de la forme suffixée de sens imperfectif avec les verbes d'action, mais l'a réduite à certains contextes syntaxiques limités» (p.287). El final de la evolución, ya perceptible en la Biblia, pero mucho más en el hebreo postbíblico, lleva consigo la desaparición total de la forma prefijada corta de indicativo y de la sufijada con valor 'imperfectivo' en los verbos de acción. Por su carácter conclusivo, me permito reproducir entero este párrafo de la p.287: «Pour en revenir à la variété aspectuelle de la forme suffixée, qui est encore clairement attestée en hébreu ancien, on peut penser que le lien entre la valeur imperfective de la forme suffixée avec les verbes d'action, sans doute première et donc plus ancienne, et sa valeur perfective, secondaire et donc plus récente, se trouve peut-être dans le sens résultatif. On peut même ajouter que la forme suffixée avec les verbes d'action n'est imperfective que dans le sens résultatif, comme c'est le cas en akkadien du permansif actif qui, avec les verbes d'action, exprime un état en tant que résultat d'une action passée. Ainsi, en tant qu'état résultant, la forme suffixée a une valeur imperfective, mais si, comme Rowton l'a montré pour le permansif, le contexte se concentre sur l'action passée, la forme suffixée prend alors une valeur perfective. Le sens résultatif semble donc être la seule source des deux aspects de la forme suffixée avec les verbes d'action, aspects aussi opposés que sont l'imperfectif et le perfectif». Aunque fundamentalmente de acuerdo con esta aseveración (dentro de los límites que me imponen mis escasos conocimientos de la morfosintaxis del acadio), creo que habría que añadir una serie de matizaciones. Pero no es posible hacerlo aquí. En todo caso, este subapartado termina con la sugerencia de que la distorsión creada en el sistema verbal del hebreo antiguo por la aparición de la forma sufijada con valor perfectivo terminó por provocar «le passage d'un système verbal plutôt aspectuel vers un système verbal temporel» (ibídem). Esto explica el título del apartado 3.2.2.2. «Conséquences de l'évolution de la forme suffixée ouest-sémitique et indices textuels des deux états (du système verbal) de l'hébreu ancien» (pp.287-316). En él, y tras recordar el error metodológico que supone tratar el corpus del hebreo bíblico como si se tratara de un todo uniforme, se alude a la división tradicional cronológica de la lengua en dos grandes etapas (prescindiendo de las posibles variantes dialectales), las que se consideran generalmente como *Standard Biblical Hebrew* y *Late Biblical Hebrew*. La adición de una etapa previa, el *Archaic Biblical Hebrew*, representada por los textos poéticos insertos en el Pentateuco y los Profetas Anteriores, no parece convencerle mucho, y, de acuerdo con una tendencia hoy bastante generalizada, considera que «Le fait que la matière de ces poèmes soit en étroite

relation avec la narration qui les entoure me pose quelques problèmes à admettre que les textes poétiques sont de morceaux plus anciens et insérés après coup dans le tissu narratif», aunque apostillando «mais l'on ne peut exclure cette hypothèse» (p.289). En todo caso, las formas verbales que aparecen en esos poemas «ne paraissent pas relever d'un état de langue plus ancien du point de vue de la sémantique des formes verbales» (p.290). En el subapartado 3.2.2.2.1. «Premier état de la langue attesté dans la Bible hébraïque» (pp.291-298), se alude, una vez más, a la distorsión producida por la irrupción del *qatal* con valor 'perfectivo', pero destacando la pervivencia, con ese sentido, de la forma prefijada corta, aunque con un retroceso progresivo de la misma. A pesar de su renuencia a considerar el *wayyiqtol* y el *weqatal* como 'fórmulas' con valor por sí mismas, se reconoce, al aludir al *wayyiqtol* con localizador temporal pero sin el *wyhy* previo, que «c'est dans ces seuls cas qu'on serait tenté de voir ce *yiqtol* court coordonné comme une forme 'figée' -le *wayyiqtol* de la vision traditionnelle- fonctionnant en tant que telle», pero añadiendo alguna matización (p.293 nt.1). Y también que el mismo fenómeno (aparición del *qatal* 'perfectivo') «a eu encore pour effet de réduire son sens ancien imperfectif, analogue au permansif akkadien, dans un contexte syntaxique restreint» (p.295). En cuanto al subapartado 3.2.2.2.2. «Deuxième état de la langue attesté dans la Bible hébraïque» (pp.298-315), se recuerda que «l'on constate un retrait toujours plus marqué de la forme préfixée courte indicative et de la forme suffixée de sens (acien) imperfectif avec les verbes d'action» (pp.298-299), ilustrando el cambio con ejemplos de textos paralelos. La «Remarque» de la p.306 plantea el problema de la coexistencia, en el mismo texto, de formas correspondientes a los dos 'estados' de la lengua. La aparición de formas 'antiguas' en textos 'tardíos' se explicaría como «une langue littéraire qui s'impose par son prestige» (p.306). El caso contrario, formas 'recientes' en textos 'antiguos', es más difícil de explicar: en textos poéticos, quizás el deseo de distanciarse de la prosa. En textos en prosa, quizás glosas ulteriores (pp.310-311). Se alude también al posible reflejo (en el discurso directo) «de la langue orale qui évolue plus vite que la langue littéraire» (p.313). Un interesante #3.2.2.3. (pp.316-319) trata de la «Évolution du système verbal de l'hébreu ancien vers un système temporel», fenómeno éste ya notado por varios autores y al que aludimos antes. El #3.2.2.4. (pp.319-365) «Sens et emplois de la forme suffixée en hébreu ancien» cierra este estudio sobre las formas verbales del hebreo antiguo. No creo necesario detallar su contenido. Sólo destacar las «Remarques» de las pp.342-346 (dentro del #3.2.2.4.1.3.1. «La forme suffixée de sens passé perfectif»), en que se pone un poco en entredicho el axioma de Rowton y «les partisans de l'approche par l'analyse du discours» de que, en un curso narrativo, la forma sufijada sirve para denotar informaciones «d'arrière-plan», mientras que la prefijada hace avanzar la narración. La segunda de estas «remarqes» se refiere al 'perfeto profético', tema muy interesante, pero en el que no podemos detenernos. Finalmente, una especie de apéndice, el 3.2.2.4.2. (pp.360-365), bajo el título de «Sens et emplois de la forme suffixée avec les verbes d'état», trata de un tema de enorme interés para el estudio del desarrollo del sistema verbal del hebreo antiguo, ya que, hasta donde llegan mis conocimientos, muchos autores consideran que (también en las lenguas semíticas occidentales) la 'forma sufijada' nació precisamente en ese tipo de verbos y sólo posteriormente provocó, por analogía, la formación y desarrollo de la forma paralela en los verbos de acción. Quizás un estudio más detallado de la evolución de la forma sufijada de los verbos estativos en hebreo antiguo (con la tendencia de éstos a pasar de signifi-

car el 'estado' a denotar el 'proceso' por el que se llega a ese estado) podría arrojar más luz sobre el desarrollo semántico de la forma *qatala* en los verbos de acción que la comparación con el acadio, donde el 'permansivo' *paris* de los verbos de acción veía frenadas sus posibilidades de desarrollo, atenazado como estaba entre el 'resultativo' *iptaras*, el 'perfectivo' *iprus* y el 'imperfectivo' *iparras*. Pero mis conocimientos del acadio no me permiten ir muy lejos en este tema. Quisiera anotar sólo, para concluir, un par de observaciones. En primer lugar, en el caso del verbo [yd^{c}], incluido, siguiendo a Joüon, entre los «verbes d'action traités comme des statifs» (p.360), quizás cabría recordar la analogía de tratamiento de su correspondiente griego, el perfecto [oîda] (y el latín *noui*); aunque es verdad que también [oîda] se suele incluir en las gramáticas griegas entre los verbos de estado. En segundo lugar, notar que en la segunda de estas «remarques» se alude brevemente (pp.363-365) al problema de la 'transitividad' a la luz de la teoría de las 'valencias'. Pero no acabo de ver claro que, en la p.364, la forma [yûkal] aparezca considerada (siguiendo una vez más a Joüon) como «*Hoph^{c}al yiqtol*», pues me atrevería a sugerir otra explicación: la 30p.m.s. *yûkal* podría venir de una forma *«yi-wkal(u)*, con reducción del 'triptongo' [yiw] a [yû] y traspaso de esa vocalización al resto de las personas de la forma prefijada *Qal*. El mantenimiento de la primera radical *w-* en la forma prefijada, frente a las formas biconsonánticas de tipo [yered<«yi-rid(u)] podría deberse precisamente al carácter 'estativo' ('ser capaz de') del verbo: la originaria forma triconsonántica de la conjugación sufijada [«wakula>yakol] se habría extendido a la secundaria conjugación prefijada.

El libro se termina con una «Conclusion» (pp.367-375), redactada con la claridad habitual entre los autores francófonos, y una extensa «Bibliographie» (pp.379-388).

Después de esta larguísima exposición del libro de van de Sande, no queda lugar para hacer observaciones. Algunas han salido espontáneamente a lo largo del recorrido por la obra. Si Dios me da fuerzas, quisiera escribir todavía unas breves reflexiones sobre mi experiencia docente referida a este tema del funcionamiento del sistema verbal del hebreo antiguo. Aquí me limito a añadir unas brevísimas consideraciones: 1) Esta «nouvelle perspective» de A.van de Sande coincide, *grosso modo*, con la que yo venía elaborando a lo largo de mis años de estudio y docencia; cosa que, lógicamente, es motivo de satisfacción para mí. 2) Echo de menos que, salvo un par de indicaciones someras, el autor no haya dedicado mayor atención al posible uso del participio como competidor (a lo largo del desarrollo histórico del sistema verbal) de la 'forma prefijada larga' en las esferas del presente y del pasado. 3) Quizás no se explique de manera *totalmente* satisfactoria el problema del doble valor, 'perfectivo' e 'imperfectivo', de la 'forma sufijada'; doble valor que rompe el posible paralelo con la evolución del sistema verbal en el ámbito de las lenguas neolatinas y del griego. 4) Me da la sensación de que el autor puede exagerar un poco en su oposición (al menos en principio) a admitir que *wayyiqtol* y *weqataltí* hayan podido llegar a convertirse a lo largo de su desarrollo (en la explicación a nivel histórico originario estoy totalmente de acuerdo con él) en 'fórmulas fijas'.

Y no me queda sino agradecer, a título personal (y creo que también de muchos hebraístas), esta magnífica aportación al estudio del sistema verbal del hebreo antiguo. A.Torres

SKA, JEAN-LOUIS, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical studies and basic questions, Forschungen zum Alten Testament 66.* Mohr Siebeck, Tübingen

2009. ISBN 978-3-16-149905-0.

El profesor J. L. Ska, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma es uno de los grandes estudiosos del Pentateuco en la actualidad, colección sobre la que ha escrito numerosos textos (*Le passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Roma, 1986 ; *«Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma, 1990; *Introducción a la lectura del Pentateuco. Llaves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (2001).

En este libro ha recogido una serie de trabajos ya publicados (salvo "Some Grounworkd on Gn 15) que recogen un cierto momento de la discusión en torno a la composición del Pentateuco que comenzó en los años 70 del siglo pasado y que aún está viva y encendida. El enfoque que Ska quiere dar al conjunto está en la misma introducción, "if is there any value in these Studies, it is to be found mainly in the observation on the text" (p. vii).

El volumen recoge 15 trabajos que se puede clasificar en dos grupos, los once primeros estudian textos concretos (la tradición del diluvio; el ciclo de Abraham; Gn 22 o Ex 19, 3-6, entre otros); el segundo grupo, se centra en determinadas cuestiones de la colección del Pentateuco: la naturaleza de las leyes, el narrador/redactor; los planteamientos de la investigación del Antiguo Testamento… Como suele ser habitual en este tipo de publicaciones, no hay conclusiones ni lista bibliográfica.

Los textos del primer grupo abordan textos del Pentaeuco muy discutidos por los autores y en todos ellos el profesor Ska hace notar sus dudas en relación a las opiniones tradicionales sobre el perfil y el trabajo del Yavista, al menos en el libro del Génesis y sobre la composición tardía de muchos textos. De gran interés, el artículo "The call of Abraham and Israel´s Barth-certificate (Gn 12, 1-4a), en el que el autor analiza, en primer lugar, la conexión con el ciclo complete y, después con Gn 31,3: Entonces el Señor dijo a Jacob: "Regresa a la tierra de tus padres, donde están tus parientes, y yo te acompañaré". No falta el análisis del vocabulario y un apunte sobre la tesis de Berge sobre relación con Gn 22,1-4 y la monarquía davídica, "Berge seeks to locate Gn 12,1-3 at the beginning of the Davidic monarchy. The "families of the earth are not "nations" or "peoples" but rather clans integrated into a "state". The text would therefore aim at making Abraham´s blessing, which comes to them through the Davidic monarchy, available to all the tribes and clans living in the land of Israel" (p. 63). El artículo concluye con esta hipótesis: "the Oracle in Gn 12,1-4ª is surely one of the main texts that enabled that postexilic community to integrate the figure of Abraham and the ancient stories about him into the Pentaeuch" (p. 66).

Los textos del Segundo grupo, menos numerosos, pero de gran interés y claridad en la exposición. Particularmente profundo "Narrator o narrators?" que se complementa con el siguiente A plea on behalf of the biblical of the biblical redactors.

El volumen no tiene un capítulo de conclusiones, aunque el último trabajo –"Old and new perspectivas in Old Testament research"– intenta ofrecer claves para situarse en el momento actual de lose studios exegéticos del AT que, a veces puede parecer un auténtico caos y así propone "neither to describe nor to judge the present situation, but to try to understand why we arrived at such of multiplicity of opinions" (p. 247). Junkal Guevara

Theobald, Christoph, *"Dans les traces…" de la constitution « Dei Verbum » du concile Vatican II. Bible, théologie et practiques de lecture,* Les éditions

du Cerf, Paris 2009. ISBN 978-2-204-08986-9.

Ch. Theobald es profesor ordinario del Centro Sèvres de Paris donde explica, entre otras materias, Teología Fundamental. Además, es director de la prestigiosa revista *Recherches des Science Religieuse* y colaborador frecuente de *Etudes*. Esta obra que publica Ediciones du Cerf recoge una serie de trabajos anteriores en los que ha reflexionado sobre la nueva situación multidisciplinar y postconfesional en la que se produce hoy la interpretación de la Biblia. Los trabajos se han revisado para dar unidad al conjunto y se han organizado en torno a los seis capítulos de la *Dei Verbum* a la que, de esta manera, se ha rendido tributo "tout en mettant en évidence les évolutions intervenues sur chacun des plan distingués à l´instant, en vue d´un "recadrage" global du texte, qui respecte son organicité et sa normativité" (p. 9).

El primer capítulo, "La Révelation. Quarante ans après *Dei Verbum*", introduce desde el principio, la clave a partir la cual el autor cree que debe retomarse el tema. Valorando la fórmula de comprensión de la revelación como "autocomunicación", Theobald afirma que en este tiempo la encuentra ya abstracta, teniendo en cuenta que han evolucionado tanto la forma de leer la Escritura como el modo en el que hombres y mujeres acceden hoy a la fe. El trabajo es enormemente interesante; considera el proceso de secularización que el mismo texto ha sufrido (en la misma corriente en la que A. Paul escribe "por la laicidad con la Biblia"), que la ha democratizado y que la ha situado entre los grandes textos de la cultura occidental.

El segundo capítulo, "La transmisión de la révélation divine" trata la recepción del c. II de *Dei Verbum*, y especialmente sobre la transmisión de la revelación divina. El autor considera que la fuerza de este capítulo está todavía sin aprovechar más de cuarenta años después de la aprobación del texto, probablemente por haber seguido demasiado cerca "las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano I" (DV 1). "Cette question ne porte pas seulement sur l´influence ineffaçable de la première préparation conciliaire sur l´ensembles des textes, ni sur la résistance d´une minorité peu disposée à collaborer avec des théologiens issus du mouvement de réforme au sein du catholicisme des années 1960. Elle touche précisément au problème de fond : las normativité de la Tradition que représentent les derniers conciles, précédant Vatican II » (p. 40).

El tercer capítulo, "La réception des écritures inspirées", relee el capítulo III de la Constitución. En palabras del autor "l´objectif de ce chapitre est de penser ce que ce diagnostic dit de la situation relativement nouvelle de la Bible, au sein de nos sociétés européennes, et d´en dégager quelques aspects pour une théologie de l´inspiration". El tratamiento de la cuestión de la inspiración es muy serio, muy interesante y muy creativo. Conviene leer con atención el apartado "le déplacement contemporain du concept d´inspiration" (p. 62). El capítulo se completa con la exposición de la diferencia entre inpiración y asistencia.

El cuarto capítulo, "De la Bible en théologie", trata el proceso contemporáneo que ha pretendido avanzar desde la "*théologie dans la Bible*" a la "*Bible en théologie*". Puede parecer un asunto superado pero no lo es en absoluto y sigue siendo ocasión de tensión entre biblistas y teólogos dogmáticos.

El quinto capítulo, "à quelles conditions une théologie « biblique » de l´histoire est-elle aujourd´hui possible ?", cuestión que Theobald afronta desde esta afirmación : "Je viens d´emprunter un chemin différent : la théologie « biblique » de l ´histoire n´est pas une autre histoire, mais l´histoire multiforme

parfois éclatée en miettes (Paul Veyne), lue et relue, écrite et réécrite « selon un double intérêt : l´intérêt éthique et l´intérêt messianique qui constituent la dernière série de conditions d´une théologie « biblique » de l´histoire" (p. 142).

Los dos últimos capítulos del libro pasan de un estudio teológico de las cuestiones, al tratamiento más práctico o pastoral, en la línea de los capítulos V y VI de *Dei Verbum*, con una conclusión final con referencias a las proposiciones del *Sínodo de la Palabra* celebrado en otoño 2008. Un libro absolutamente fundamental y de imprescindible lectura para resituarse ante esta constitución dogmática cuya recepción en los últimos cuarenta años recuerda aquellas palabras de P. Claudel: *«El respeto hacia la Escritura no tiene límites: se manifiesta sobre todo ¡estando lejos!»*. Junkal Guevara

THEOBALD, MICHAEL, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-12, übersetzt und erklärt von, Regensburger Neues Testament, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, 903 p., ISBN 978-3-7917-2062-3.

BACKHAUS, KNUT, *Der Hebräerbrief* übersetzt und erklärt von, Regensburger Neues Testament, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, 532 p. ISBN 978-3-7917-2208-5.

La editorial Pustet continúa con la renovación de la prestigiosa colección exegético-pastoral *Regensburger Neues Testament*, cuyas primeras ediciones se remontan a los años 40, inmediatos al final de la Segunda Guerra Mundial. Fiel a la orientación primitiva la colección pretende ofrecer comentarios asequibles y útiles a un pastor, que ofrezcan una seria información científica junto con un enfoque pastoral. En concreto, los comentarios constan de tres partes, en la primera ofrecen información de tipo introductorio sobre características literarias, origen del texto, contexto histórico; la segunda presenta un comentario versículo a versículo; finalmente la tercera y última contiene información y sugerencias sobre la actual importancia teológica y espiritual del texto. Cada comentario se completa con una amplia bibliografía y varios índices. Los comentarios al Evangelio de Juan y a la Carta a los Hebreos son los últimos que han aparecido y completan la colección.

El primer comentario que presentamos, el del Evangelio de Juan, sustituye al antiguo de Wikenhauser, publicado en 1948 y que llegó a alcanzar tres ediciones. Se debe a M.Theobald, profesor de exégesis en la Universidad de Tubinga y promete ser un exhaustivo comentario, pues dedica 903 páginas a la primera parte de Juan. En una época en que prima la exégesis sincrónica, el autor navega contra corriente y sigue una metodología básicamente diacrónica. Parte de la afirmación de que el Evangelio de Juan presenta la obra y muerte de Jesús como un "relato dramático", que el comentarista considera una auténtica obra maestra, destacando cada una de las escenas e invitando al lector/a a gustar su belleza. Para él la obra no es fruto de un solo autor sino que es fruto de varias redacciones sucesivas dentro de la comunidad joánica a base de varias relecturas. El examen de estas redacciones permite ahondar en la diacronía de la obra y con ello ver su finalidad y representaciones teológicas. Igualmente permiten una hipotética localización y su relación con otros escritos del NT. Y finalmente su relación con el Jesús histórico. Divide el comentario a Jn 1-12 en dos partes desiguales: Apertura del libro (1,1-51) y primera parte del libro (2,1-12,60); a su vez subdivide el prólogo en el testimonio de Juan y los primeros discípulos de Jesús (1,19-51), y la primera parte del libro en nueve apartados:

primera actuación pública de Jesús (2,14,54), disputa de Jesús con los judíos (5,1-47), Jesús en Galilea (6,1-7,1), Jesús en Jerusalén: disputas de Jesús con los judíos en el templo (7,2-8,59), curación de un ciego de nacimiento junto con discursos enigmáticos contra los fariseos (9,1-10,21), en la fiesta de la Dedicación: el proceso a Jesús en plena marcha (10,32-39), la resurrección de Lázaro y sus consecuencias (10,40-11,54), antes de la fiesta de Pascua: últimos encuentros de Jesús con el pueblo en Jerusalén (11,55-12,36), final de la primera parte (12,37-50).

El comentario de Hebreos sustituye al publicado en 1953 por Otto Kus, reeditado años más tarde. Ha sido escrito por Knut Backhaus, profesor de exégesis en la Universidad de Munich. Para el autor la Carta a los Hebreos es el apasionado testimonio de un Dios siempre viviente, dirigido a un auditorio en que cada vez más se olvida escuchar con confianza al Totalmente Otro. La fuerza de este libro bíblico radica aún hoy en la personalización de la fe: Dios habla encarnado en Jesucristo . Se trata de un mensaje totalmente actual en estos comienzos del s.XXI. Después de una detallada introducción, en la que al autor trata las cuestiones habitales y propone su división del discurso, continúa con el comentario a todo el texto, siguiendo una división que previamente ha propuesto y explicado: exordio (1,1-4), primera parte: Dios habla (1,5-4,13), segunda parte: el Hijo salvador (4,14-10,18), tercera parte: fe firme (10,19-12,29) y breve conclusión (13,1-25).

Es de desear que, al igual que hizo con la primera edición, la editorial Herder, procediera a la traducción de esta nueva edición de la colección. Si la primera prestó un gran servicio a la cultura bíblica de lengua española en los años 50 y 60, esta nueva colección está llamada a rendir iguales servicios.

Antonio Rodríguez Carmona

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von M.Hengel(H), P.Schäfer, F.Avemarie, H.-J.Becker, F.Gil Hüttenmeister. Band III/3: *Ketubbot-Eheverträge.* Übersetzt von M.Morgenstern. Tübingen, Mohr Siebeck, 2009. XXXVI»505 pp. ISBN 978-3-16-150049-7.

En estos últimos años se ha acelerado el proceso de edición de esta interesante serie, por lo que, a los tres volúmenes que reseñamos en el número anterior de *ATG* (pp.433-434), se une ahora éste, dedicado al tratado segundo (la diferencia de numeración en la portada se debe al cambio de orden de los tratados en el T.Yerušalmí) del *Seder* III (*Nåšîm* = 'Mujeres') de la Misná. Tras la reseña de los textos utilizados para la traducción (esta vez, con la preferencia concedida al manuscrito de Leiden), de otras traducciones ya publicadas, de los comentarios al tratado y de los «Hilfsmittel» y la «Sonstige Literatur», que incluyen, entre ambos, una amplia bibliografía de casi dieciocho páginas (XI-XXVIII), viene el indispensable apartado de «Methodik» (pp.XXVIII-XXXIV). En él se recuerda que el tema central del tratado es la estipulación, en el momento de contraer el matrimonio, de la cantidad que corresponde a la mujer en caso de divorcio o fallecimiento del marido, así como los convenios concernientes a los deberes mutuos de los contrayentes y los derechos de propiedad y de herencia de la esposa o de la viuda. Aparte de este tema central, el tratado contiene una multitud de materiales diversos, incluidos los elementos legendarios en torno a la muerte y sepultura de 'Rabbí' (= Rabbí Yehudá ha-Nasí, el redactor de la Misná; cf. especialmente pp.427ss). La complejidad de temas hizo que en el *Šul£ån ᶜArûk* de Yosef Caro el tratado *Ketubbot* recibiera

el título de 'Pequeño Talmud'. Como es costumbre en la serie, la traducción alemana «versucht, den Text einerseits möglichst wortgetreu, andererseits aber in einer über die Fachwelt hinaus verständlichen Sprache wiederzugeben», con la adición de numerosas aclaracines entre paréntesis (p.XXX). Se añade también una alusión a la «Wirkungsgeschichte» del tratado, como demuestran los numerosos comentarios de la tradición judía. Como es habitual también en la serie, el volumen se cierra con una serie de índices (de citas bíblicas, misnaicas, de la Toseftá, de los paralelos dentro del Talmud Yerušalmí y el Bablí, de antropónimos y topónimos, y de las palabras griegas y latinas que aparecen en el texto).

Agradecemos, una vez más, a la editorial Mohr Siebeck la publicación de un nuevo volumen, con el que, como comenta M.Morgenstern, «Die Reihe der Übersetzungen des Talmud Yerushalmi sich langsam ihrem Abscluß nähert» (p.XXXI). Aunque el que suscribe estas líneas no espere ya ver ese *Abschluß*.

A.Torres

Vogels, Walter, *Abraham "notre père",* Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal 2010, 169 p. ISBN 978-2-204-09021-6 (Cerf) 978-2-89420-804-5 (Médiaspaul).

Abraham es un personaje central en las afirmaciones de fe de los tres grandes monoteísmos. La tradición tiene su origen en la Biblia hebrea, en los capítulos 12,1-25,11; allí aparece como el modelo de judío observante. Sin embargo, su figura pierde relevancia a lo largo de la Biblia hebrea que concede mayor atención a Jacob y, desde luego, a Moisés. Cuando los judíos de lengua griega escriben los libros hoy deuterocanónicos, recuperan el interés por la figura, que vuelve a mostrarse icono de la identidad judía también en el Nuevo Testamento.

El profesor W. Vogels, consagrado exegeta canadiense, escribe esta pequeña obra siguiendo el modo de hacer de muchos exegetas contemporáneos. El primer capítulo -*Abraham dans le recit biblique: Genese 12,1-25,11*- hace una lectura cursiva del texto hebreo que muestra las líneas fundamentales que la tradición de Abraham presenta en la fuente hebrea. A continuación, el segundo –A*braham dans la tradition juive*- estudia la presencia de la tradición en otros textos de la Biblia hebrea y griega y en los escritos judíos no bíblicos. El tercero, *Abraham dans la tradition chretienne*, investiga la recepción de la traidición por el NT y los autores de la primitiva Iglesia. El cuarto capítulo se introduce en el Corán y los textos musulmanes no coránicos, *Abraham dans la tradition musulmane*. Sigue un capítulo quinto, *Abraham dans l´*art y uno sexto, *Abraham et l´*histoire. El libro termina con una interesante propuesta, *Abraham dans le dialogue interreligieux*.que, partiendo de las palabras pronunciadas por Juan Pablo II en su viaje a Tierra Santa ante judíos y musulmanes, erige la figura de Abraham como icono de las dos relaciones que marcan la vida de todo creyente: la relación con Dios y la relación con los otros.

Resulta muy interesante el análisis de muchos de los textos judíos no bíblicos que se muestran: los que se detienen en la vida oculta de Abraham o el sacrificio de Isaac. Las referencias en textos apócrifos como el Protoevangelio de Santiago o el Evangelio de la infancia del Pseudomateo no dejan de ser curiosas. Y son enormemente elocuentes las citas de los Santos Padres (Ambrosio, Agustín, Ignacio de Antioquia…). El tratamiento de la tradición en los textos musulmanes pone delante, por supuesto, el Corán, pero también obras de al-Tabari. Y resulta

muy interesante el estudio del relato del sacrificio de Isaac/Ismael.

Un libro de fácil lectura cuyo contenido resulta no sólo enormemente interesante, sino también sugerente, porque sitúa al lector ante las reacciones y recepciones de la tradición a lo largo del tiempo, la historia y la cultura. Un libro que invita a la reflexión acerca de lo que la lectura particular de la historia de Abraham puede sugerir o provocar en todo lector y especialmente, en todo lector creyente. Junkal Guevara

WEDER, HANS, *Présent et règne de Dieu. Considerations sur la compréhension du temps chez Jésus et dans le christianisme primitif.* Lectio Divina 230. Cert. Paris 2009. 97 p. ISBN 978-2-204-08895-4. €: 16.

Este breve estudio sobre la comprensión del tiempo en el cristianismo primitivo tiene su origen en la conferencia que el autor pronunció en 1992 en Einsiedeln; se publicó el alemán al año siguiente; la actual traducción francesa se debe a Pascale Halter. El autor analiza, incluso en cada una de sus palabras, las frases que se atribuyen a Jesús en los pasajes evangélicos, Lc. 11,20; Lc 17,20; Mc 1,15; Mt 5,25s; Mc 2,18s y sus textos paralelos, y los textos que tratan de la venida repentina de Cristo, como un ladrón en la noche. Como conclusión estudia el *eschaton* en el presente, Jn 5, 24-29. El autor muestra la originalidad de la escatología de Jesús y del cristianismo primitivo mediante una reflexión sobre la comprensión del tiempo. Descarta la representación cronológica de la apocalíptica en la que el eón impío cederá su puesto al nuevo eón, el reino de Dios. Se ha cumplido el kairos; no hay discontinuidad entre los eones; lo que se cumple en el presente no anuncia el fin de los tiempos, sino que es un fragmento del futuro de Dios que surge fulgurante en nuestro presente.

ZAPFF, BURKARD M., *Jesus Sirach 25-51. Die Neue Echter Bibel.* Echter Verlag. Würzburg. 2010. Páginas 135- 400. ISBN 978-3-429-023584.

En 2002 publicó Josef Schreiner en esta misma colección un volumen I de traducción y comentario a Jesus Sirach, 1-24; aquejado de grave enfermedad pidió dos semanas antes de su muerte a B. Zapff que continuara el comentario a Jesús Sirach; Zapff aceptó el encargo y ahora en este volumen ofrece el comentario a los versículos 15 a 51 del libro. Confiesa Zapff que lo que al principio fue una muestra de gratitud a su maestro, a lo largo del trabajo fue una empresa no solamente muy difícil, sino también sumamente interesante, porque este libro del Sirácida con las diversas versiones de su texto, como pocos libros del Antiguo Testamento, muestra el rico proceso de confrontación y adaptación del pensamiento helenístico en el judaísmo del siglo II antes de Cristo en lucha con su propia identidad.

El autor sigue los criterios de su maestro en el volumen I y hace suya su introducción. Ha aprovechado en su trabajo los estudios que sobre Sirach han aparecido en los años posteriores a la publicación del volumen I. En cada pagina encontramos la traducción, el aparato crítico y el comentario a esas lineas del *Jesus Sirach*. La bibliografía, con predominio del alemán, aporta, acumulada en un reducido espacio de cuatro páginas, las ediciones, comentarios, monografías, artículos y diccionarios, más relacionados con el trabajo realizado. E. Olivares

2. Patrística.

Children in Late Ancient Christianity, Edited by CORNELIA B. HORN and ROBERT R. PHENIX. Studien und Texte zu Antike und Christetum 58.Mohr Siebeck. Tübingen 2009. 497 p. ISBN 978-3-16-150235-4.

Los editores en la *Introducción*, subrayan el valor único de esta colección de estudios por las fuentes utilizadas y por el trabajo de sus autores. El estudio de Reider Aasgaard, *Descubriendo la cultura del niño en la tarda antigüedad: El testimonio del Evangelio de la infancia de Tomás* viene a ser una introducción al conjunto, que completa el estudio de. Tony Burke, *"Visión social" de la niños en la historias de la infancia de Jesús*. Inta Ivanovska, *Los infantes bautizados y los rituales paganos: Ciprino contra Agustín*, apunta el tema central de la inocencia y el pecado en los niños Carole Monica C. Burnett, *El lazo Madre-Hijo en los padres de la Iglesia griegos y latinos,* muestra que estos Padres llegan a negar el afecto natural de la madre por su hijo, y Carrie Schroeder, *Niños y monasticismo egipcio* prueba el hecho del abandono de los hijos para ingresar en los monasterios. Tres son las contribuciones de Cornelia B. Horn, *Los niños en el epistolario de la cuarta centuria griega: las perspectivas capadocias en las plumas de Gregorio Nazianceno y Basilio de Cesarea. Datos para el estudio de los niños enfermos y su curación: Actas apócrifas cristianas, evangelios, y literatura afín*. y *Crear mártires y ascetas: Una comparación diacrónica de los modelos del papel educacional de las niños de la primera cristiandad*. Sobre el niño enfermo y su trato disertan también Susan R. Holman, *Niños enfermos y santos curadores: tratamiento médico del niño en la antigüedad cristiana*, y Nicole Kelley, *El niño deforme en la cristiandad antigua*. La norma que estudia John B. Martens, *"No abusar sexualmente de los niños": El lenguaje de la ética sexual de la primera cristiandad*, es una muestra de la diferencia del cristianismo respecto a otras religiones de la antigüedad. Ville Vuolanto, *Opción ascética: Niños y padres, votos y conflictos*, expone una interesante realidad del ascetismo de aquellos tiempos. Crysi Kotsifou, *Perspectivas papyrológicas sobre huérfanos en el mundo de la Cristiandad antigua tardía*, muestra que los papiros son interesantes fuentes para estos estudios, y Robert Phenix, *La contribución de la investigación de la ciencia social al estudio de los niños y de la infancia en la Etiopía premoderna*, cierra este conjunto de investigaciones que abren camino al influjo de los aspectos sociales en la formación de la teología cristiana.

DE SIMONE, GIUSEPPE PAOLO, *Il commento di Cassiodoro ai Salmi 62 e 141*. Tradizione e vita 20. Viverein. Roma 2009. 53 p. ISBN 978-88-7263-329-8. €: 8.

El autor publica una traducción al italiano del comentario que hace Casiodoro de estos dos salmos; precede una introducción en la que copia el texto íntegro latino de los dos salmos y analiza y comenta el escrito de Casiodoro, destacando los pasajes más importantes del comentario. El autor ya había publicado otros comentarios de Casiodoro a los salmos. Como leemos en el prefacio «Casiodoro puede ser leído todavía como maestro de oración, hecha con corazón humilde, con mansedumbre y sinceridad, y radicada en el misterio de Cristo muerto y resucitado»

Deum et animam scire cupio, a cura di GAETANO DI PALMA. Biblioteca Teologica Napoletana 30. Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tomass

d'Aquino. Napoli. 2010. 270 p. ISBN 978-88-95159-18-8. €: 20.

El presente volumen de la Biblioteca Teológica Napolitana recoge en sus dos partes las ponencias presentadas en la XIII y XIV ediciones de la *Lectio Augustini Neapolitana*, sesiones tenidas en enero del 2008 y del 2009. En la primera parte, 2008, bajo el título *El "De vera religione" en el debate entre las religiones,* se ofrecen los siguientes estudios: Vittorino Grossi indica *Dos nuevos acontecimientos en la religión cristiana de los siglos IV y V en la relación institucional con las otras religiones*, la libertad religiosa y la adopción por el estado de la legislación eclesial, como sucedió en 380 en el Codex Teodosianum, en el que Gianluca Lopresti, investiga *La tutela de la Iglesia católica y la unidad del imperio romano en el libro XVI del Codex Teodosianum*, y Elio Dovere expone *La legislación religiosa del siglo IV, la prospectiva del Codex Teodosianum 16, 1 y 2*. Antonio Pieretti diserta sobre *La verdadera filosofía como verdadera religión*, Antonio Vicenzo Nazzaro estudia *La controversia "de ara victoriae" entre Símaco y Ambrosio*, y Domenico Marafioti contrapone *Agustín y Varrón: La teología tripartita y la crítica al paganismo en el "De civitate Dei"*. La parte segunda, ponencias del año 2009, lleva el título: *La cuestión del alma en San Agustín*, y ofrece estos cuatro estudios: Giuseppe Balido, *Sobre el "De immortalitate animae" de Agustín*, del que está ultimando una nueva publicación y Paola Pascucci, *El "De quantitate animae"*, del que ha publicado hace poco una bella edición. Pero del alma trata también Agustín en otros escritos; de ellos informan Gaetano di Palma, que estudia *El origen del alma en el "De Genesi ad litteram"*, y Domenico Marafioti, que expone *La antropología tripartita en el "De civitate Dei"*.

JERÓNIMO, SAN, *Obras completas,* VIII, *Tratados apologéticos*. Edición bilingüe promovida por la orden de San Jerónimo. BAC Normal 685. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2009. cxxxi » 1034 p. ISBN 978-84-7914-967-3.

Con este impresionante volumen concluye la edición bilingüe de las *Obras completas* del santo doctor de la Iglesia, si se incluyen en esta colección los tomos, *Epistolario*,.publicados como BAC normal 530, 549. Este volumen recoge la sección IV, ocho tratados apologéticos: *Disputa entre un luciferiano y un ortodoxo, Contra Helvidio*, *Contra Joviniano*, tres libros, *Contra Vigilancio, Contra Juan de Jerusalén, Contra Rufino*, tres libros, *Contra los pelagianos*, tres libros.

La excelente y erudita Introducción, cien páginas, va proponiendo el marco vital de San Jerónimo y en él sitúa cada una de estas obras apologéticas, fijando el tiempo de su composición y dando una detallada exposición de su contenido; es una muy valiosa y acertada introducción al volumen y al mismo San Jerónimo. La bibliografía incluye más de doscientos libros y artículos.

Como texto latino se ha escogido el de *Corpus christanorum*, cotejada con la edición de la *Patrologia latina* de Migne, y aunque no es una edición crítica juzgan que no ocioso decir algo sobre la transmisión textual de estas obras apologéticas de San Jerónimo. Son pocas, pero bien escogidas y eruditas las notas a pie de página. Es un excelente trabajo el que presentan en este volumen los autores de la transcripción del texto latino, de la traducción castellana, introducción, notas e índice, Manuel-Antonio Marcos Casquero y Mónica Marcos Celestino. Se han cumplido y superado los deseos de acercar a un amplio sector

la persona y obra de San Jerónimo. Es un volumen más de la BAC que vigoriza el prestigio de la colección.

STRAMARE, TARSICIO, *San Giuseppe dai Padri della Chiesa agli Scrittoti ecclesiastici fino a San Bernardo*. Testimoni 5. Editrice Domenicana Italiana. Napoli 2009. 199 p. ISBN 978-88-89094-37-2. €: 16.

El autor, que ya estudiado ampliamente la figura y misión de San José desde el punto de vista bíblico, prosigue ese estudio en los Santos Padres y escritores eclesiásticos hasta el siglo XII. Divide su trabajo en cuatro períodos: el primero llega al concilio de Nicea (325), el segundo hasta en concilio de Calcedonia (457), en el que estudia en diversos apartados los escritores siríacos, latinos y orientales; el tercer período hasta la mitad del siglo VIII, y el cuarto hasta 1054 en tres grupos, latinos, literatura griega y escuela de Auxerre. De cada uno de esos escritores propone unos datos biográficos, expone sus enseñanzas sobre San José, y, si éstas son abundantes, las resume al final en destacada tipografía. Es una antología teológica de lectura agradable y devota

TOSCANO, MARÍA - ANCOCHEA, GERMÁN, *Dionisio Areopagita. La tiniebla es luz*: Herder. Barcelona 2009. 223 p. ISBN 978-84-254-2648-3.

Este matrimonio, filósofa y economista, imparten cursos sobre espiritualidad y mística. Fruto de este trabajo común es este excelente estudio, que analiza en profundidad el personaje y la obra del escrito conocido como Dionisio Areopagita.

En la presentación que hace en el primer capítulo resume así sus conclusiones: a) los escritos areopagíticos debieron componerse entre el 282 (fecha del *Henotikón* de Zenón) y en inicio del siglo VI; b) el autor es de origen sirio; c) debió frecuentar la Escuela De Atenas, siendo discípulo de Proclo y de Damascio, último director de la misma hasta su clausura en 529 por Justiniano. En ese mismo capítulo analiza el contexto filosófico: *Corpus Hermeticum*, Neoplatonismo. Proclo, y el contexto religioso: Iglesia y espiritualidad de los siglos IV al VI.

En el capítulo segundo describe cómo ha llegado hasta nosotros, en los siglos siguientes, y concretamente expone el uso que de la doctrina dionisiana hacen los grandes maestros espirituales, como Máximo el confesor, Hugo y Ricardo de San Víctor, Grosseteste, y los grandes teólogos medievales, Alberto Magono. Tomás de Aquino, Buenaventura.

El capítulo tercero nos informa del contenido del *Corpus Areopagiticum:* Sus obras auténticas -cuatro tratados y diez cartas-. Libros perdidos o ficticios, algunos de ellos citados por Dionisio. Apócrifos. Detalla luego el contenido de tres libros: *Jerarquía celeste, Nombres divinos, Teología mística*, que constituyen el núcleo del libro.

En los dos capítulos siguientes profundiza en su mensaje, y analiza el lenguaje dionisiano, que se esfuerza por mostrar lo inadecuado entre lo que se quiere expresar y lo expresado, presenta su pensamiento teológico-místico, y se pregunta sobre su caracterización como filósofo, teólogo, místico. Y adentrándose en el pensamiento de Dionisio expone sus ideas sobre la Tiniebla Luminosa, y sobre la teología negativa, la agnosia como camino para el conocimiento de Dios.

El último capítulo trata de la influencia del pensamiento de Dionisio en los autores espirituales de orientación especulativa; de la escuela franciscana a la

carmelitana, de la mística renana a Nicolás de Cusa; de la mística española a Giordano Bruno; y en la mística francesa, como San Francisco de Sales o Fenelón.

Es un estudio muy completo que presenta acertadamente la figura de este escritor.

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 » 639 p. ISBN 978-88-209-8065-7 / 8182-2. €: 25 » 25.

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.

Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der «Athanasius Werke». Herausgegeben. von ANNETTE VON STOCKHAUSEN und CHRISTOF BRENNECKE. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 164. Walter de Gruyter. Berlin 2010. 318 p. ISBN 978-3-11-021860-2.

Este volumen nos ofrece las aportaciones presentadas en la «Quince Conferencia Internacional sobre Estudios Patrísticos», celebrada en Erlangen en agosto de 2007.

En una primera sección, *Atanasio en las traducciones*, Christian Müller presenta los primeros resultados de su proyecto de tesis doctoral sobre la traducción latina de Atanasio: en muchos aspectos, en paralelo con la tradición armenia, queda claro que se trata no solamente de traducciones de las auténticas obras atanasianas y de las seudoatanasianas originalmente griegas, sino que el occidente latino en las primeras colecciones latinas seudoatanasianas ha llevado a cabo una plena y verdadera recepción de Atanasio..Anahit Avagyan analiza la tradición armenia de Atanasio, incluso la que se le atribuye falsamente, e investiga sobre su importancia en orden a la construcción de la tradición de la Iglesia armenia.

En la sección segunda, *Estudios sobre los documentos acerca de la lucha arriana,* Hanns Christofer Brennecke puntualiza la nueva cronología sobre la historia de la lucha arriana que presenta la edición de "Athanasius Werke" III 3, y muestra que con toda probabilidad Arrio murió muy pronto después de su rehabilitación por Constantino, que se debe situar hacia 327, y que no es admisible una segunda condena por Constantino.

Uta Heil, discute las antiguas investigaciones y los nuevos planteamientos de Martin Tezt, Christoph Markschies, Markus Vinzent y Wolfram Kinzig, y prueba que Marcelo de Ancira en su confesión no se refiere a una vieja tradición confesional romana, sino a una declaración teológica formulada en el

sínodo romano de 341. Angelika Wintjes ofrece una investigación filosófica de los documentos que nos llegan del sínodo de Sárdica, y prueba que tampoco los textos latinos trasmitidos por Hilario de Poitiers son el original latino, como hasta ahora se aceptaba comúnmente, sino que se trata de una traducción del original griego, y que estas versiones griegas muestran a su vez que son traducciones, de modo que, en definitiva, los documentos del sínodo occidental de Sárdica parten de una doble traducción latina-griega-latina.

En la tercera sección, *Estudios sobre las Seudoatanasianas*, Annette von Stockhausen ofrece dos aportaciones: de la primera, sobre *Disputatio contra Arium,* (CPG 2250), se desprende que su autor es Cirilo de Alejandría, lo que permite una nueva interpretación y clasificación del texto; en la segunda aporta una edición crítica de la seudoatanasiana *Homilia de semente* (CPG 2245). La misma autora en una sección final, *Historia de la "Athanasius Werke"*, nos da en unas cien páginas una visión histórica de esa edición y la transcripción de cuarenta y una cartas de Hans-Georg Opitz a Eduard Schwartz, promotores de esa edición de las obras de Atanasio, fechadas entre 1932 y 1940.

Juzgan los editores en el Prefacio que las ediciones críticas y comentarios de gran parte de los escritos seudoatanasianos cambiarán en muchos aspectos la imagen de la teología y la historia de la piedad desde el siglo V hasta el primer medioevo.

3. Teología

ALBERIGO, GIUSEPPE, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*. Istituto per le scienze religiose. Il Mulino. Bologna 2009. 895 p. ISBN 978-88-15-12769-3. €: 55.

Contiene este volumen 27 escritos de Giuseppe Alberigo relativos al Concilio Vaticano II, publicados en revistas, actas de congresos, etc. Los dos primeros escritos, presentados como *Prólogo*, trata de los criterios hermenéuticos para la historia y recepción del Vaticano II. De las cuatro secciones centrales del volumen la primera, titulada *Desatar y figuras* ofrece doce escritos en los que expone la elaboración de los reglamentos y de las fórmulas claves del concilio, en las que sobresalen sus datos sobre la elaboración y sentido de la *Nota explicativa praevia*, y las más de cien páginas que exponen la actuación de Giuseppe Dossetti en el concilio. La segunda pretende *Historizar el concilio*; son seis estudios sobre la reforma de la Iglesia, su "puesta al día", su especificidad, su herencia, su puesto en la transformación cultural de Europa y la reflexión teológica sobre el concilio mismo. La tercera sección principal, cinco estudios, analiza *La condición cristiana en la recepción* del concilio, sus luces y sombras, sus resultados, y la sinodalidad postconciliar. La cuarta sección principal es un estudio en el que se interroga sobre *Las conclusiones en la historia del Vaticano II*. Como epílogo se ofrecen unas reflexiones suyas sobre la *Conciliaridad, futuro de la Iglesia*.

Suscribimos plenamente las palabras del cardenal Karl Lehmann, que «aun después de su muerte debe quedar un intenso agradecimiento a este hombre», a Alberigo; y agradecemos también al director de esta publicación, Alberto Melloni, que nos ofrece la posibilidad de gozar de «la juventud del cristianismo», que tanto apasionaba a Giuseppe Alberigo.

ALISON, JAMES, *Le péché originel à la lumière de la Resurrection*. Cerf. Paris 2009. 381 p. ISBN 978-2-204-09108-4. €: 48.

Hablar hoy del pecado original en una perspectiva de plena fidelidad a la tradición y de plena actualidad, y vivir como católico del siglo XXI es la pretensión del autor de este libro; intenta hacer accesible la doctrina del pecado original como elemento constitutivo de enfoque de la historia cristiana. El capítulo primero expone la teoría mimética de René Girard, que es llave de interpretación de todo este estudio. El capítulo segundo dibuja los contornos de una antropología teológica, que juzga el autor acorde con numerosas alusiones de antropología teológica contenidas en los textos apostólicos. El tercer capítulo esboza una soteriología fundada sobre la lectura del Nuevo Testamento, conforme con la teoría de Girard. En los capítulos cuarto al noveno examina esta antropología crítica a la luz de la resurrección; en estos capítulos trata sucesivamente de la resurrección y el pecado original, de la inteligencia de la víctima y la distorsión del deseo, del pecado original en cuanto apartamiento eclesial, de la Trinidad, la creación y el pecado original, de la esperanza y concupiscencia, y reflexiona sobre otra posible imagen del símbolo del pecado original. En el último capítulo se pregunta si lo que él propone es lo que cree la Iglesia, y en su respuesta analiza lo que dice el magisterio de la Iglesia, y las enseñanzas de Agustín y de Tomás de Aquino.

ÁLVAREZ ALONSO, CARMEN, *Teología del cuerpo y eucaristía*. Presencia y Diálogo 26. Facultad de Teología "San Dámaso". Madrid 2010. 171 p. ISBN 978-84-96318-88-5.

La autora publica esta segunda edición de su libro, «revisado y enriquecido en muchas de sus reflexiones». Versan estas sobre ideas de las catequesis de Juan Pablo II, sobre los textos bíblicos claves que se refieren a la creación del ser humano, y la relación que encuentra en ellos con la Eucaristía. En los diecisiete capítulos insiste y reitera sus reflexiones sobre esos temas centrales; estos son sus títulos: Eucaristía y cultura corporeísta, Volver al principio, El misterio de la mujer, De la soledad primordial a la presencia eucarística, "Formó una mujer y la llevó ante el varón" (Gn 2.22), La Eucaristía, prefigurada en el Génesis, "Serán los dos una sola carne" (Gn 2,24), "¡Carne de mi carne!" (Gn 2,23), "La sangre será vuestra señal" (Ex 12,13), La Eucaristía como vocación, "Tal será vuestro culto espiritual" (Rm 12,1), "Mi Padre es quien os da el verdadero pan del cielo" (Jn 6,32), "Comeréis pan sin fermentar" (Ex 12,15ss), El pan de Emaús, "Se ha llevado a mi Señor" (Jn 20,11-18), Nuestra vida es memorial, Proclamamos su resurrección. La autora indica el enfoque que hace de todas las ideas hacia la Eucaristía. «Sin duda que muchas de las reflexiones que aporta el Génesis sobre la creación de aquel primer ser humano, varón y mujer, pueden y deben ser aplicadas a María, nueva Eva, y a Cristo, nuevo Adán que en su cuerpo eucarístico nos ofrece una plenitud salvífica inimaginable para el hombre».

ANTIER, G., *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI siècle*, Labor et fides, Gèneve 2010, 362 pp.

La escatología constituye un capítulo dentro del cuerpo teológico que, hoy día, se ve confrontada a problemas particularmente espinosos, habida cuenta de los cuestionamientos que desde los campos filosóficos y las ciencias humanas recaen sobre la creencia en el más allá. Como señala el autor, parece existir un abismo infranqueable entre la tradición bíblica y teológica y nuestra manera

de representarnos el tiempo y la historia. Emprender una obra de amplitud sobre esta temática es ya de elogiar.

El autor, Guilhen Antier, perteneciente a la Iglesia reformada de Francia, lo hace desde una profundo conocimiento y preparación académica en teología y psicoanálisis. Su elaboración se lleva a cabo partiendo de Kierkegaard, autor del que muestra un profundo conocimiento, y que le sirve como punto de partida para enfocar la escatología más allá de unos puros planteamientos metafísicos, para optar por un pensamiento existencial del futuro, más afín a las perspectivas contemporáneas sobre la temporalidad. El autor considera que a pesar de las ruina de la metafísica que tuvo lugar tras la ilustración, nuestra cultura no parece abandonar la cuestiones últimas, como se deja ver en el cine o Internet, donde con tanta frecuencia nos presentan catástrofes finales que sobrevendrán si no cambiamos nuestros modos de vivir. Es desde esta dificultad y desde esta pervivencia de la cuestión de lo último, como el autor ensaya una articulación de teología, filosofía y psicoanálisis, con el fin de proporcionar a la tradición bíblica una nueva comprensión en la atención y escucha de la modernidad.

El psicoanálisis ha planteado una serie de interrogaciones muy serias de cara a la creencia en el más allá. La constatación de que el inconsciente no conoce la muerte, (es una acepción inexistente en su diccionario) y que los sentimientos de omnipotencia infantil tengan una expresión clara en los de inmortalidad, hacen que la creencia en el más allá pueda fácilmente venir a caer en una cobertura de tales sentimientos infantiles que se niegan a reconocer la gran herida narcisista de la muerte. Ya J. Pohier planteó crudamente la cuestión en *Quand je dis Dieu* (Seuil, Paris 1977, obra que le costó unas severas condenas de la Santa Sede, precisamente por el modo en el que cuestionaba determinados planteamientos escatológicos), y la recogió y matizó en *Dieu fractures* (Seuil, Paris1985). Llama por ello la atención que tal autor y tales obras no sean mencionadas en el conjunto del trabajo ni en las referencias bibliográficas del mismo (como llama también la atención que no se recoja ninguna obra que no haya sido escrita o traducida al francés). Es, sobre todo J. Lacan y P. Ricoeur los autores que Antier estudia con detención a la hora de analizar las representaciones escatológicas desde una óptica psicoanalítica, más en particular, bajo el prisma de las cuestiones del sentido y del deseo. Como es de suponer, la cuestión del lenguaje y de la identidad se sitúan en un primer término a partir de estos autores elegidos.

Y si Kierkegard nos da el punto de partida para una reflexión filosófica existencial y Lacan con Ricoeur (a pesar de los encuentros y desencuentros que existieron entre estas dos figuras eminentes del pensamiento francés) nos acercan a las implicaciones existentes entre el sentido y el deseo, será fundamentalmente la teología protestante de Bultmann la que guíe al autor para emprender una relectura de los textos bíblicos básicos en los temas escatológicos: Pablo (Fil 3,1-4,1 y Rom 8,18-25), Mateo (25, 1-13 y 31-46) y el Apoc (21, 1-22,5). Todo ello conducirá a la conclusión, en la que el "escaton" será considerado en clave de un último origen que relanza los deseos de vivir en una filiación con el Dios revelado en Jesús como Padre.

La obra, guarda sin duda, un gran interés para la escatología que desee ser sensible a la sensibilidad del mundo contemporáneo. Es rigurosa al mismo tiempo que clara y elegante en su lenguaje. Tan sólo se echa de menos una mayor atención al pensamiento que se produce fuera de Francia o fuera también de la teología reformada.

Carlos Domínguez

BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios. I. [2005]*. BAC 686. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2009. 797 p. ISBN 978-84-220-1421-8.

El presente volumen reúne las enseñanzas de Benedicto XVI al Pueblo de Dios en el primer año de su pontificado, con el fin de compilar, difundir y perpetuar esa enseñanza del Papa en el ámbito de lengua española. Presenta cronológicamente 279 intervenciones de Benedicto XVI; a cada texto se le asigna un número correlativo, se indica la fecha, el título oficial, las fuentes oficiales y el cuerpo doctrinal. Se indica la localización en Acta Apostolicae Sedis, y la dirección electrónica completa de Web oficial de Vaticano. De un veinte por ciento de los documentos no hay disponible un texto oficial en español, y se ha preparado una traducción. Se ofrecen unos itinerarios teológico-pastorales que ayudan a la lectura sistemática de los textos, e introducen a su estudio. Seis índices facilitan el acceso a los documentos: de los documentos según su carácter e importancia doctrinal, de citas bíblicas, de documentos citados del magisterio conciliar, pontificio y de la Santa Sede, de personas y lugares geográficos citados, de citas de los Códigos de Derecho Canónico, y de argumentos y materias. Auguramos a esta empresa de divulgación de la docencia del Papa actual el éxito de lectura y consulta que bien se merece

BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos,* Una conversación con Peter Seewald, Herder, Barcelona 2010, 227 pg. ISBN 978-84-254-2756-5.

Aunque este libro no está presentado como la obra de un teólogo, como hizo el papa con su libro sobre Jesús, al presentarse como autor como Joseph Ratzinger, no creo que Benito XVI haya cambiado seriamente de actitud respecto a esta publicación. Así como entonces publicó el libro con el deseo expreso de que pudiera ser analizado, e incluso criticado, en esta ocasión estoy seguro que le agradará conocer los ecos suscitados por esta última propuesta suya. Joseph Ratzinger estuvo claramente tras la composición del Catecismo de la Iglesia Católica, preocupado como estaba por las interpretaciones del catolicismo que resultaban "peregrinas" cuando menos, desde su punto de vista de teólogo responsable de la formulación de la fe de la Iglesia. Este libro no es del mismo estilo, pero tiene alguna semejanza. Ha aceptado el riesgo de una entrevista de seis horas sobre los problemas más candentes que afectan en nuestro tiempo al mundo y a la Iglesia. El contenido del libro está dividido en tres partes: los signos de los tiempos, el pontificado y ¿hacia dónde vamos? Creo que es de justicia resaltar la postura ponderada, comprensiva y dialogante de Benito XVI al abordar temas de una gran densidad, incluso de cierta agresividad en la formulación, sin caer en descalificaciones facilonas, pero destacando lo que, a su juicio, es fundamental, incluso intocable, tanto para el mundo como para la Iglesia, desde el punto de vista católico. El sabe muy bien como teólogo que no todos sus colegas en las ciencias del espíritu enfocarían los temas de la manera que lo ha hecho él. Pero es de agradecer especialmente el que no se haya dejado llevar (a la hora de poner los puntos sobre las íes) de una tendencia dogmatizante intransigente que no ha faltado a lo largo de la historia (incluso de la historia reciente) en los escritos de los papas. Creo que, incluso las personas que no estén de acuerdo con elementos concretos del contenido de estas conversaciones, se sentirán relajadas ante la

actitud serena, comprensiva y dialogante de un papa que no ha querido hacer ostentación de este cargo suyo a la hora de intentar arrojar algo de luz sobre las tinieblas que percibe en nuestro mundo. En resumen: libro interesante, de fácil lectura, sugeridor de temas profundos de muy diversa índole, y que ayuda al conocimiento íntimo de Benito XVI, como persona, como teólogo y como papa. En el anexo se incorporan varios documentos, de entre los más significativos de su pontificado y se añade al final una biografía en forma de breve crónica de toda la trayectoria de su vida. A. Navas

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.

CANOBBIO, GIACOMO, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*. Storia e censo di un controverso principio teologico: Queriniana. Brescia. 2009. 407 p. ISBN 978-88-399-0838-4. €: 24,50.

El objetivo de esta investigación no es la defensa del axioma "no hay salvación fuera de la Iglesia", sino comprender cómo surgió, cómo ha sido interpretado a lo largo de los siglos, y si todavía es conveniente mantenerlo. Propone en primer lugar el clima teológico en que maduró ese axioma y sus "inventores", Orígenes y Cipriano; examina después la relación del axioma con la Sagrada Escritura, y concluye que, aunque no se encuentra ese principio en el

Nuevo Testamento, es indiscutible que la Iglesia es el lugar de encuentro con Cristo, y el medio por el que actúa el designio salvífico de Dios, aunque éste tiene una dimensión universal. Estudia luego la dogmatización y relativización del axioma, partiendo de San Agustín; expone la interpretación exclusivista del principio, su sistematización escolástica y la proposición que el Magisterio de la Iglesia medieval hace del axioma. Considera luego el autor en el período moderno una mayor tensión entre el deseo de posibilitar a todos la salvación y la necesidad de mantener la función salvadora de la Iglesia; se fija en la nueva situación que provocan los descubrimientos geográficos, y la reacción del magisterio de los Papas y del Vaticano I. Analiza luego el nuevo horizonte que abre el Vaticano II y constata que la necesidad de la Iglesia para la salvación se desvincula en parte del hecho de pertenecer a ella, y cita *Ad Gentes*, n. 7. Se pregunta, por último, si Dios necesita a la Iglesia, y finalmente concluye que «Dios, en Cristo, ha establecido la Iglesia como signo e instrumento de salvación para la humanidad, y gracias a la Iglesia toda la humanidad alcanzará el destino que Dios le ha dado».

CASTELLANO, JESÚS, *Espiritualidad de occidente. Mística carmelitana.* Editorial de Espiritualidad. Madrid 2010. 180 p. ISBN 978-84-7068-365-7. €: 12.

En el presente volumen se recogen cinco de los más significativos estudios de Jesús Castellano sobre espiritualidad carmelitana; cuatro los publicó en la Revista de Espiritualidad en los años 1997, 1982, 1976 y 1998; el tercero lo publicó en *Jean de la Croix mystique: poète et docteur de l'Église* (Actes de 2e colloque Carmélitain. Avril 1992. Beyrouth 1993, p. 25-53.

El primer artículo trata de *El entramado bíblico del Castillo interior*, el libro más maduro de la Santa, auténtico texto de teología espiritual; por eso la Santa apoya su experiencia en todo un ensamblaje bíblico, unas 200 alusiones explícitas y otras 100 implícitas o reminiscencias. El artículo las agrupa bajo los aspectos de conceptos bíblicos de la persona humana, tipologías y simbolismos bíblicos, textos teológicos y trinitarios, y máximas bíblicas.

El segundo artículo, *Lectura de un símbolo teresiano*, reflexiona con amplitud y profundidad sobre la metamorfosis del gusano de seda en mariposita como ejemplo de una teología simbólica; estudia ese símbolo en la literatura religiosa, en la descripción de Santa Teresa e indica unas claves para una lectura global del símbolo.

El artículo tercero, *La mística de San Juan de la Cruz a la luz de la mística del oriente cristiano*, después de unas aproximaciones de carácter general, describe las características de la mística sanjuanista en relación con la mística oriental, y concluye reflexionando sobre la última enseñanza de San Juan de la Cruz: «A la tarde te examinarán del amor».

El cuarto, *Mística bautismal. Una página de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición*, indica una clave de lectura de los escritos del santo, que es su continuidad con la tradición patrística y litúrgica de los primeros siglos.

El quinto artículo, *El doctorado de Santa Teresa del Niño Jesús*, recuerda la historia de ese acontecimiento, las solemnidades de la proclamación del doctorado y subraya su significado eclesial. E. Olivares

CASTELLANO, JESÚS, *Espiritualidad de oriente. Mística ortodoxa*. Editorial de Espiritualidad. Madrid 2010. 170 p. ISBN 978-84-7068-366-4. €: 12.

Este volumen ofrece seis de los escritos que el autor, fallecido en 2006, publicó en la *Revista de Espiritualidad* sobre el Oriente cristiano y su espiritualidad. El primero, de 1983, presenta la experiencia del Espíritu Santo en la Iglesia ortodoxa, «esa docena de cosas que más me han llamado la atención, en la pneumatología ortodoxa, a veces en abierta polémica contra la teología occidental». Las agrupa en tres ejes fundamentales bajo los subtítulos de: Centellas de luz de una teología dialéctica del espíritu, La liturgia, acción y efusión del espíritu, y La vida según el espíritu. El segundo, 1987, propone la experiencia del bautismo a través de algunos testimonios personales y de las catequesis mistagógicas de Teodoro de Mopsuestia, y el compromiso de la vida bautismal. El tercer artículo, 1985, expone dos simbolismos comunitarios de Doroteo de Gaza, el cuerpo y el círculo. El artículo cuarto, 1977, expone la doctrina y testimonio de Pablo Evdokimov sobre el misterio de María en la Iglesia ortodoxa. El quinto, 1992, reflexiona sobre los rasgos de teología, estética y espiritualidad que ofrece el icono, sacramento de la belleza divino. El último artículo, 2002, bajo el lema «El Carmelo es una lámpara oriental en la que brilla una llama española», frase de A. Frossard, presenta datos significativos de un acercamiento actual del Carmelo teresiano a la ortodoxia, y una serie de acercamientos y diálogos a nivel doctrinal. E. Olivares

CAVANAUGH, WILIAM, *Le mythe de la violence religieuse*. L'Homme Nouveau. Pria 2009. 380 p. ISBN 978-2-915988-29-1. €: 29.

Ante la idea dominante de que la religión promueve la violencia, porque es absolutista, fuente de divisiones e irracional, el autor se pregunta si se puede separar la violencia religiosa de la violencia secular. En el corazón del problema está la invención de un concepto universal de religión, que acompaña la emergencia del Estado moderno y la marginalización de la Iglesia. El examen histórico de las guerras de religión revela que no se puede aislar el factor religioso de la resistencia de las élites locales ante las maniobras centralizadoras de los soberanos. El Estado-nación se ha apropiado lo sagrado, llegando a ser objeto de una nueva religión, que exige una lealtad exclusiva y conduce a la guerra. En Occidente el mito de la violencia religiosa es un arma para limitar la actividad pública de los cristianos.: En política extranjera legitima la guerra liberal de liberación contra las sociedades no seculares.

En una primera parte de su estudio analiza en diversos autores sus prejuicios de que la religión es absolutista, divide y no es racional. En la segunda parte estudia la invención de la religión en occidente, y en otros espacios, para llegar a una definición de la religión. En la tercera parte analiza el mito creador de las guerras de religión, y en la cuarta parte la utilización que se hace de ese mito. Destruye, pues, brillantemente un mito fundador de la modernidad y abre nueva vías a la reflexión sobre el origen de la violencia.

Chi ha paura del Vaticano II? A cura di ALBERTO MELLONI e GIUSEPPE RUGGIERI, Roma, Carocci Editori, 2009, 151 págs.

Es conocida la polémica que levantó la *Historia del concilio Vaticano* II, dirigida por G. Alberigo (Leuven, Peeters – Salamanca, Sígueme, 1999-2008). Dicha polémica no está ausente en este libro, dirigido por dos personas vinculadas a la *Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII* de Bolonia. El título habla de "miedo", un miedo que se manifestó desde el primer anuncio

del Concilio y que no deja de tener sus expresiones aun hoy. Los editores lo atribuyen, en su Introducción, a las resistencias frente a ese nuevo "registro" que marcó todo el Concilio, tantas veces vinculado a la dialéctica de rotura o continuidad con la tradición de la Iglesia. Estamos, pues, en el marco de las interpretaciones que se han hecho del Vaticano II, que es el motivo central de esta obra en la que colaboran cinco reconocidos expertos en el tema.

G. Ruggieri abre el libro con un estudio en que pretende explicar las razones del debate originado en torno a las interpretaciones del Vaticano II. Y A. Melloni lo cierra con una breve historia de las valoraciones que se han hecho del Concilio desde los tiempos de su celebración hasta hoy.

Los tres estudios centrales del libro abordan los que pueden considerarse en la actualidad los problemas interpretativos más agudos en torno al Vaticano II. Christoph Theobald se centra en la categoría de "pastoralidad". Ese fue el sello que quiso darle al Concilio Juan XXIII y es importante examinar hasta qué punto el mismo Concilio fue fiel a tal orientación. Ello le permite analizar en qué sentido debe entenderse esa "pastoralidad" y rechazar una visión excesivamente pragmatista de ella. Joseph A. Komonchak estudia la interpretación de Benedicto XVI en su esperado discurso a la curia romana el 22 de diciembre de 2005. En él contrapuso el Papa –no sin cierta sorpresa de los expertos– una hermenéutica de la discontinuidad y una hermenéutica de la reforma. Del análisis del texto concluye que quizá esa contraposición no debe entenderse en términos muy radicales, ni considerar que desde ella se puede cuestionar de raíz la *Historia de concilio Vaticano II* antes citada y tan duramente criticada en la obra de A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* (Editrice Vaticana, 2005). Por último P. Hünermann, codirector del *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Freiburg, 2004-2006) se ocupa del texto del Concilio como base para su interpretación. De hecho el citado *Kommentar* adopta este enfoque de análisis de los textos, mientras que a la *Historia* de Alberigo se la ha criticado por su escasa atención a los documentos para basar la interpretación del Concilio en los acontecimientos que rodearon a la asamblea y en la política que se desarrolló dentro y fuera de ella.

Como resumen puede decirse que el libro permite un diálogo entre distintas líneas interpretativas, excluyendo sólo a aquellas que son radicalmente críticas con el Vaticano II. Ildefonso Camacho

DE FIORES, STEFANO, *Maria. Nuovissimo Dizionario. Testimoni e maestri*. 3. Edizioni Dehoniane. Bologna 2008. 880 p. ISBN 978-88-10-23108-1. €: 65.

Como complemento de los dos primeros volúmenes del *Dizionario*, en los que el autor trató de modo sistemático diversos temas mariológicos, presenta en este tercer volumen veinticinco figuras emblemáticas de hombres y mujeres que vivieron un intensa y filial relación con la Madre de Jesús. En cada uno de estos escritores estudia su pensamiento sobre muy variados aspectos de su devoción mariana; son artículos de investigación, de diversa extensión, con abundancia de notas, y ordenados alfabéticamente. Ha procurado el autor que no faltase algún representante de cada período. De la época patrística ha preferido San Agustín; de la edad media se ocupa de Bernardo de Claraval, Dante Alighieri, Brígida de Suecia, Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Del siglo XVI estudia a Ecolampadio, Miguel Ángel, Lucrecia Marinela; del siglo XVII, Tomás Campanella, Francisco Suárez, Plácido Nigido, Hipólito Marracci; del

siglo XVIII, Luis Mª di Monfort, Ludovico Muratori, Alfonso Mª de Ligorio, Francisco A. Marcucci; del siglo XIX, Domingo de la Madre de Dios, Antonio Rosmini; del siglo XX, B. Longo, Aníbal de Francia, Sergej Bulgakov, Maximiliano Mª Kolbe, Jorge La Pira, Juan Pablo II. En todos estos personajes la experiencia precede a la doctrina. Por su especial relevancia con la especialidad de esta revista destacamos, como lo hace el autor en la Introducción, sus investigaciones sobre Francisco Suárez, autor de la primera mariología sistemática, que se halla en el archivo de la Universidad Gregoriana, y de Plácido Nigido, jesuita siciliano, fundador de la «mariología», cuya correspondencia con el prepósito general se conserva en el archivo romano de la Compañía de Jesús.

DE LUBAC, CARDENAL HENRI, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*. Œuvres complètes XV. Cerf. Paris 2009. XLVII-589 p. ISBN 978-2-204-09134-3. €: 45.

En este volumen XV de las *Obras completas* de Henri de Lubac se reproduce en primer lugar la segunda edición del libro *Corpus mysticum*, publicado en 1949. Se agregan otros seis breves escritos sobre el mismo tema y de aquellos años: *Vigile de Pâques*, 1940, *La portée sociale de la messe*, 1942, *Communauté chétienne et communion sacramentelle*, 1942, *Le sens de la messe*, 1946, *Avant-propos à l'édition allemande de Corpus mysticum*, 1969, y *L'Eucharistie, présence du Christ. Un mystère inépuisable*, 1971. Como en otros volúmenes siguen a los textos unas ciento cincuenta páginas que ofrecen la traducción de los textos no franceses que se encuentran en el libro editado. También en unas pocas páginas se corrigen las erratas del texto transcrito de 1949. La excelente presentación que Éric de Moulins-Beaufort hace del libro nos informa de las circunstancias de la redacción del libro, su método y su contenido. El libro de Henri de Lubac es un estudio histórico sobre el uso de la expresión "corpus mysticum" desde finales de la Antigüedad hasta finalizada la Edad Media. Analiza cómo esta expresión, forjada inicialmente para designar la Eucaristía fue transferida a la Iglesia; esto se debió al vivo sentido en aquellos años de inclusión recíproca de la doctrina eucarística y de la concepción de la Iglesia

Der Logos-gemässe Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, VODERHOLZER, RUDOLF, (Hg.) Regensburg, Friedrich Pustet, 2009, 449 p. ISBN 978-3-7917-2213-9. €: 24,90

En el marco de la serie "Estudios sobre Ratzinger", patrocinada por el "Instituto Papa Benedicto XVI" y la Editorial "F. Pustet" de Ratisbona, se publica el primer volumen dedicado a la teología de la liturgia. El primer bloque de estudios sistemáticos estudia a Razinger como teólogo de la liturgia (H. Hoping), su comprensión de la liturgia como "culto racional" y sacrificio existencial (J. Gregur) y el significado de la oración a un Dios omnipotente y omnisciente (J. Splett). Tras este encuadre de la teología de Ratzinger, se pasa a los estudios históricos y biográficos: la experiencia litúrgica de sus años de estudio (R. Berger), el significado de la litúrgia en Ratzinger y Romano Guardini (G. Brüske), la modificación del espacio litúrgico en el paso del judaísmo al cristianismo (A. Gerhards) y la valoración de Ratzinger de la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II (M. Schneider). El tercer bloque está dedicado a la teología

de la eucaristía de Ratzinger, a su comprensión de la dimensión cósmica de la celebración (M. Kunzler), su teología de la transubstanciación (S. Oster) y la participación de los laicos en la celebración del siglo XIV (K.H. Steinmet). La temática finaliza con un estudio sobre la relación de la liturgia y el combate contra la pobreza (C. Sedmak). Finalmente, se dedica un apartado a la teología de la música de la Iglesia, comenzando por el estudio de sus escritos sobre ella (F.K. Prassl), su significado en el contexto de la vida monástica en cuanto liturgia vivida (Ch. Schütz) y una reflexión final sobre la situación de la música sagrada en Italia (M. Cavagnini). La introducción del editor, R. Voderholzer), se completa con un registro de nombres y una breve reseña de los autores de cada apartado.

El volumen es muy disperso y heterogéneo, oscilando entre el análisis de los escritos de Ratzinger sobre la liturgia y temas que sólo marginalmente conectan con su teología. Son un conjunto de estudios que pretende completar la colección misma de escritos de Ratzinger, que se publican simultáneamente, sin que, sin embargo, exista una correlación clara entre ellos. En este volumen el problema aumenta, en cuanto que Ratzinger no ha hecho de la liturgia un tema central de su reflexión teológica. Algunos estudios son sugerentes, sobre todo el que concierne al significado personal y relacional de la oración y el que estudia la dimensión social de la eucaristía, aunque se echa de menos una contextualización y actualización de la problemática, que obligaría a contrastar la postura de Ratzinger con la de otros teólogos contemporáneos. Por lo demás, se trata del primer volumen de la serie y habrá que esperar a ulteriores obras para valorar globalmente estos comentarios. Juan A. Estrada

DESTIVELLE, HYACINTHE, *Les sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XX siècle.* Ortodoxie. Cerf. Paris 2010. 1003 p. ISBN 978-2-204-09039-1. €: 59.

El autor de esta amplia y profunda investigación la estructura en cinco partes. Después de una parte cronológica, cuatro partes sintéticas estudian cuatro grandes cuestiones del debate sobre la reforma de las academias en Rusia a principios del siglo XX: 1. La vocación de las academias espiritual o científica. 2. Los principios de administración de las academias, y especialmente el papel de los obispos. 3. Los principios pedagógicos que se deben aplicar y en concreto cómo articular las materias auxiliares y las disciplinas teológicas. 4. La teología que deben enseñar.

La parte primera expone la reforma de las academias eclesiásticas ortodoxas en Rusia entre 1905 y 1918; su crisis y vitalidad, las etapas de su reforma en esos años, la composición del concilio local en 1917-1918, los autonomistas, sinodales y eclesiales y el marco de sus debates. La segunda parte responde a dos preguntas: ¿hay que distinguir entre formación espiritual e intelectual?, ¿qué formación hay que dar y a qué estudiantes?; respecto a la primera expone las respuestas en los proyectos de 1905-1917 y en el concilio de 1917-1918, y sus dos soluciones alternativas, y en cuanto a la segunda reflexiona sobre el tipo de estudiantes y su formación espiritual y pastoral. En la parte tercera presenta la administración de las academias en esos años y el papel del obispo en ella, el cuerpo enseñante, su reclutamiento, situación jurídica y material, y su papel eclesial y social. La parte cuarta está dedicada a los programas de estudio, la elección entre una formación general o especializada y entre las ciencias auxiliares y las humanas, los métodos de enseñanza, las materias prácticas

como pastoral, derecho canónico, liturgia y arqueología, y la realidad en esas academias de un pre-ecumenismo y de relaciones con los no-cristianos.

En los seis anexos encontramos los reglamentos de las academias previstos por la comisión conciliar en 1917-1918, noticias biográficas de los profesores y de los miembros de la comisión conciliar -se incluyen en el libro 109 fotografías de ellos-, un estudio del proyecto de reglamento ordinario de las academias, 1917, una tabla comparativa de las materias obligatorias en los proyectos de estudios, y los principios generales de la reforma de las academias, que presentó la comisión del concilio. La bibliografía, además de los archivos y fuentes publicadas, informa sobre los escritos que tratan el tema investigado antes y después de 1918.

En la actualidad todos los centros superiores de enseñanza de teología de la Iglesia católica en Europa están reflexionando ampliamente sobre la acomodación de sus estudios y organización académica a las normas del Espacio Europeo de Estudios Superiores, las normas del plan Bolonia; por ello cobra especial interés esta historia de los trabajos de mejoría académica que se hicieron en Rusia hace un siglo. E. Olivares

DIANICH, SEVERINO, *Per una teologia del papato,* Edizioni San Paolo, Milano 2010, 174 pg. ISBN 978-88-215-6692-9.

Después de que Juan Pablo II manifestara sorprendentemente (lo hizo al final de su vida, después de más de 20 años de pontificado) que estaba preocupado por encontrar una manera de ejercicio del primado de Pedro que contribuyera a la unidad de los cristianos, Benito XVI ha proseguido por la misma senda. Encontrar una vía de solución a este problema es una tarea ardua, que afecta a un buen número de aspectos de la vida de la Iglesia Católica, entre los que hay que enumerar los eclesiológicos, los pastorales y los jurídicos, por citar algunos de ellos solamente. Me parece que Severino Dianich aporta elementos extraordinariamente valiosos para una solución firme y duradera. Lo que está por ver es si sus propuestas (en mi opinión de una gran solidez y con grandes posibilidades de viabilidad) van a encontrar en las autoridades de la Iglesia todo el valor que va a hacer falta para entrar por este camino. Dicho esto, anticipo solamente algunas de las ideas más importantes de este estudio tan sugerente. El autor constata que el papado se ha visto privado en gran medida de su imagen pastoral, quedando a los ojos de los hermanos separados más como una instancia de gobierno, semejante a los de orden civil, que como un ministerio pastoral al servicio del pueblo cristiano. Al mismo tiempo, el modo de elección de obispos en el patriarcado romano, así como su casi inexistente ejercicio de la colegialidad a nivel provincial o regional, priva a los obispos de ese contacto místico con sus fieles, que tanto echan de menos en occidente los hermanos separados orientales. Por tanto, para que el papado tuviera una base colegial que le devolviera su imagen ministerial frente a la jurisdiccional, que es la que ahora aparece como más evidente, todo el catolicismo latino debería sufrir una reconversión en el modo de elección de sus obispos, así como en el ejercicio efectivo de la colegialidad a nivel intermedio, siguiendo el modelo que practican como algo connatural incluso las iglesias orientales unidas a Roma. Como puede verse, las propuestas de Severino Dianich son de enorme calado y creo que contribuirían a dar viabilidad a una nueva forma de ejercicio del ministerio petrino, pero antes proporcionarían a la iglesia romana de rito latino una reconversión en la elección y en el ejercicio del ministerio episcopal

que haría que se recuperara la unión mística y solidaria que existía en la antigüedad entre los pastores y sus fieles. A. Navas

DITTRICH, ACHIM, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*. Bonner Dogmatische Studien 44. Echter. Würburg 2009. 1.168 p. ISBN 978-3-429-03104-6. €: 90.

El autor en su investigación estudia en una parte primera la historia del título de Mater Ecclesiae en la teología; en seis densos capítulos expone el fundamento patrístico de la "maternidad espiritual", el título de Mater Ecclesiae en la Edad media, en la Edad moderna y siglos XIX y XX, la discusión sobre este título en el Vaticano II, su proclamación por Pablo VI, y su recepción posterior en la Iglesia. En la parte segunda, de análisis y síntesis, propone unas clarificaciones hermenéuticas, explica el sentido de María como Madre, prototipo y medianera, y aporta también algunas clarificaciones eclesiológicas.

Atendiendo a la especialidad de nuestra revista, destacamos el capítulo tercero que estudia el título de Mater Ecclesiae en la época moderna, en los reformadores, en los teólogos de la Compañía de Jesús -Canisio, Nadal, a Lapide, Suárez-, y en la época barroca, en el jansenismo, y en la ilustración, en Alfonso de Ligorio y Benedicto XIV.

Cada capítulo y sección de ellos van precedidos con abundante bibliografía; y se completan con un elevado número de notas. Destacamos en la bibliografía las sesenta páginas de libros y autores citados. Es un amplísimo y profundo tratado histórico-dogmático de mariología eclesial.

DIVRY, ÉDOUARD, *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas - Thomas d'Aquin vers un dénouement oecuménique*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2009, 565 p. ISBN 978-2-7403-1442-5.

Este estudio no se sitúa en los términos de quienes piensan que las diferencias con el Oriente Cristiano son insalvables, sino que intenta mostrar los puntos de contacto de dos formas diversas de hacer teología pero que trabajan sobre una fe común. Puntos de contacto que no eliminan las peculiarides propias de la teología oriental y occidental. En este caso es el episodio de la Transfiguración el que se analiza a fondo, teniendo en cuenta la importancia que se concede en Oriente a este relato evangélico, frente a la poca importancia relativa que ha tenido en Occidente. Los personajes de referencia son Gregorio Palamas, por los orientales y Tomás de Aquino por los occidentales, aunque el análisis de autores patrísticos, tanto orientales como occidentales, es extraordinariamente generoso. Gregorio Palamas acuñó el término *enhipostasis* que, como su teología, ha influenciado fuertemente la teología posterior oriental ortodoxa. A Tomás de Aquino le preocupó más el fenómeno de la luz como manifestación de la gloria divina en Cristo y en el hombre y, a diferencia de la convicción de los orientales de que la luz del Tabor es una luz increada, para él dicha luz es sensible y visible. No obstante, en Occidente se contempla un principio de individuación que nos llevaría a una propiedad de la Persona del Hijo, que sería incomunicable en sí misma pero no en la forma adjunta al sujeto que la posee, que sí sería comunicable a las personas. Este enfoque, común con el Máximo el Confesor, deja abierta la posibilidad del diálogo teológico. Después de un recorrido tan denso como el que se hace a través de la lectura del volumen, al final se proponen doce cuestiones como epílogo, que ayudan a

sintetizar extraordinariamente todo el recorrido tan amplio como profundo que ha seguido el lector. A. Navas

FERNÁNDEZ, A., *Teología dogmática. Curso fundamental de la fe católica,* BAC, Madrid 2009, 1067 pp. ISBN 978-84-220-1410-2.

Sensibilizado con la actual fragmentación de las disciplinas teológicas, el autor de esta obra, sacerdote de la diócesis de Oviedo que ha enseñado en dicho seminario y en la facultad de teología de Navarra, nos ofrece este vademécum de cierto tono manualístico. El autor afirma que "sólo busca exponer una visión global de las verdades cristianas con rigor teológico" (p. XXV), es decir, "proponer, con brevedad y claridad, la interrelación de los diversos tratados" (ibid.). Así, su pretensión última es "justificar las verdades de la fe desde una nueva apologética" (ibid.). Esta presentación integral de nuestra fe encuentra su nexo de unión en la cristología, por dos razones fundamentales, a juicio del autor: la primera, el cristianismo se origina en el tiempo con la encarnación del Verbo; y la segunda, en el rostro de Jesús se esclarece el ser de Dios y el ser del hombre. Así, el nexo cristológico de unión determina, después de un primer capítulo de introducción a la teología, el orden elegido en los ocho capítulos restantes que componen esta obra: II. Jesucristo, el Hijo de Dios vivo. Cristología; III. Dios revela su propio rostro. La Santísima Trinidad; IV. El Espíritu Santo, señor y dador de vida. Pneumatología; V. María, la madre del Verbo encarnado. Mariología; VI. "In principio creavit Deus caelum et terram". La creación del mundo y del hombre; VII. La Iglesia, sacramento de Cristo. Eclesiología; VIII. La presencia de Cristo. Los sacramentos, acciones de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia; IX. La existencia futura. Escatología.

Serafín Béjar

GIRONÉS, GONZALO, *Otoñal compendio de escritos teológicos.* Edicep. Valencia 2010. 302 p. ISBN 978-84-9925-011-3.

En el 75º aniversario de su bautismo el autor publica diversos estudios, unos inéditos y otros dispersos en revistas y publicaciones. Los agrupa en tres secciones. En la primera, Recuerdos rescatados de la lejana juventud, incluye un *Ensayo sobre el problema fundamental de la mariología*, de 1964, *Respuesta a Schoonenberg sobre la virginidad de María*, 1973, y *Vocación eterna de lo femenino*, 1980. La sección segunda, Núcleo central de los escritos recientes (1995-2008), consta de ocho estudios: *Hablando con Ortega acerca del amor*, *Hacia una metafísica de la Victoria*, *La esponsalidad mística de María en el Misterio de Elche*, *María y la Mujer, a propósito de la «Mulieris dignitatem»*, *La voz de la conciencia, semanario «Aleluya»*, *La fe cristiana responde al mundo*, *La Inmaculada Concepción en la nueva síntesis mariológica*, y *Operación teógina o Asunción progresiva*. La tercera sección, Otros estudios circunstanciales (2003-2009), ofrece siete estudios: *La sustancia tercera*, *Consideración metafísica y teológica del Más y del Menos*, *Nota sobre el Nuevo Catecismo de la Iglesia*, *Comentario al libro «Jesús de Nazaret» de Joseph Ratzinger*, *La Familia, comunidad natural y sacramento*, *Nuevo ensayo de antropología, Persona posesora-persona poseída*, *Apuntes teologales sobre María Magdalena*. Se aprecia en estos escritos un predominio de la mariología y una actitud de progreso en la línea de los teólogos españoles de la segunda mitad del pasado siglo.

Pueden llamar la atención los artículos en los que, con todo respeto y prudencia, indica algunos interrogantes y algunas mejoras que se podrían hacer en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y en el *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger. Pero se puede pensar que quizás, por ejemplo, el hecho de que el Papa actual no trate de la infancia de Jesús se deba a una actitud prudente para evitar desconcierto en algunos ambientes menos preparados; en el *Catecismo* se pueden indicar otras carencias de incorporación de los progresos en el diálogo con la ciencia y de la inculturación eclesial en el siglo XXI.

GONZÁLEZ MONTES, A., *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, BAC, Madrid 2008, 679 págs. (más LXXX).

El actual obispo de Almería fue durante años profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que destacó en los temas ecuménicos, siendo director del Centro de estudios orientales y ecuménicos Juan XXIII de dicha universidad, y de la revista Diálogo ecuménico que depende de este centro y editor del *Enchiridion Oecumenicum*. Su capacitación en el campo ecuménico está, pues, fuera de duda, y explica el subtítulo de la presente obra. Como el propio autor dice no nos encontramos ante "una elaboración estricta de una eclesiología" sino ante "algunas de las nervaduras que le dan estructura" (XVII). La obra es el resultado de la "acomodación" de numerosos trabajos anteriores del autor, por lo que se echa de menos una mayor articulación sistemática del libro en sí mismo, algo que, por otra parte, el propio autor reconoce. Esto explica también la falta de una mayor presencia de la bibliografía más reciente sobre los diversos temas tratados, algo que destaca más debido a la erudición bibliográfica que el autor demuestra de los trabajos producidos antes del año 2000.

En el presente libro nos encontramos, pues, con un acercamiento a temas relevantes de la eclesiología desde dos perspectivas: por un lado, la discusión ecuménica y sus aportaciones, algo muy presente en toda la obra; por otro lado la perspectiva de la teología fundamental, disciplina de la que el autor fue profesor en su tiempo de docencia, está muy presente en la elección de la mayoría de los temas, que se corresponden con lo que se conoce por eclesiología fundamental, si bien el autor combina con acierto estos temas con otros que se integrarían en la llamada eclesiología sistemática.

La obra queda estructurada en cuatro partes. La primera se centra en cuestiones fundamentales en torno al ser de la Iglesia (su necesidad, su relación con Jesucristo, las imágenes de Iglesia, su estructura...); la segunda se centra en los ministerios, repasando los temas más importantes del "ministerio apostólico" (primado y episcopado) y los referidos a los diversos ministerios (y carismas) que existen en la Iglesia; la tercera vuelve a cuestiones de eclesiología fundamental centrándose en las cuestiones relativas a la "norma eclesial" (la apostolicidad de la fe, el magisterio, el sentido de la fe del pueblo de Dios...) y la cuarta, que es la parte más breve, desarrolla la relación que existe entre la Iglesia y la Eucaristía.

Son diversos los aciertos de este libro. Uno de ellos es que por sus páginas desfilan una serie de temas de gran actualidad, algo que se comprende porque son esos los temas que se están tratando en los diversos diálogos ecuménicos. El autor muestra un respeto exquisito al magisterio eclesiástico y busca fundamentar teológicamente algunas de las últimas decisiones del mismo (sin rehuir las que se han encontrado con mayor "resistencia" entre los teólogos). El tema

de la ordenación de la mujer queda extensamente tratado en dos capítulos (335-414), en los que Monseñor González desarrolla principalmente el argumento simbólico-sacramental, que es precisamente el que más polémica suscitó; la relación entre magisterio y teología (503-536) se presenta de forma mesurada presentando las dificultades de la relación de ambas instancias, las tentaciones en que pueden caer y el papel específico de cada una de ellas en la vida de la Iglesia; la posición y misión del primado papal, en fin, es ampliamente desarrollado en dos capítulos (279-334), en los que se expone la posibilidad del ministerio del sucesor de Pedro para la comunión eclesial en los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II.

De igual manera el autor es capaz de establecer un diálogo teológico entre las distintas confesiones cristianas que sirve para el desarrollo de líneas eclesiológicas comunes. Esto queda patente en su presentación de una eclesiología eucarística y su relación con una eclesiología bautismal, tal como aparece en el último capítulo del libro (que lleva el acertado subtítulo de "Para una eclesiología ecuménica" - 639-666-).

En definitiva, nos encontramos con una obra que puede ayudar a comprender temas actuales de eclesiología a todos aquellos que estén interesados por lo que el diálogo ecuménico está ofreciendo en la profundización de la comprensión de la Iglesia. Diego M. Molina

GRESHAKE, GISBERT, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-íl souffrir?*. Cerf. Paris. 2010. 100 p. ISBN 978-2-204-09133-6. €: 19.

Nos dice el autor en el prólogo que el hombre se pregunta desde siempre sobre el por qué del sufrimiento, sobre su origen, su significado y su compatibilidad con la creencia en un Dios bueno. ¿Esta justificada, es razonable esa pregunta?. Ya había tratado de responder a ella en anteriores publicaciones desde 1978; ahora presenta una respuesta mucho más elaborada. Consta de dos partes; en la primera, *El precio de amor*, el primer capítulo propone diversos enfoques del problema en escritores, sobre todo, alemanes; en el segundo pondera los males que provienen del mal uso de la libertad humana; en el tercero reconoce los muchos sufrimientos que proceden también de la creación. El capítulo cuarto, tras exponer la resistencia del hombre a aceptar los sufrimientos humanos, expone las reflexiones de la reciente teología sobre el sufrimiento de Dios -pero es la persona del Hijo quien asume una naturaleza pasible y en ella sufre-; el quinto capítulo reflexiona sobre la superación del sufrimiento, no solo por la esperanza cristiana, sino también por los bienes que nos aporta en nuestro empeño por vencerlo.

La segunda parte, *Vivir con sus límites*, presenta la experiencia de la muerte como límite, y las condiciones para dominar el sufrimiento: aceptar la realidad, acceder a la madurez, amar y esperar.

Lo que nos consta por nuestra fe es que el Hijo asumió una naturaleza humana, en una cultura y nivel social aún poco avanzados, y así, "como un hombre cualquiera", padeció los sufrimientos humanos provenientes de la naturaleza creada y de la malicia humana; y que también con su presencia eucarística se quiso hacer presente de un modo sobrenatural en la naturaleza inanimada y en su finalidad de alimentar la vida humana; esos excesos del amor de Dios nos dejan atónitos, y desistimos de buscar razones por las que un Dios amor deja sufrir tanto a los hombres que tanto ama. E. Olivares

GUZMÁN MANZANO, I. †, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*. Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM. Serie Mayor 50. Murcia 2009. 284 p. ISBN 978-84-86042-71-4. €: 23.

El profesor Guzmán Manzano, eminente pensador escotista, es autor de esta investigación que ahora edita Francisco Martínez Fresneda; al final del volumen se ofrece una edición bilingüe y traducción española del *Prólog*o del comentario de Escoto al *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo de la que es autor Juan Ortín García, y que analiza el profesor Guzmán en esta investigación.. En primer lugar expone el ambiente en el que Escoto se plantea la cuestión de la relación entre razón y fe y el sentido de esa relación; Escoto se pregunta sobre la necesidad absoluta de una revelación, y lo prueba porque la sabiduría metafísica no llega a demostrar y hacer patente lo que la revelación determina sobre la naturaleza de Dios, el fin del hombre, y consecuentemente, la verdadera y profunda realidad del hombre y los medios que ha de poner para alcanzar ese fin de modo eficaz. Pero esta revelación es razonable y muy humana, y ennoblece al hombre. Es la conclusión que se sigue de la exposición detallada que hace el autor sobre la posición de los filósofos ante la revelación, y de los argumentos que dan los teólogos a favor de la necesidad de la revelación. El *Prólogo* de Escoto es testimonio de la cultura de su época, y contiene un arsenal de ideas que pueden iluminar los problemas religiosos actuales.

HORN, G.-R.*, Western European Liberation Theology. The First Wave (1924-1959),* Oxford University Press, 2008, 314 p. ISBN 978-0-19-920449-6.

Hay una cosa clara para el autor de estas páginas: que el Vaticano II, en el marco de los pontificados de Juan XXIII y de Pablo VI, constituyó una apertura significativa de la Iglesia al mundo moderno. Lo que se quiere mostrar en este libro es que ese giro venía siendo preparado desde varias décadas antes. Para mostrarlo se escogen algunos fenómenos que se desarrollaron en la Iglesia en ese tiempo anterior, concretamente en el periodo indicado en el subtítulo (entre 1924 y el año mismo de anuncio del Concilio).

Puede resultar sorprendente el título: hablar de teología de la liberación en Europa occidental extrañará al lector, no sólo porque este no fue el escenario geográfico en que ella se desarrolló, sino además porque esa denominación no empezó a emplearse sino a finales de los años 1960. El autor quiere justificar su opción subrayando el influjo que esta teología europea ejerció sobre los que luego serían las figuras más señaladas de la teología de la liberación latinoamericana. También manifiesta su intención de ampliar el alcance mismo del término empleado (que de hecho se aplicaría después a corrientes teológicas nacidas en otros continentes, Asia y África por ejemplo).

Cuestión diferente es la selección de corrientes estudiadas, que, como el autor reconoce, no agota la riqueza de la vida eclesial en esas décadas. Un criterio de selección perceptible es el no limitarse a corrientes doctrinales, sino buscar movimientos que armonicen la praxis (acción y compromiso) con planteamientos doctrinales que les aportan su última justificación. Con este presupuesto se explican mejor los contenidos de los cinco capítulos en que se ha dividido la obra. En el capítulo 1 se estudia la Acción Católica en sus momentos iniciales (años 1920 y 1930), pero prestando una atención especial a los movimientos especializados. El capítulo 2 es el que se mueve en un terreno más doctrinal: el desarrollo de la filosofía y la teología en el periodo enmarcado

por las dos guerras mundiales y por la confrontación entre fascismo y comunismo, donde se incluyen autores cuya influencia posterior en el Vaticano II sería indudable (Mounier, Maritain, Chenu). El capítulo 3 se ocupa del catolicismo más progresista de los años 1940, sobre todo el que se plasma en el movimiento de la Democracia Cristiana (se estudia especialmente su desarrollo en Italia). Menos conocido es el "Mouvement Catholique des Familles", al que se dedica el capítulo 4: nació después de la segunda guerra mundial del tronco de la Acción Católica especializada y se expandió sobre todo en los países francófonos. Por fin el último capítulo estudia algunos movimientos que surgieron fuera de la Acción Católica: concretamente el movimiento de sacerdotes obreros que se expandió desde Francia (recuérdese *Francia, país de misión*) hacia los países limítrofes y provocó una drástica intervención de la Santa Sede.

Con estos trazos perfila el autor lo que él llama "primera ola" de la teología de la liberación, cuyos vínculos con lo que sería la "segunda ola" (la reconocida como tal teología de la liberación) son difíciles de ocultar. Aunque estos vínculos no sean discutibles, no resulta tan clarificador el usar para esa primera ola la denominación de "teología de la liberación": si es cierto que no falta cierta relación, no es menos cierto que las diferencias son de envergadura.

Ildefonso Camacho

Il peccato originale nel pensiero moderno. G. RICONDA - M. RIVERA - C. CIANCIO - G. L. CUOZZO (eds.).Filosofia. Testi e Studi 2. Morcelliana. Brescia 2009. 885 p. ISBN 978-88-372-2307-6. €: 50.

Indagar sobre el mito bíblico del pecado original, que nos narra *Genesi 3*, es en la tradición hebrea y cristiana lo mismo que cuestionarse sobre el origen del mal. Al tratar de este problema del origen del mal muchos filósofos hacen referencia a la visón bíblica; en este volumen expertos en los diversos sectores de la historia de la filosofía exponen las ideas que propugnan los más destacados representantes del pensamiento filosófico en las diversas épocas. Del período del *Humanismo y renacimiento* son los estudios sobre Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mmirandola, Giordano Bruno y Tomás Campanella. De la *Edad cartesiana* se estudian René Descartes, Blas Pascal, Nicolas Malebranche y Pedro Bayle. Del período *Entre el humanismo del renacimiento y la nueva ciencia* son los estudios sobre Francisco Bacon y Tomás Hobbes. De *Los grandes sistemas racionalistas* se analiza el pensamiento de Spinoza, de Leibnitz y de Vico. Los autores del *Iluminismo* estudiados son Toland, Voltaire, Rousseau, Lessing y Muratori. Como autores del *Idealismo alemán* se estudia a Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Entre los autores de *La crisis del hegelismo* se investiga a Kierkegaard, Feuerbach, Marx y el marxismo. Como representantes de *La filosofía católica del Occidente* se estudian las ideas de von Baader, de Maistre, Gioberti y Rosmini. Otros artículos estudian a Schopenhauer y al positivismo y evolucionismo, a Dostoevskij y Nietzsche, y a Solov'ev, representante de la ortodoxia oriental. Una amplia introducción de Giuseppe Riconda y Marco Ravera, precede a estos estudios, los contextualiza y sintetiza, y bajo el sugestivo título de *Elementos para una discusión* presenta una propuesta interpretativa general de todos estos autores, que se ofrece a la reflexión de los lectores.

Intelligence de la foi et engagement social. Sous la direction de BERNARD VAN MEENEN, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 2010, 149 págs.

Christian Duquoc hizo en 2002 un diagnóstico de lo que denominó la teología "en exilio", una teología que no quiere refugiarse en el testimonio o la espiritualidad, ni se contenta con la postura progresista de alinearse con los grandes valores hoy dominantes, ni queda satisfecha encerrándose en las instituciones especializadas. La teología hoy quiere estar presente en la ciudad, en el espacio público. Y eso mismo es lo que los promotores de este volumen pretendieron en las jornadas teológicas que anualmente celebran las Facultades Universitarias de San Luis y que el año 2009 sirvieron para celebrar los 150 años de dicha institución: quieren expresar este propósito en el título escogido para publicar las ponencias de dichas jornadas de 2009.El objetivo de este enfoque consiste en que el teólogo se deje afectar por las realidades sociales para descubrir en ellas, y elaborar posteriormente, nuevas posibilidades de la experiencia cristiana original.

Para ilustrar esta forma de entender la fe desde el compromiso en la sociedad se invitó a seis expertos comprometidos en diferentes campos pidiéndoles que expusieran la experiencia de fe vivida en ellos: el trabajo con enfermos psiquiátricos, la construcción de la paz en los momentos más conflictivos de la Ruanda actual, el trabajo con presos, la biomedicina, los medios de comunicación social, internet como nuevo espacio cultural y como plataforma para el estudio de la teología.

Son campos tan diversos los escogidos –sin ninguna pretensión de exhaustividad, por otra parte– que resulta difícil hacer una síntesis de todo. Es importante destacar que todos los autores invitados son expertos en teología y en otra ciencia, y que todos buscan interpretar la fe desde un compromiso audaz con ámbitos a los que no se quiere imponer criterios definidos de antemano, sino que se experimentan como una oportunidad para elaborar la propia experiencia de fe. Si hay algo en común a las presentaciones de los seis autores es la convicción de que la teología en contacto con la realidad está llamada a abrir espacios, más que a cerrarlos, lo que supone para ella una fuente de permanente enriquecimiento. Ildefonso Camacho

La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche. A cura di COSIMO SEMERARO. Pontificio Comitato di scienze storiche. Atti e Documenti 31. Libreria Editrice Vaticana. 2010. 484 p. ISBN 978-88-209-8344-4. €: 40.

Se recogen en este valioso volumen los estudios presentados en el Congreso Internacional de Estudio, tenido en el Vaticano los días 26-28 de febrero de 2009; son primicias de las nuevas fuentes abiertas con la nueva apertura amplia del Archivo Vaticano; tocan los aspectos más notables de la solicitud eclesial de Pío XI.

Philippe Levillain, en *El pontificado de Pío XI. Una historiografía singular*, presenta la historiografía sobre Pío XI, publicada entre los años 1922-2008; Sergio Pagano, describe *Las nuevas fuentes archvísticas sobre el pontificado de Pío XI*; Jean-Dominique Durand, aporta detalles significativos sobre *El estilo de gobierno de Pío XI*,

Giorgio Feliciani, en su artículo *Entre la diplomacia y la pastoralidad: nuncios pontificios y episcopado local en los años de Pío XI*, en los que quedó subrayada la misión también pastoral de los nuncios y cobraron auge las conferencias episcopales; Claude Prudhomme, muestra con nuevos datos la exactitud de llamar a *Pío XI, papa de las misiones. Nuevos archivos, nuevas visiones*, Mau-

rilio Guasco, informa de las iniciativas para mejorar *La formación del clero en tiempos de Pío XI*, Eutimio Sastre, en su artículo sobre la *Solicitud de Pío XI (1922-1939) acerca de la vida religiosa. Indagación archivística*, expone la situación de ese tipo de investigación, y datos de esa solicitud de Pío XI en los diversos ámbitos eclesiales; Franceso Malgueri, en *Pío XI y la Acción Católica*, informa especialmente sobre las relaciones difíciles con la organización fascista; Roberto Regoli, en *El papel de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios durante el pontificado de Pío XI*, analiza con amplitud y detalle el trabajo de esta Congregación; Marcel Chappin, en *Pío XI y los Congresos Eucarísticos Internacionales. El ejemplo de Dublín (1932),* aporta muchos datos sobre la complejidad de la organización de esos acontecimientos; Giovanni Coco, en *Pío XI y la unidad de los cristianos: las Iglesias de Oriente*, expone su gran interés por el diálogo con esas Iglesias y sus iniciativas de aproximación a ellas; Johan Ickx, en *La encíclica "Mortalium animos" (1928); desafío historiográfico en base al nuevo material archvístico de la Santa Sede*, indica las razones del cambio de actitud de Pío XI ante el ecumenismo; Thomas Brechenmacher, destaca diversos *Aspectos de la relación de la Santa Sede y el hebraísmo entre las dos guerras*, Rupert Kliebert, analiza la relación recíproca entre la *Quadragessimo Anno y el "Standstaat" de la nueva Austria (1934-1939),* Emilia Hrabovec, en *Pío XI y las consecuencias pastorales de los tratados de paz en la Europa centro-oriental: el caso de Checoslovaquia y de Hungría,* y Massimiliano Valente, en *Pío XI y las consecuencias pastorales de los tratados de paz en el área balcánica: El caso de Reino de los serbios, croatas y eslovenos*, como sus títulos indican, tratan de esas consecuencias en esos países; Philippe Chenaux, en *Pío XI y las revoluciones*, reflexiona sobre su actitud ante la revolución rusa y ante la república y guerra civil española, Régis Ladous en *Pío XI y la distinción de las ciencias*, aporta datos sobre la recepción por parte de Pío XI de las conclusiones de la ciencia, uno de ellos fue la creación de la Academia Pontificia de las Ciencias, Roberto de Mattei, resalta el *Significado y valor de la presente investigación sobre Pío XI*, su personalidad y su estilo de gobernante, que se deducen de las actas de este congreso, Gianpaolo Romanato, en su *Balance conclusivo*, reflexiona sobre algunos aspectos destacados de las aportaciones a este congreso. Las fuentes archivísticas consultadas por los autores de estos artículos configuran un Índice final de los fondos archivísticos.

Es indudable el interés histórico de estas investigaciones, que desvelan los rasgos más personales de Pío XI y la amplitud de su solicitud en todos los campos a los que podía extenderse su empeño apostólico; aportan también interesantes datos sobre la curia vaticana y sus principales personajes de la época.

E. Olivares

La théologie à l'Université. Statut, programmes et évolutions. Sous la direction de Michel Deneken et Francis Messner, Genève, Labor et Fides, 2009, 218 págs.

Es bien sabido que la teología no solo estuvo presente en las primeras universidades nacidas de las escuelas monásticas o catedralicias en el siglo XIII, sino que constituyó el último referente de todo el edificio del saber en aquellos tiempos. Posteriormente la teología fue siendo marginada y hasta llegó a ser expulsada de la universidad. Influyeron dinámicas diversas en este proceso: el la creciente secularización, la ruptura de la unidad religiosa en Europa, la frag-

mentación del saber científico. Es más, el status específico de la teología por su relación con el dato revelado llevó a no pocos a cuestionar que esta pudiera ser llamada con todo rigor una disciplina científica. Pero todas estas circunstancias han propiciado un diálogo fecundo, aunque siempre ascendente en su avance, que desembocan en una situación diferente hoy: se advierte una reincorporación de la teología a la universidad y una reafirmación de su carácter científico, dos aspectos que siempre fueron muy unidos.

Pues bien toda esa problemática es la que constituyó el objeto de un coloquio sobre "Teología universitaria y ciencias de la religión", celebrado los días 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2009 en la Universidad de Estrasburgo. Es significativo que el coloquio tuviera lugar en Estrasburgo, una ciudad bajo el influjo alternativo de Francia y Alemania, donde se han desarrollado dos tendencias diferentes en cuanto a la relación entre teología y universidad. Desde esa atalaya se estudia en primer término la situación de Francia, país donde la teología nunca abandonó del todo la universidad. Hoy son 17 los centros en funcionamiento que imparten hasta 114 títulos: de ellos se hace un interesante estudio comparativo que muestra cómo la teología se va reorientando con una mayor atención a dos dimensiones, la histórica y la pastoral.

Esta panorámica francesa y cristiana se amplía luego a otros países (Líbano, Canadá, Grecia) y a otras religiones (judaísmo, islam, budismo). Resulta entonces un escenario donde la variedad de experiencias y enfoques no está reñida con ciertos puntos de coincidencia, que son más interesantes en cuanto afectan más a cuestiones de fondo que organizativas o estructurales. La más relevante es, sin duda, el status de la teología como saber científico, que se manifiesta muchas veces en las relaciones entre teología y ciencias de la religión, una distinción que originariamente pretende separar un saber confesional de un saber más positivo, cosa que muchas veces resulta casi imposible.

Ildefonso Camacho

LABAJOS ALONSO, JOSÉ, *Escritos académicos de Pedro de Osma*. Versión castellana del texto latino: PABLO GARCÍA CASTILLO. Fuentes documentales 5.Universidad Pontificia de Salamanca 2010. 509 p. ISBN 978-84-7299-875-9.

«Uno de los personajes que pisó y dejó oír su voz en las aulas de la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XV fue Pedro Martínez de Osma. Su nombre y su doctrina tuvieron un puesto destacada en el *Studium* y en el pensamiento filosófico y teológico de aquel tiempo. Pero sus escritos, dispersos en diferentes manuscritos, han permanecido olvidados». El autor pone remedio a esta situación injusta; ha publicado ya en esta misma Colección universitaria salamantina tres obras de Pedro de Osma: su *Comentario a la metafísica de Aristóteles* (1992), su *Comentario a la Ética de Aristóteles* (1996), y su *Comentario a la Política de Aristóteles* (2006).

En el presente volumen publica los escritos contenidos en el ms. 35 de la catedral de Oviedo y el ms. 6301 del Archivo Vaticano: 1. *Repetitio De comparatione deitatis, proprietatis et personae*. *Responsio ad quaedam deliramenta duorum huius temporis verbosistarum. Dialogus in quo ostenditur fundamenta humanae philosophiae*. 2. *Repetitio De forma conficiendi et universaliter de eis quae in officio Missae dicuntur et aguntur*. 3. *Repetitio. De efficatia Legis Christi ejusque a Lege Veteri differentia*. 4. *Tractatus de peccato*. 5. *Quaestio singularis mota et determinata post alios doctores, per magistrum oxomensem*.

6. *Disputatio de anno in quo possimus dicere Dominum fuisse passum et de quibusdam erratis in calendario*. 7. *Sermones*.

En una presentación de estos documentos el autor explica los géneros de exposición medievales que usa Pedro de Osma, describe las características de los manuscritos que publica, y expone con amplitud y detalle la estructura interna y el contenido de cada uno de los escritos, incluso de los 18 sermones. Esta presentación orienta certeramente en la posterior lectura de esos escritos, que están bien anotados con citas bajo el texto latino; y acompañados de ágil y exacta traducción castellana del "reiterado decano de la facultad de Filosofía de Salamanca". E. Olivares

LECUIT, JEAN-BAPTISTE, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*. Cogitatio fidei 271. Cerf. Paris 2010. 214 p. ISBN 978-2-204-09121-3. €: 23.

El misterio de la habitación de Dios en el hombre está en el centro de la fe cristiana y afecta muy profundamente a todo creyente. Sin embargo, su experiencia es, al parecer, bastante escasa y difícilmente accesible. El objetivo de este estudio es proponer una nueva aproximación a ese misterio, que sea susceptible de iluminar esta paradoja, aprovechando los trabajos de los últimos decenios sobre el acto de la palabra y sobre el carácter dialogal de la vida y de la autodonación trinitarias. Tiene en cuenta las aproximaciones clásicas de la dimensión personal de la habitación de Dios en el hombre, y la prioridad de su autodonación sobre todos sus otros dones, pero esas propuestas, sin embargo, recurren a categorías que no evocan siempre de modo bastante explícito sus aspectos esenciales. Pretende, por tanto, abrir un camino de aproximación más acorde con las formulaciones bíblicas, en diálogo tanto con la cultura contemporánea como con las reflexiones teológicas anteriores, y teniendo en cuenta lo más posible la experiencia de fe.

En la primera parte el autor destaca los puntos principales del tema, explora el testimonio bíblico y sintetiza lo esencial de las teorías que se han propuesto hasta el siglo XX. En la segunda parte muestra el modo y la causa por la que se ha manifestado en los últimos años sesenta la exigencia de una concepción personalista, y establece los fundamentos teológicos y filosóficos de una aproximación dialogal de la habitación trinitaria. En la tercera parte expone la estructura dialogal y muestra de qué modo se puede pensar la inhabitación trinitaria como un acto de palabra, y deduce sus principales implicaciones existenciales en lo referente a la participación personal en la vida trinitaria. Como anexo aporta la traducción de unos extractos del libro de Heribert Mühlen, "Der heilige Geist als Person". La bibliografía en su mayoría aporta estudios de los últimos decenios.

LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit, Subjekphilosophische Kläringsversuche in der Minismus-Debatte zwischen Kalus Müller und Magnus Striet.* Bonner Dogmatische Studien 47. Echter. Würzburg. 2009. 213 p. ISBN 978-3-429-03180-0. €: 30.

¿Se puede entender a Dios como fundamento íntimo de la conciencia humana y al mismo tiempo pensar que es libre el hombre? ¿ una monística concepción de sí mismo y del mundo permite mantener la no intercambiable unicidad de la persona humana? Estas preguntas están en el centro del debate sobre el monismo que llevan a cabo el filósofo de la religión den Münster, Klaus

Müller, y el profesor de teología fundamental en Friburgo, Magnus Striet. El presente trabajo ofrece una aportación a esa discusión, que versa nada menos que sobre las exigencias de la relación entre trascendencia e inmanencia, libertad divina y humana. Con este fin dirige su mirada a las diferente filosofía del sujeto en ambos contendientes. En un primer paso Lerch propone una explicación sistemática de la teoría de Dieter Heinrich sobre la conciencia y su recepción por Klaus Müller, y confronta luego esta posición en una crítica discusión con el concepto de libertad trascendental de Hermann Krings, Thomar Pröpper y Magnus Striet.

MACGREGOR, KIRK R., *A Molinist-Anabaptist Systematic Theology*. University Press of America. 2007. 351 p. ISBN 978-0-7618-3851-7.

El autor propone una teología ecuménica que pretende integrar la firmeza filosófica romano católica y la firmeza de la iglesia libre evangélica en eclesiología y justicia social. El primer capítulo, prolegómenos, presenta la historia y las características distintivas entre la doctrina de Luis de Molina S.I. y la anabaptista. Una primera sección consta de tres capítulos, del 2º al 4º. El segundo analiza las diferencias entre la ciencia media de Molina y la de Jacob Arminius; el tercero aporta una cuidadosa crítica filosófica a la Openness teología y propone una alternativa molinista; el cuarto capítulo demuestra que la existencia del mal no es una afrenta a la existencia de Dios, sino que es consecuencia necesaria del proceso creativo. En la segunda sección, capítulos 6º al 9º, el capítulo sexto trata de la interpretación de las Escrituras, la importancia de la hermenéutica para un adecuado concepto de inerrancia; el séptimo capítulo ilumina el significado de la disciplina de la Iglesia y sugiere una relación antitética entre disciplina y sacramentos; el octavo propone con fundamentos exegéticos que no se debe negar a la mujer una posición de liderazgo en la Iglesia; y el capítulo noveno presenta al Jesús histórico no violento y deduce consecuencias éticas de acuerdo con el sermón de la montaña. No ha pretendido el autor una completa teología sistemática, sino una teología integradora de los diversos sistemas teológicos dentro de la historia de la fe cristiana.

MALIBABO, BALIMBANGA, *Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext*. Echter. Würzburg 2009. 336 p. ISBN 978-3-429-03148-0. €: 36.

Cuando la fe cristiana y la cultura africana entran en diálogo mutuo, surgen profundos intercambios y nuevas formulaciones: la fe cristiana es africanizada y la cultura africana es cristianizada. Es una transferencia intercultural y no sólo un encuentro; más bien una transformación y un cambio creativo. Dado que el actual modelo de vida africano en general es un mezcla de principios africanos y europeos surge la pregunta si la asociación de las culturas por medio de una transferencia intercultural puede tener éxito. De ahí sigue una ulterior pregunta: si el actual renacer religioso, promoviendo un diálogo en las diversas culturas con sus respectivas tradiciones, puede impulsar fructuosamente su desarrollo en el contexto africano. Esta cuestión la critica el autor en los casos de Jamaa von Tempels y de Cité Yeso-Nkumi.

MELLONI, JAVIER, *El Cristo interior,* Herder. Barcelona 2010. 150 p. ISBN 978-84-254-2701-5.

Los cristianos somos quienes hemos sido seducidos por Jesús de Nazaret. El Cristo naciente está albergado en cada interior humano. Él vino a despertarnos y desde entonces estamos amaneciendo a pesar de nuestro adormecimiento.

Con estas frases y otras semejantes introduce el autor las reflexiones que brinda su libro. Cada capítulo tiene por título una cita del Evangelio, y a partir de ella el autor va destilando su contenido. La obra se presenta como un itinerario en cuatro tiempos: el seguimiento de Jesús como horizonte, su vida como camino, su pasión como vaciamiento de nuestras imágenes de Él y de Dios, y su resurrección como la gestación de un modo nuevo de comprenderlo.

Propone interesantes interpretaciones de los textos y palabras originales de los evangelios, aduce citas de pensadores y místicos también de otras religiones. No es un libro de fácil lectura para el común de los cristianos por sus neologismos, su densidad de pensamiento y la dificultad de expresar los misterios sobrenaturales que intenta acercar a la consideración de los lectores.

MELLONI, JAVIER, *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*. Herder. Barcelona. 2009. 156 p.

El autor, de la Compañía de Jesús, especializado en la mística comparada y el diálogo interreligioso, nos ofrece la oportunidad de meditar a partir de una selección de textos y testimonios de todos los tiempos y religiones. Y es que, dice el autor, «lo que durante mucho tiempo se había considerado raro o exótico, hoy lo buscamos como una necesidad, porque intuimos que los místicos nos hablen de lo que verdaderamente importa». Son 33 los autores y textos seleccionados, desde Lao Tse, siglo VI-IV a. C., hasta Carlos Castaneda, fallecido en 1998. Naturalmente están incluidos Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Tagore, Gandhi, Teilhard, Weil, Raissa Maritain. Al texto escogido precede una breve presentación de su autor. Dieciocho ilustraciones, "místicas", de Arianne Faber, sintonizan con esos textos. Destaca también la bibliografía básica sobre la mística y el fenómeno místico y sobre los autores seleccionados.

MICHELINI, GIULIO, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*. Analecta Gregoriana 306. Pontificia Universitá Gregoriana. Roma 2010. 548 p. ISBN 978-88-7839-161-1.

En este volumen de la colección *Analecta Gregoriana* se publica con alguna modificación la disertación doctoral del autor, que mereció el premio Belarmino 2009.

«Estudia de modo unitario y continuado las tres perícopas de la pasión según Mateo que tratan de la sangre, procurando deducir su significado en relación con los sacrificios hebreos, especialmente el del Kippur».

La investigación está estructurada en tres partes; la primera es una extensa introducción a la cuestión de la presencia de la sangre en la pasión según Mateo; la segunda dedica un capítulo a cada uno de los textos de Mateo que son objeto de estudio; la última parte, conclusiva, ofrece una síntesis teológica de todo el trabajo.

La primera parte introductoria -capítulo primero *(La sangre de la alianza en la articulación de Mt 26-27)*- delimita el texto de la pasión según Mateo, su estructura, la presencia del tema "sangre" en él, y el fenómeno de la intertextualidad en la pasión.

La segunda parte en sus tres capítulos -segundo a cuarto- es una *Lectura*

exegético-teológica de los textos que contienen el tema de la sangre en Mt 26-27; son los textos Mt. 26, 26-30; 27, 3-10; 27, 15-26, que en la narración de la pasión aluden a la "sangre".

En el capítulo segundo, *La sangre de la alianza en la última cena (Mt 26,26-30)*, expone primero la historia de la interpretación de ese texto, su articulación y las interpretaciones que se han hecho de él, analizando el contexto, la asociación del cáliz y de la sangre, el trasfondo tanto simbólico como veterotestamentario y judaico de la cena, y en particular los textos sobre la "hemofagia"; se pregunta también sobre la relación entre la sangre y la alianza y la remisión de los pecados.

El capítulo tercero, *Judas, Israel y la sangre inocente (Mt. 27, 3-10)*, aporta la historia de la interpretación de este pasaje, su articulación y su interpretación, con especial atención a tres temas: Judas y la sangre inocente, los sacerdotes y el precio de la sangre, y la cita del profeta, Zacarías o Jeremías.

El cuarto capítulo, *La sangre sobre Israel (Mt 27, 15-26)*, expone igualmente la historia de la interpretación de ese pasaje, su articulación y la interpretación de cuatro de sus temas: Jesús y Barrabás, Pilato y el sueño de su mujer, la inocencia pretendida de Pilato y la sangre de Jesús "sobre nosotros y sobre nuestros hijos"

La parte tercera, capítulo quinto *La Sangre de la expiación y el Kippur en la pasión de Mateo*, propone la síntesis teológica del tema estudiado; trata del debate sobre la expiación en referencia a la muerte de Cristo, de la teología de la expiación en el Antiguo Testamento, en la literatura judaica y en el Nuevo Testamento, y de la teología del Kippur y la expiación de Cristo. Son las huellas que ha dejado la mentalidad veterotestamentaria en la presentación del Reino de Dios que predicó Jesús.

Son más de mil trescientas cincuenta las notas, no pocas de gran extensión, que remiten a las más de seiscientas obras recogidas en la bibliografía final.

ORLANDO, PASQUALE, *L'Io di Gesù Cristo. Diagrama divino-umano*. Quaderni de Filosofia. Nuova Serie 8. Facoltà Teologica dell'Italia meridionale. Sezione S. Tomasso d'Aquino. Napoli 2009. 86 p. ISBN 978-88-95159-15-7. €: 10.

El autor divide en tres partes su estudio sobre la unidad de la persona y del Yo de Cristo; verdadero Dios y verdadero hombre, según el diagrama que estudia. En la primera parte analiza los datos de los evangelios -relación entre Jesús y el Padre, la revelación de su persona hablando de sí mismo, la afirmación del Yo en sus labios, sus expresiones más simples y las más enérgicas en los evangelios-. En la parte segunda prosigue su estudio en el diagrama patrístico y escolástico, las doctrinas de los concilios de Éfeso y Calcedonia. La parte tercera expone la doctrina de Santo Tomás y su sucesiva elaboración desde el *Comentario a las Sentencias*, hasta la *Summa.*

El autor previene que sus reflexiones se articulan en la triple línea ontognoseo-epistemológica, teniendo en cuenta la filosofía del ser, que se desarrolla desde el siglo I al XVI, la filosofía del pensamiento, que va desde el siglo XVII a 1950, y la postmodernidad.

PLETTSCHER, STEPHAN, *De Selbsevidenz des Christusereignisses in der Geschichte*, Würzburg, Echter Verlag, 2009, 449 p. ISBN 978-3-429-03136-7. €: 42.

El subtítulo de esta tesis doctoral, "La dimensión teológica de revelación en las afirmaciones trinitarias de Urs von Balthasar" es el que mejor revela el contenido de la obra, que aparece en los Estudios dogmáticos de Bonn. El esquema del estudio de la "teología dramática de la revelación" en Von Balthasar, se centra en su concepto de teodramática, en la que se enmarca una antropología interpersonal de la finitud humana, la dialéctica dialogal de una identidad y libertad finitas, que aspiran a la infinitud, y el significado de la muerte. El punto de partida, el conocimiento y significado de la revelación, se desarrolla desde una antropología que se pregunta por el sentido de la vida, desde una perspectiva dialogal y abierta a la alteridad, que culmina en Dios y su llamada. La relación materno filial sirve de referencia humana desde la que se habla de la comunicación divina. A partir de ahí, se analiza el significado kenótico de la encarnación del Verbo, centrado en las afirmaciones de la carta a los Filipenses, y el diálogo inter trinitario en el que se enmarca el envío del Hijo y del Espíritu, el carácter mediador del primero entre el Padre y el Espíritu, y el significado del amor como lo que vincula al creador con la creación. Este marco global posibilita estudiar el significado del mundo y la presencia escondida de Dios en él.

La segunda parte "Jesucristo como Verbum Caro" desde la perspectiva de la encarnación y la cruz, estudia la conciencia de Cristo como enviado del Padre, la libertad y el carácter de la personalidad de Jesús como sujeto y la dimensión de la cristología en cuanto palabra de Dios y del hombre, en cuanto concreto universal. Cristo es el enviado de Dios, el receptor por antonomasia del Espíritu y el revelador del amor divino para con el hombre. Y en cuanto tal el revelador de Dios, ya que toda su existencia se comprende desde el envío divino. La tercera parte, Las "dimensiones del tiempo en la teodramática" parte de Cristo como el universal concreto, desde el que se establecen su verdad y el amor como dimensiones de su existencia. El hombre sólo puede reconocer la verdad desde la mediación de la alteridad y la receptividad y apertura, que posibilitan una concepción dinámica del conocimiento.

Finalmente, la pneumatología es analiza desde la perspectiva de la verdad divina, lo cual lleva a la cristología pneumática y a estudiar la vinculación de Cristo y el Espíritu, así como sus atributos y su papel en el origen y existencia de la Iglesia, el concepto de cuerpo de Cristo y el significado de las sacramentos, sobre todo la eucaristía. En el encuentro amoroso interpersonal se manifiesta la verdad en el tiempo, que se transmite mediante la acción de Cristo y el Espíritu, el cual es el actualizador, revelador e interprete de la verdad. El Espíritu acompaña a Jesús a lo largo de su historia mediadora y su obra culmina en la Iglesia, los sacramentos y la eucaristía, tras la muerte y resurrección de Cristo. Desde ahí se clarifica la antropología y la teología del mundo como creación, mostrando a Cristo como el camino para encontrar el sentido y la verdad que Dios ofrece al mundo. Una detallada bibliografía y un índice de nombres completan el estudio. La fuerte dimensión especulativa de la teología de Balthasar, así como la concentración en el significado divino de Jesús, tienen la contrapartida de una escasa atención a la vida terrena de Jesús y a la dimensión histórica. El autor opta por una descripción y exposición en la que se echa de menos una dimensión crítica, atenta a los contrapuntos negativos de esta especulación teológica. Las deficiencias se podrían iluminar desde la referencia a otras cristologías importantes, que faltan en el estudio, concentrado en ofrecer una visión sistemática y lógica del discurso teológico de Balthasar.

Juan A. Estrada

RYAN, DERMOT, *Method to Mission: The ecclesial Vocation of the Theologian. As exemplified in the Works of Francis A. Sullivan SJ in the Context of Method at the Gregorian University*. Tesi Gregoriana. Serie Teologica 175. Pontificia Università Gregoriana. Roma. 2010. 444 p. ISBN 978-88-7839-154-3. €: 30.

No se puede pensar en la vocación eclesial del teólogo sin conocer bien la importancia del método teológico, pues, como lo muestra este estudio, son dos conceptos relacionados. En primer lugar es el método usado el que permite evaluar la presencia de una vocación eclesial de hacer teología, y en segundo lugar por medio de un buen método teológico es como mejor puede el teólogo cumplir esa vocación en la Iglesia de hoy. Este trabajo es, pues, fundamentalmente un reconocimiento de la importancia entre el método y la misión en la vida del teólogo.

Para mostrarlo el autor analiza la vocación eclesial de un teólogo post-conciliar, de la que se tiene un ejemplo en los escritos de Francis A. Sullivan SJ. Como contexto presenta el capítulo primero el carisma jesuita de educar, su propósito y su encarnación en el Colegio Romano, y enmarca en el segundo capítulo la actuación de Sullivan en el cuadro de cuatro compañeros docentes en la Universidad Gregoriana -Bernard Lonergan, el binomio Zoltan Alszeghy y Maurice Flick, y Jared Wicks-. El capítulo tercero expone el origen de la vocación docente de Sullivan e indica algunos de los orígenes y motivos de los temas que ha afrontado.

Desarrolla la segunda parte, capítulos cuarto al sexto, diversos aspectos de la misión eclesial del teólogo Sullivan; es una persona de fe, situada en la comunidad, trabajando con las fuentes de modo crítico; es distinto del magisterio de la Iglesia, pero le aporta su contribución, como lo hizo en diversos asuntos como el movimiento carismático, algunas decisiones magisteriales, la salvación fuera de la Iglesia, y el futuro de la Iglesia de Cristo.

En la parte tercera, capítulo último, reflexiona el autor sobre el diálogo entre teólogos y el Magisterio acerca del papel del teólogo en la Iglesia, y analiza detalladamente la instrucción *Donum veritatis*, 1990, que se ocupa de este diálogo. En unas páginas conclusivas insiste en que ha mostrado que el verdadero teólogo de la Iglesia es una persona de fe, situada en la comunidad eclesial, que trabaja con las fuentes de modo crítico, no es el Magisterio, y con su trabajo contribuye al bien de la Iglesia. No es necesario subrayar el interés con que se leen esta páginas y se ponderan sus reflexiones.

SALMAN, V., *La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la theólogie de Claude Geffré, David Tracy et Wolfhart Pannenberg,* Roma, Pont. Università Gregoriana, 2010, 240 pp.

Esta tesis doctoral parte de las aportaciones de la hermenéutica de Gadamer y de su influencia en tres teólogos contemporáneos. Gadamer ha revalorizado el papel de la tradición, más allá del texto (de la Escritura) y ha estudiado sus consecuencias a lo largo de la historia, desde las que es posible la comprensión y actualización del significado original. Esta revalorización de la tradición le acerca a la postura católica y le aleja del fundamentalismo escriturístico de la perspectiva protestante. A esta aportación hay que añadir la de Habermas, que

resalta, contra Gadamer, la importancia de una conciencia crítica y reflexiva, que permite comprender el texto mejor que el mismo autor. El debate entre Gadamer y Habermas ha tenido amplia influencia en la discusión filosófica.

Salman analiza, a partir de aquí, la teología hermenéutica de Geffré, enraizada en Gadamer y en Ricoeur, abriendo espacio a una teología crítica, que pone el acento en la praxis, y que permite una comprensión creativa de la tradición y de la influencia de la misma Escritura. Tracy vincula texto y actualización, teología dialéctica e imaginación analógica, que, en paralelismo a la obra de arte, permite una comprensión del significado del texto más allá de la literalidad. La idea de la verdad como manifestación y desocultamiento de Heidegger juega un papel relevante en esta fidelidad creativa a la Escritura y a su actualización en el contexto de la pluralidad ideológica y religiosa actual. Por su parte, Pannenberg asume la historia de las consecuencias de la tradición en su revelación como historia, abierta a una actualización progresiva con una dimensión escatológica que supera la tentación de saber absoluto de Hegel. Se opone al tradicionalismo ahistórico y a la teología liberal, incluida las versiones de la teología política y la de la liberación, porque omite los elementos crítico reflexivos que aporta la filosofía de Habermas.

El autor ofrece una perspectiva general de los tres autores y de los problemas que plantea el giro hermenéutico de la teología, así como la postura de Gadamer. Sin embargo, no profundiza en los problemas que plantea la perspectiva habermasiana, sobre todo en lo que concierne a la relación entre texto y autoridad magisterial, que controla el proceso de la tradición. Tampoco desarrolla la problemática que plantea la fusión de horizontes, en la que la tradición se impone a la crítica, y el papel ideológico de la tradición, si no se atiende al contexto teórico y práctico de lo social y eclesial. En cualquier caso, la tesis sirve como introducción a los problemas que plantea la hermenéutica a la teología actual, acompañada por una síntesis bibliográfica de los respectivos autores.

Juan A. Estrada

SCHAEFER, J., *Theological Foundations for Environmental Ethics. Reconstructing Patristic & Medieval Concepts*, Washington, Georgetown University Press, 2009, 323 págs.

La autora, que es profesora de la Marquette University, ha colaborado también con instituciones orientadas a incidir en cuestiones medioambientales. Esta doble actividad la ha llevado a "mirar la tradición teológica católica con lentes ecológicos", como expresa en el título que da a la Introducción de esta obra. Concretamente se ha propuesto analizar cómo el pensamiento de los Santos Padres y de los grandes teólogos medievales es capaz de iluminar los problemas de una sociedad, como la nuestra, sometida a graves amenazas medioambientales. El punto de partida es la idea, tan clásica en toda la tradición cristiana, de que la creación es un don de Dios que el ser humano debe respetar como obra que no le pertenece últimamente. De este modo su enfoque quiere ser positivo, lejos de las críticas que tantas veces se han dirigido a la tradición cristiana de haber favorecido actitudes perjudiciales para la naturaleza. Para llevar adelante su investigación, Jame Schaefer ha seleccionado nueve temas, que va estudiando en los nueve primeros capítulos del libro. Los formula en términos imperativos: valorar la bondad de la creación; apreciar la belleza de la creación; reverenciar la sacramentalidad del universo; respetar la alabanza de la creación hacia Dios; cooperar con la integridad de la creación;

reconocer el parentesco del ser humano con la creación; usar la creación con gratitud y moderación; vivir virtuosamente en comunidad con la naturaleza; amar la naturaleza.

Cada uno de estos conceptos/actitudes se estudia en tres pasos. Se parte de los datos: una recopilación de textos de los principales autores que se han ocupado de ellos, resumiendo su pensamiento o reproduciendo algunos textos más destacados. En un segundo momento se analiza la coherencia de estas ideas con la comprensión precientífica del mundo, vigente en aquella época. El tercer momento busca la aplicación de estas ideas al mundo actual: ello exige ante todo ser muy consciente del cambio que supone la comprensión científica de la realidad, pero esta no es obstáculo para encontrar en el pensamiento antiguo y medieval ayuda para suscitar actitudes adecuadas a los retos que el medio ambiente plantea hoy.

Todavía se añade un décimo y último capítulo que indaga distintos modelos antropológicos en función de su forma de entender la relación hombre/naturaleza. Especialmente se desarrolla el que se llama "cooperativo virtuoso", que la autora ve muy influido por el pensamiento de Santo Tomás.

La obra concluye con una bibliografía dividida en dos partes: la primera, de fuentes primarias, permite comprender la inteligente selección de autores que se ha hecho; en la segunda, de estudios, se echa de menos una mayor presencia de bibliografía de fuera de Estados Unidos y, sobre todo, en otras lenguas distintas del inglés. Ildefonso Camacho

The Papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor. Edited by JAMES CORKERY.and THOMAS WORCESTER. Cambridge University Press. 2010.275 p. ISBN 978-0-521-72977-2.

No ofrece este libro una historia de los papas: en doce capítulos presenta y estudia las facetas predominantes en el papado en estos cinco últimos siglos. En la *Introducción* James Corkery and Thomas Worcester propone esas facetas y las entrelaza con los papas que principalmente las protagonizaron.

Frederic J. Baumgartner, *Julius II: prince, patron, pastor,* describe la actividad de este Julio César II hasta conseguir el papado, en las guerras en que incluso participó, y en su apoyo a las grandes artes; pero fue edificante la muerte de este «Papa terrible»; Kenneth Gouwens, *Clement VII: prince at war*, enjuicia sus pasos en la política dinástica de los Médicis, en su patrocinio de la cultura, y en sus esfuerzos por la reforma y cuidado pastoral; Pamela M. Jones, *The pope as saint: Pius V in the eyes of Sixtus V and Clement XI,* analiza la imagen que de Pío V como santo configuraron estos dos sucesores suyos; Sheila Berker, *Pasquinades and Propaganda: the reception of Urban VIII*, un papa muy atacado por los pasquines y cuya actuación en la guerra, su piedad y humildad examina la autora; Gemma Simmonds, *Jansenius versus papal absolution,* expone aspectos positivos del jansenismo en su conflicto con el poder papal;

Thomas Worcester. *Pius VII: moderation in an age of revolution and reaction*, propugna que fue un puente entre el papado anterior a la revolución francesa y el papado que se desarrolló en el siglo XIX; fue también un príncipe, un pastor y un patrón de las artes; Ciarán O'Carroll, *Pius IX: pastor and prince*, muestra que fue pastor de la Iglesia universal, y atiende especialmente a su relación con Irlanda; Thomas Massaro, *The social question in the papacy of Leo XIII*, un tema que ocupa un lugar preeminente de su magisterio universal

con la encíclica «Rerum novarum», cuya historia y aceptación expone el autor; Charles R. Gallagher, *The perils of perception: British catholic and papal neutrality, 1914-1923*, examina la dificultad de comprensión de la «absoluta neutralidad» del Papa durante la guerra europea por parte de los católicos ingleses; John F. Polard, *Electronic pastors: radio, cinema, and television, from Pius XI to John XXIII*, les atribuye ese epíteto porque Pío XI fue el primer papa cuya voz oyeron millones de católicos, Pío XII el primero que fue visto en el cine y Juan XXIII es primero visto en televisión; dedica especial atención a la radio vaticana; Linda Hogan, *Mixed reception: Paul VI and John Paul II on sex and war*, reflexiona sobre la aceptación de la doctrina de estos dos papas sobre la moralidad sexual y de la guerra; James Corkery, *John Paul II: universal pastor in global age*, estudia su continuidad con sus predecesores, su mensaje esencial, su gran poder de comunicación mediante sus viajes y los medios; fue también pastor y patrón de un modo nuevo.

En la *Conclusion*, James Corkery and Thomas Worcester de nuevo reflexionan sobre esas diversas facetas históricas del papado y sobre su futuro. Doce ilustraciones repartidas en algunos de los trabajos subrayan las afirmaciones del texto. E. Olivares

The Pontificate of Benedict XVI. Its Premises and Promises. Edited by WILLIAM G. RAUSCH. EERDMANS. Grand Rapids. MI, USA. 187 p. ISBN 978-0-8028-4868-0. $: 24.

A los cuatro años de pontificado de Benedicto XVI ocho pensadores de distintas confesiones cristianas -baptista, episcopaliana, luterana, metodista, ortodoxa, pentecostal, reformada y católica- reflexionan sobre la pregunta: *¿Cómo van a influir en el pontificado de Benedicto XVI las experiencias de la vida y las reflexiones teológicas de Joseph Ratzinger?*. Dale T. Irvin, baptista, analiza la visión de Benedicto XVI sobre la cristiandad europea y cómo se encajan esas perspectivas en el siglo XXI. Ephraim Radner, episcopaliano, sugiere que el carácter adaptativo y conciliador del anglicanismo puede ser un don para la Iglesia universal. Harding Meyer, luterano, desde su perspectiva de teólogo alemán ecuménico examina los tres aspectos de teólogo, filósofo de la religión y ecumenista del cardenal Ratzinger/Papa Benedicto. Geoffrey Wainwright, metodista, examina ampliamente la continuidad del pensamiento del cardenal Ratzinger y Papa Benedicto XVI en sus dos primeras encíclicas, *Deus caritas est* y *Spe salvi*. El metropolita ortodoxo Maximos investiga hasta qué punto la eclesiología de Ratzinger influye positivamente en el pontificado de Benedicto XVI, y subraya algunos actos como signos positivos. Cheryl Bridges, pentecostal, aprecia la apertura al diálogo del actual Papa y sugiere que un catolicismo reformado y un maduro pentecontalismo pueden ser llave del futuro de la cristiandad. Joseph D. Small, presbiteriano, urge a los cristianos reformados que pongan atención a las reflexiones del cardenal, ahora Papa, pues muchas de sus doctrinas son centrales en la tradición de la Reforma, y subraya sus compromisos ecuménicos. Sara Butler, católica, destaca la exhortación en la *Deus Caritas est* a la devoción al amor de Jesucristo Salvador, que es también la clave hermenéutica de su libro *Jesús de Nazaret*. Se añade una breve conclusión de Richard John Neuhaus en la que hace algunas observaciones sobre la aportación de esos ochos estudios para comprender la vida y el pensamiento de Benedicto XVI.

TREMBLAY, RÉAL, *François-Xavier Durrwell teologo della Pasqua di Cristo*. Bibliografía a cura de JULES MINEAULT. LATERAN UNIVERSITY PRESS. CITTÀ DEL VATICANO 2010. 271 p. ISBN 978-88-465-0680-1. €: 24.

Con ocasión del 5º aniversario de la muerte de Francisco Javier Durwell, redentorista, el autor publica en homenaje suyo, traducidos al italiano, siete artículos que había publicado en francés a partir de 1987; no ha modificado los originales; advierte por ello sobre la repetición de algunos temas. No ha evitado el tono crítico de algunos de esos artículos, pero esas críticas pedían razones, clarificación y precisión, y proponían otros puntos de visa en orden a mayor profundización y edificación teológicas.

Como indica el autor, la teología de Durwell está totalmente centrada en el misterio pascual, en su dimensión salvífica, y ha desarrollado esa intuición fundamental en los sectores más diversos del pensamiento cristiano, como la cristología, la pneumatología, la teología sacramental, la eclesiología, la mariología, la vida cristiana. Todo ello lo exponen y valoran los capítulos del presente libro.

Añade una bibliografía de Durwell, que contiene también una relación lo más exhaustiva posible de trabajos escritos sobre el pensamiento de Durwell.. Y expresa dos deseos: que se siga profundizando en la teología durwelliana, y que se editen sus obras completas.

ZAZO RODRÍGUEZ, J., *El encuentro. Propuesta para una Teología Fundamental*. Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 520 pp.

¿Es legítimo hablar de la revelación y de la fe como un encuentro entre Dios y hombre? Esta pregunta guía el esfuerzo del autor en esta obra, que ilumina la categoría *encuentro* desde el pensamiento de Laín Entralgo para su uso en la Teología Fundamental. El libro está escrito con un estilo ágil y elegante, con una buena bibliografía y un aparato crítico excelente y bien cuidado.

En la primera parte señala las propuestas más significativas sobre el encuentro para el estudio de la revelación y la fe. Como confiesa el autor con razón, no puede ser un estudio exhaustivo, pero sí es suficiente. Pensamos, sin embargo, que esa parte de la disertación hubiera ganado en profundidad y calidad, si hubiera introducido las opiniones y aportaciones de los autores que aparecen posteriormente en el Apéndice del capítulo. En la segunda parte analiza concienzudamente la obra de Laín Entralgo para estudiar el encuentro como "núcleo diamantino" de su pensamiento. En la valoración crítica el autor explicita honestamente las reservas que el mismo Laín tiene para aplicar su reflexión antropológica al encuentro del hombre con Dios. Y esto se puede considerar ya un aviso de las dificultades del problema planteado. En la tercera parte el autor nos ofrece una síntesis de propuestas para el uso de la categoría *encuentro* en la Teología Fundamental. El esfuerzo es muy meritorio. Y al mismo tiempo se perciben ya la complejidad del tema y ciertos puntos débiles del discurso. Por señalar alguno: en el apartado 1.2. El cuerpo de Cristo (pp. 378-384), salvo en una cita de O. González de Cardedal (n. 25), que habla de corporeidad, el autor sólo maneja el concepto de *corporalidad*. Y así su argumentación no está exenta de ambigüedad. Ya en su clásica cristología W. Kasper distingue con precisión entre corporalidad (Körperlichkeit) y corporeidad (Leiblichkeit), al hablar de la Resurrección de Jesús.

La obra termina con doce conclusiones sobre la posibilidad de hablar apro-

piadamente de encuentro con Dios y las consecuencias que eso implica para la Teología Fundamental. En estas conclusiones se reflejan elementos decisivos de la actual Teología Fundamental, asumidos ya hace bastante tiempo. Y se nos plantean también algunas preguntas. Ante la conclusión 2 (*"Sólo en el cristianismo es posible hablar con propiedad de encuentro con Dios*): ¿Y en el judaísmo no? La conclusión 5 nos pone de frente a la gran cuestión que afecta no sólo a la Teología Fundamental como tal, sino al mismo hecho de la revelación: estamos hablando del encuentro entre Dios y el ser humano, entre el Misterio del Dios Infinito y el misterio del hombre finito, en la historia, en las coordenadas de espacio y tiempo… Ante eso el lenguaje ha de ser utilizado con sumo cuidado, de forma muy matizada, con humildad creyente. Cosa que echamos de menos en esa conclusión, en la que incluso se habla del encuentro "como fenómeno" tanto a nivel interhumano como en el encuentro con Dios. Las conclusiones 10 y 11 tendrían que ser más precisadas para que la Teología Fundamental no se convierta en teología dogmática.

Habría que pensar la categoría *encuentro* (desde Dios con el hombre) sobre todo en el seno de la antropología teológica (entre otras disciplinas), como dice acertadamente el autor en la conclusión 9. Y, añadimos nosotros, el encuentro (desde el hombre con Dios) especialmente en la Teología Fundamental, con la ayuda de otros saberes. Y en este segundo aspecto sería imprescindible hablar de la "mediación simbólica" en la historia para que el encuentro del hombre con Dios sea posible. Y de esto no se habla en las conclusiones de la obra que comentamos. A. Jiménez Ortiz

4. Liturgia

AROCENA, FÉLIX MARÍA; IVORRA, ADOLFO; TONIOLO, ALESSANDRO; *Concordantia Missalis Hispano-Mozarabici.* Libreria Editrice Vaticana - Arzobispado de Toledo. Città del Vaticano - Toledo 2009, 955 págs. ISBN 978-88-209-8294-2.

La presente obra es un importante complemento a la publicación en dos volúmenes del "Missale Hispano-Mozarabicum", fruto este último de los trabajos realizados por la "Comisión para la Revisión de los Libros litúrgicos Hispanos" creada en1982, siguiendo la consigna dada por el Concilio Vaticano II de revisar y dar nuevo vigor a todos los ritos litúrgicos, y con el impulso decisivo dado por el que fue Cardenal Arzobispo de Toledo D. Marcelo González Martín.

Al situarnos ante esta obra, hemos de tener en cuenta que no es un libro para uso litúrgico, para lo cual están el citado "Missale" y los dos volúmenes del "Liber Commicus", los cuales contienen las lecturas bíblicas que han de proclamarse en las celebraciones litúrgicas. La utilidad de esta "Concordantia" es un estudio en profundidad de la Eucología del citado "Missale Hispano-Mozarabicum", que haga posible una profundización en la teología contenida en las abundantes y ricas fórmulas eucológicas del citado Misal; y de modo tal vez más mediato, pero de suma utilidad, haga también posible una traducción a la lengua española del citado Misal que aún no se ha hecho de modo oficial.

El libro comienza con un "Proemio" del actual Arzobispo de Toledo y Superior del Rito Hispano-Mozárabe, D. Braulio Rodríguez Plaza, al que sigue una " Presentación" del Cardenal Prefecto de la Congregación para el Culto Divino, D.

Antonio Cañizares Llovera. A estas intervenciones sigue una más amplia "Introducción" firmada por dos de los autores de la "Concordantia". En todos estos elementos se pone de relieve la finalidad que se pretende con la presente publicación: fomentar una investigación en profundidad en los campos filológico, teológico y litúrgico de la muy rica y variada eucología del ya citado "Missale Hispano-Mozarabicum". Para ello y a continuación de los elementos introductorios indicados, se presenta todo el contenido del citado "Missale" comenzando por el "Ordo Missae" y siguiendo por los tiempos litúrgicos a partir del Adviento, el Propio y Común de Santos, Común de Difuntos y Misas por diversas necesidades, a lo cual sigue la "Concordantia" propiamente dicha; indicando en cada palabra el número de veces que aparece en el Misal y los diversos lugares de dicho Misal en que se encuentra cada palabra citada, lo cual, como es lógico, ocupa casi 700 páginas.

Por todo lo dicho, podemos gozarnos de tener un instrumento de trabajo que nos permite un estudio en profundidad, que debe redundar en también en una eficacia pastoral, para que los cristianos españoles podamos celebrar la Liturgia y orar con las ricas fórmulas oracionales que contiene el venerable y digno de todo aprecio Rito Hispano-Mozárabe. J.M. Rodríguez-Izquierdo

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Compendium Eucharisticum.* Libreria editrice Vaticana in Urbe Vaticana 2009, 467 págs. ISBN 978-88-209-8291-1.

Cumpliendo lo prometido por Benedicto XVI en la Exhortación Apostólica "Sacramentum caritatis"(n. 93), la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ofrece el presente "Compendium Eucharisticum", todo él en lengua latina; en el cual, a continuación del texto de 1 Corintios 11, 23-29, encontramos el Proemio firmado por el Cardenal Prefecto y por el Secretario de la Congregación que lo publica; en este Proemio se explica el contenido de la obra que consta de tres partes y tres apéndices.

La primera parte, de carácter doctrinal, comienza con el texto del Evangelio de Juan 6, 30-65 (sermón eucarístico de Jesús a continuación de la multiplicación de panes y peces), y continúa con textos selectos de los Concilios de Trento y del Vaticano II, a los que sigue un breve fragmento de la Encíclica de Juan Pablo II "Ecclesia de Eucharistia", una parte del Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica, un comentario de cierta amplitud sobre la doctrina de la Iglesia acerca de la Eucaristía y una exposición del sentido y partes principales de las Plegarias Eucarísticas del Misal Romano.

La segunda parte es de carácter litúrgico y en ella se encuentran: el "Ordo Missae" del Misal Romano según la 3ª edición típica con las cuatro Plegarias Eucarísticas, así como el "Ordo Missae" del Misal de 1962; a continuación aparecen los textos de la Misa de la Solemnidad del Corpus Christi y de la Misa votiva de la Eucaristía. Siguen los textos del Oficio de la Solemnidad del Corpus Christi, según la actual Liturgia de las Horas y según el Breviario de 1961; un párrafo de la Exhortación "Sacramentum caritatis" sobre la conexión entre la celebración eucarística y la adoración a Cristo en el Sacramento; el orden a seguir en la Exposición y Bendición con el Santísimo Sacramento según el Ritual del culto a la Eucaristía fuera de la Misa, y una serie de cierta amplitud de cantos eucarísticos, todos ellos en latín.

La tercera parte, de carácter devocional, contiene una colección de oraciones y letanías con el fin de ayudar a la preparación y acción de gracias de la Misa y al encuentro con Cristo presente en la Eucaristía, principalmente cuan-

do está solemnemente expuesto y en las procesiones eucarísticas.

Siguen tres apéndices: el primero es todo el Libro IV de la conocida obra "La Imitación de Cristo" (Kempis); y en el segundo y tercero se encuentra una selección de cánones del Código de Derecho Canónico actualmente vigente y del Código de las Iglesias Orientales de 1990 respectivamente; los cánones incluidos de ambos códigos son todos referentes a la Eucaristía.

Estimamos muy loable el hecho de presentar en un volumen tan abundante material, aunque consideramos lógico que la selección de textos no es la única posible; en este sentido indicamos que desearíamos haber visto entre los textos del Concilio de Trento el magnífico capítulo primero de la sesión XXII de dicho Concilio, que presenta la Institución de la Eucaristía como Institución de la nueva Pascua, que es el mismo Cristo inmolado, cuyo acto redentor se hace presente cada vez que se celebra la Eucaristía. Y el problema más fuerte que encontramos es el modo de hacer llegar el rico contenido de este volumen al Pueblo de Dios, clérigos y laicos; para ello creemos necesario que se elaboren selecciones y adaptaciones profundas del contenido de esta ingente obra, de tal manera que llegue a ser en verdad una ayuda eficaz para que la Eucaristía impulse en verdad a cada fiel a hacer de su propia vida un verdadero culto espiritual, deseo que expresa Benedicto XVI en la Exhortación Sacramentum caritatis (n. 93) al anunciar el presente Compendio. J.M. Rodríguez-Izquierdo

FERGUSON, EVERETT, *Baptism in the early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Eeddmans. Grand Rapids MI. 2009. 953 p. ISBN 978-0-8028-2748-7. $: 60.

Este magnífico volumen de 860 páginas de texto y casi 100 de índices ofrece una información muy completa de la doctrina y práctica del bautismo en los cinco primeros siglos de la historia cristiana; el texto está organizado geográficamente dentro de cada período en los que divide cronológicamente esta historia. Son seis esos períodos en los que incluye 52 capítulos; en una séptima parte trata de las fuentes bautismales en el este y en el oeste. En la parte primera expone los antecedentes del bautismo cristiano, el bautismo entre los judíos y el de Juan, y analiza el significado de los verbos con que se expresa este rito. En la segunda parte presenta el bautismo en los textos del Nuevo Testamento. En la parte tercera presenta el bautismo que describen en el siglo II los Padres apostólicos, los apócrifos, apologistas, pseudo-clementinas, Ireneo, Clemente de Alejandría, y las controversias sobre el bautismo con los judíos, marcionitas, gnósticos y otros grupos. La cuarta parte comprende los años siguientes hasta el concilio de Nicea (325), y en ella se examinan los escritos atribuidos a Hipólito, los de Tertuliano y Cipriano, el origen y desarrollo del bautismo de los niños, la controversia sobre la reiteración del bautismo, escritos de Orígenes, y otros datos de esos años. Los datos del siglo cuarto los recoge la quinta parte; son datos de Egipto, Jerusalén, Siria, Antioquía -Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo-, Padres capadocios -Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno-, Ambrosio en Milán y otros escritores del norte de Italia, escritores de España -concilio de Elvira, Gregorio de Elvira, Paciano, y otros escritores latinos-, Hilario, Optato de Milevo, Jerónimo, Paulino de Nola-. La sexta parte, siglo quinto, recoge los datos de Cirilo de Alejandría y el rito copto, escritores en sirio y armenio, y en grecoparlantes sirios, la controversia Mesaliana, escritores de Asia menor y Constantinopla, Ravena y Roma, Galia y Norte de África. El capítulo 55 expone las conclusiones de tan exhaustivo

estudio sobre el origen y doctrina del bautismo, sus ceremonias, el origen y progreso del bautismo de los niños y el modo del bautismo, por inmersión, aunque con excepciones. No hay duda de que este excelente volumen será en adelante una obra de referencia obligada, cuando se trate el tema del bautismo cristiano.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J.M., *La Santa Unción de los enfermos. Historia. Teología. Pastoral,* Cuadernos Phase 193, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, 96 p. ISBN 978-84-9805-402-6.

Este estudio tiene más densidad de la que podría descubrirse a primera vista, como puede comprobarse ya por la bibliografía selectiva actualizada que se nos ofrece al final del volumen. El autor, tras una introducción sobre la Unción, como un sacramento a descubrir, divide su trabajo en varias partes, todas ellas de gran interés: qué se entiende por enfermedad y curación; fuentes bíblicas sobre el simbolismo de la unción con aceite; aproximación histórico-dogmática al rito de la santa Unción de los enfermos; la sagrada Unción de los enfermos en las Iglesias de Oriente; efectos característicos esenciales de la santa Unción de los enfermos; los ministros de la Unción; los destinatarios de la Unción. Sus conclusiones apuntan a la posibilidad de dar un nuevo enfoque pastoral-terapéutico a la administración de la sagrada Unción. Creo que uno de los elementos que hay que valorar más es el enfoque ecuménico del sacramento, de manera que siempre tiene presente a las demás iglesias cristianas, subrayando los puntos de convergencia que pueden unirnos, así como las diferencias, unas veces enriquecedoras, otras veces más discutibles, que habrá que tener siempre en cuenta con vistas a una posible unión. Una vez leído el libro y asimilado su contenido, el lector se queda abocado a una reflexión personal, provocada por la propia lectura, que lo llevará a tomar posición sobre la manera más conveniente de administrar este sacramento, y que no tiene por qué ser la que se usa en la actualidad, sea en oriente, sea en occidente. De paso el libro contribuye al mejor conocimiento de las distintas tradiciones litúrgicas de oriente y occidente, con vistas a una integración futura, que puede ser tanto de tipo único como de tipo plural, con enriquecimiento mutuo de los diversos puntos de vista que han dado lugar al nacimiento y desarrollo de las distintas tradiciones cristianas. Resumo diciendo que este estudio de índole litúrgica, plantea cuestiones muy hondas a tener en cuenta en el campo de la dogmática, la pastoral y el ecumenismo, tanto por sus planteamientos como por la excelente investigación llevada a cabo. A. Navas

Pratiques de l´eucharistie dans les Églises d´Orient et d´Occident (Antiquité et Moyen Âge). Institut d´Études Augustiennes. Paris 2009. Vol I: *L´institution.*, 614 págs. ISBN 13: 978-2-85121-216-0. ISSN: 1159-4888. Vol II: *Les réceptions*, págs 615- 1336. ISBN 13-978-2-85121-237-5. ISSN: 1159-4888.

En estos dos volúmenes se presenta una selección de las intervenciones que tuvieron lugar en París de 1997 a 2004 en una larga serie de encuentros en conexión con un Seminario sobre el tema indicado en el título. Por tanto la obra contiene aportaciones de muchos autores. El mismo título ya nos indica la amplitud del tema tratado; y por todo lo dicho, no es extraño que aparezcan aspectos muy diversos en unas y otras partes de ambos volúmenes. Cada

uno de los dos tomos comienza con una serie de 32 imágenes en cada uno de ellos, que reflejan distintos modos de representar y vivir el Misterio eucarístico en sentido muy amplio en la antigüedad y en la edad media. El primer tomo tiene como subtítulo "*L´Institution"*, y los artículos que se encuentran en él aparecen agrupados bajo estos epígrafes: "*Lugares de culto y Eucaristía", "Las especies eucarísticas", "Acoger, celebrar y orar: la carne y el espíritu", "Dentro y fuera: Comunidad y excomunión"*. El subtítulo del segundo tomo es *"Les réceptions"* y los artículos que contiene este tomo se presentan agrupados de la forma siguiente: *"Culturas en fronteras", "Hablar (o tratar) de la Eucaristía", "Dios y Satán", "La Eucaristía en imágenes"*. Hemos querido citar los títulos de los epígrafes para mostrar la gran variedad de aspectos tratados en forma de artículos sin olvidar las imágenes fotográficas al comienzo de cada uno de los dos tomos, de tal manera que lo común en esta ingente obra es una visión histórica de la Eucaristía en un período tan largo de tiempo como es la antigüedad y la edad media. Todo ello nos hace comprender que no es posible encontrar en la presente obra una mayor unidad temática, lo cual viene compensado por la variedad y riqueza de los diversos puntos de vista que se abordan.

A continuación de los numerosos artículos se presenta una amplísima bibliografía cuidadosamente clasificada temáticamente, un "glosario" en que se explica el sentido de los términos relacionados con el tema de la obra, y una larga colección de índices: de citas bíblicas, de fuentes escritas citadas, de ilustraciones, índice analítico, de nombres de lugares citados, y finalmente de nombres de personas citadas.

Podemos indicar que nos encontramos ante una publicación de gran valor por la cantidad de puntos de vista que ofrece y por su altura científica.

F. Guzmán

5. Moral. Pastoral

Encyclique de Benoît XVI. L'amour dans la verité, "Caritas in veritate". Presentée par Jean Yves Calvez, Guide de lecture, Paris, Éditions de l'Atelier, 2009, 79 págs.

El día 11 de enero de este año 2010 fallecía en París el P. Jean Yves Calvez. Este librito será con toda probabilidad el último de su extensa producción, que se iniciara en 1956 con su voluminosa obra *El pensamiento de Carlos Marx*, que alcanzó varias ediciones y fue traducida a diferentes lenguas.

Lo que se nos ofrece ahora es una "guía de lectura" de la primera encíclica social de Benedicto XVI. Esto es lo que se sugiere en la portada misma del libro, en la que el P. Calvez no figura como autor, sino como presentador ("Presentée par…"). Esta lectura guiada va recorriendo los sucesivos capítulos, resumiendo su contenido e intercalando numerosos pasajes de la encíclica en su tenor literal. A simple vista podría calcularse que el 45% del libro son textos de la encíclica y el 55% comentarios del autor. El resultado es más analítico que sintético: falta una presentación de las líneas generales del documento o una identificación de sus conceptos clave o una síntesis de lo más nuclear de su mensaje. Algunos de estos elementos se tratan al hilo de la lectura, pero sin ninguna pretensión de sistematicidad. El libro es entonces –y así se dice al comienzo– una invitación a la lectura de la encíclica misma: la dificultad que esta encierra se verá claramente aliviada si antes se tiene la visión de conjunto que

ofrece el P. Calvez. Ildefonso Camacho

Etica teologica cattolica nella Chiesa universale, a cura de JAMES F. KEENAN. Edizioni Dehoniane Bologna 2009. 376 p.ISBN 978-88-10-40496-6. €: 34.

Del 8 al 11 de julio se tuvo en Padua el primer Congreso Intercultural de Ética Teológica Católica. Cuatrocientos estudiosos de teología moral, que provenían de 63 países, se preguntaron sobre los temas más urgentes de la moral y delinearon el cuadro cultural en el cual la ética debe expresarse a nivel mundial. En una parte primera se trató de la respuesta de la ética teológica a las necesidades del mundo; Antonio Papisca trató del *Desafío de los derechos humanos*, Autora Cortina, del *Desafío de la actividad económica en un mundo global*, y Henk Ten Have de la *Declaración universal sobre la bioética y sobre los derechos humanos*. En una segunda parte se trató de la teología moral en los cinco continentes: sobre África expuso Mawuto R, Afan, O.P., *Los principales terrenos edificables de la ética en África occidental,* Laurenti Magesa, *Colocar la Iglesia entre los rechazados de la Tierra,* y Sebastián Muyengo, *Los desafíos morales después del Sínodo africano*. Sobre Asia, Thomas Hong-Soon Han expuso *Los desafíos morales y la Iglesia de Asia de hoy con una atención especial a Corea*, Agnes M. Brazal, *Globalización y ética teológica católica; una prospectiva del sudeste asiático* y Clement Campos C.Ss.R., *La práctica de la ética cristiana en un modo indiano*. De Europa trataron, Marciano Vidal, C.Ss.R., *La ética teológica en Europa, especialmente en la meridional*, Marianne Heimbach-Steins, *Desafíos de ética política en Europa*, y Piotr Mazurkiewicz, *Las células embrionarias y la homofobia*. Se refirieron a América latina Ronaldo Zacharias, *El sueño de una nueva teología moral para Brasil*, Sebastián Merz, S.J., *La esperanza en medio de los desafíos inhumanos*, y Toni Mifsud, S.J., *Desafíos y propuestas en la realidad chilena*. Y de Norteamérica trataron David Hollenbach, S.J., *La ética católica en una Iglesia universal: un punto de vista de los Estados Unidos*, Jean Porter, *El proceso regular y la autoridad de a ley: un desafío moral-teológico*, y Kenneth R. Melchin, *Continuidad y cambios en la ética teológica desde el punto de vista canadiense.* Tres conferencias trataron también de cada uno de los tres temas centrales. Sobre la hermenéutica y las fuentes de la ética teológica Robert Gascoigne reflexionó sobre *El sufrimiento y la ética teológica: temor y esperanza*, Maureen Junker-Kenny, sobre *La hermenéutica y las fuentes de la ética teológica* , y Dionisio M. Miranda, S.V.D., expuso un *Programa de ética teológica desde un punto de vista asiático*. Sobre el sensus fidelium y el discernimiento moral, Paul Valadier, S.J., se preguntó *¿El concepto del sensus fidelium está en desuso?*, Nathanael Yaowi, reflexionó sobre *El principio de inculturación y de amor*, y Giuseppe Angelini sobre *El sensus fidelium y el discernimiento moral*. Sobre el desafío del pluralismo y el futuro de la teología moral trataron Eberhard Schockenhoff, *El desafío del pluralismo*, Kisa Sowle, *El paso de lo evolutivo a lo revolucionario*, y Marcio Fabri dos Anjos, *Continuidad y pluralismo, desafíos de la teología moral*. Cierra el volumen la parte cuarta sobre Globalización y justicia: Enrico Chiavacci, *Globalización y justicia: nuevos horizontes para la teología moral*, Vimal Tirimanna, C. Ss.R., *La globalización debe tener cuenta de la persona humana*, y John Mary Waliggo, *Una llamada a la acción profética.*- Leemos en la introducción: «Nuestro primer encuentro fue maravilloso. Espero que estos escritos lo demuestren». Lo demuestran, sin duda.

EUVÉ, FRANÇOIS, *Crainte et tremblement. Une histoire du péché*, Edition du Seuil, Paris 2010, 396 pp. ISBN 978-2-02-096695-5.

No cabe duda que el tema del pecado se ha hecho objeto de una profunda discusión en la actualidad. La psicología, la historia, la espiritualidad, hasta la misma teología pone serios interrogantes a un concepto que ha sido básico en la historia de la Iglesia. El autor ha querido con éxito enfrentarse a esta realidad. En un primer capítulo plantea sin miedo las dificultades que hoy existen en torno a este hecho. En la segunda parte hace un amplio recorrido histórico para analizar cómo se ha vivido en las diferentes épocas, sin olvidar los datos que proceden de la revelación. Y termina con un capítulo, de indudable interés, sobre la doctrina del pecado original. Siempre se ha considerado que es la raíz de de nuestra situación actual, pero sin tener en cuenta las serias dificultades que se han presentado desde las formulaciones de san Agustín. Su interpretación puede hacerse hoy con otros esquemas que nos resultan más sensatos y razonables. Y la última parte se centra en una antropología de la libertad. Contra un optimismo ingenuo del que no acepta la herida y el fracaso, libera también de cualquier culpabilidad mórbida por el anuncio del perdón. Una lectura que recomendamos para disipar las dudas y dificultades sobre un tema que no siempre se ha presentado con equilibrio y sensatez. E. López Azpitarte

GIUSTINIANI, PASQUALE (ed.), *Discussioni di Bioetica*, Comunicazioni Sociali, Napoli 2009, 198 pp. ISBN 978-88-95159-16-4.

Entre los Cuadernos de Filosofía, publicados por la Facultad de Teología de Italia Meridional en Nápoles, se ha publicado este número sobre temas relacionados con la Bioética. Los autores pretenden en sus reflexiones sobre algunos temas concretos en torno a la vida –relaciones entre una visión católica o laica, el concepto de naturaleza, el uso de las ciencias tecnológicas o los aspectos biopolíticos…- insistir en que, desde una razón bien articulada, y sin necesidad de acudir a otros elementos trascendentes, es posible ofrecer una argumentación sensata y razonable. Un intento por eliminar esa dicotomía, que sigue siendo frecuente, como si una reflexión humana no pudiera ofrecer un planteamiento válido, sin acudir al ámbito de la fe. E. López Azpitarte

L'éthique aujourd'hui. Les grandes tendences. Sous la direction de MICHEL FÉDOU et PAUL VALADIER. Éthique 152. Médiasèvres. Paris 2009. 130 p. ISBN 978-2-900388-97-6. €: 13.

Este volumen recoge las ponencias del coloquio que se tuvo en el Centro Sèvres - Facultés jésuites de Paris el 10 y 11 de octubre de 2008. Un primer texto, de Paul Valadier, se ocupa de las recientes evoluciones y estado actual de la reflexión moral. Los tres textos siguientes presentan algunos debates entre los filósofos en materia de ética. Laurent Gaullois trata del actual moral según Bentham y Kant, una disputa entre el principio utilitarista y la voz de la razón; Claudie Lavaud reflexiona sobre la vuelta a la idea de la naturaleza en la filosofía moral, y Alfredo Gómez-Muller presenta el actual debate entre liberales y comunitarianos. Las últimas tres ponencias buscan iluminación en la teología bíblica y determinan algunos desafíos de la teología moral contemporánea: Anne-Marie Pelletier muestra la fecundidad de la exégesis bíblica para la reflexión ética, mediante el ejemplo de nuestra percepción

de la conciencia del tiempo y de la humanidad en el tiempo; Walter Lesch, diserta sobre verdad y relativismo, y Alain Thomasset analiza los campos actuales de investigación en la teología moral. Encontramos, pues, en estas páginas numerosas informaciones sobre la situación actual de la teología moral.

L'inquietude en fin de vie. Sous la direction de PATRICK VERSPIEREN et MARIE-SYLVIE RICHARD. Mediasèvres. Etique 150. Paris 2009. 106 p. ISBN 978-2- 900388-95-2. €: 11.

Organizado por el departamento de ética biomédica del centro Sêvres-Facultades Jesuitas de París y la Maison Médicale Jeanne Garnier, se tuvo el 22 de noviembre de 2008 un coloquio sobre la inquietud al fin de la vida; este cuaderno de Mediasèvres recoge los textos de los participantes que entregaron por escrito sus comunicaciones. Están clasificadas en tres secciones. La primera, Inquietudes multiformes, expone los diversos sentimientos e interrogantes que pueden asaltar a quien siente que su vida está amenazada por una grave enfermedad: Pierre Canouï reflexiona sobre *Inquietud, ansiedad y angustia*, Jean-Michel Zucker sobre *La inquietud al final de la vida en los niños y sus padres*, y Marie-Claude Berthelot sobre esa inquietud *En la edad avanzada*. En la sección segunda, La inquietud y los caminos de su travesía, desarrolla una reflexión pluridisciplinar sobre la inquietud humana y los caminos que pueden permitir no escapar de ella, sino recorrerla para llegar a una liberación: Agata Zielinski expone el paso *De la inquietud por sí mismo al cuidado por otros*, Patrck Goujon, describe *La travesía de la inquietud por un autor espiritual: Jean-Josef Surin: de la angustia mortal a la viva inquietud* , y Philippe Charru presenta *Una meditación sobre el tiempo a la hora de la muerte: L'Actus tragicus de Jean-Sébastian Bach.* La tercera sección El apoyo a la persona inquieta y la vigilancia necesaria, nos ofrece los trabajos de Robert Zittoun, *La común vulnerabilidad del enfermo y de sus cuidadores*, de Jean-Claude Baden hauser, *La parte del apoyo espiritual en el apaciguamiento de la inquietud*, de Marie-Sylvie Richard, *Ayudar y sostener a los allegados en su inquietud*, y de Jean-François Richard, *Escuchar y sostener a la persona inquieta al final de su vida: la exigencia de vigilancia y competencia clínica*. Se puede concluir, con el respaldo de la experiencia, que una presencia atenta y una escucha respetuosa permiten al enfermo superar los juicios negativos de sí mismo, percibir el sentido de dar a sus últimos días una dimensión religiosa, y despedirse de su familia y de sus allegados de la manera que haya escogido. E. Olivares

La Familia. Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea. Editores: MARÍA LACALLE NORIEGA, ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN. Presencia y Diálogo 25. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2009. 206 p. ISBN 978-84-96318-85-4.

A lo largo del curso 2008-2009 la Facultad de Teología "San Dámaso" y la Vicaría del Clero, siguiendo el plan de pastoral diocesano, ofreció a los sacerdotes de la diócesis un curso de formación permanente sobre "Familia y vida". En este volumen se publican algunas de esas conferencias, que en su conjunto constituyen un estudio interdisciplinar en el que cada uno de los ponentes aporta una visión complementaria desde la teología, derecho, medicina, psicología. Andrés Martínez Esteban introduce la temática con breves consideraciones sobre *Familia, qué dices de ti misma?*. Livio Melina presenta un *Diagnóstico sobre la familia y*

respeto a la vida en la sociedad actual. José Pérez Soba Díez del Corral reflexiona sobre la *Familia y persona: una relación bidireccional*. Jutta Burgraff se pregunta sobre la distinción *Varón y mujer: ¿naturaleza o cultura?*, y reflexiona sobre la ideología del género. Jokin de Irala analiza *La educación para el amor y las campañas de Salud Pública*, en la que evalúa también las campañas en favor de la abstinencia sexual. Aquilino Polaino Lorente. presenta una *Evaluación psicológica y psicopatológica de la familia* con abundantes datos y esquemas de la situación actual. María Lacalle ofrece unas interesantes reflexiones sobre la *Mujer, familia y trabajo*, su repercusión en la madre, en el hijo, y el papel que debe asumir el padre. Carlos Martínez de Aguirre aporta datos muy interesantes y concretos sobre *La sociedad y el Derecho ante los "nuevos modelos de familia"*.

LAFFITTE, JEAN- CARRASCO DE PAULA, IGNACIO (ed.), *La nuevas fronteras de la genética y el riesgo de la eugenesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010, 236 pp. ISBN 978-84-220-1474-4.

En este nuevo volumen se nos ofrecen las Actas de la XV Asamblea de la misma Pontifica Academia para la Vida. Como en el anteriormente citado, junto con el discurso del Papa, otras 13 ponencias reflexionan sobre todos los desafíos que hoy se presentan en el campo de la genética y de la eugenesia. Son muchas las posibilidades que se abren para la mejora o curación de las enfermedades hereditarias y para el perfeccionamiento del individuo o de la especie humana, pero también existen otros riesgos, si no sabemos poner límites al poder que se va alcanzando en este campo de la revolución genética. Los posibles beneficios no pueden ignorar tampoco las posibles consecuencias negativas. Todos los interesados por estos temas encontrarán aquí abundante material de reflexión. E. López Azpitarte

LIMIÑANA, PEDRO S., *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. 2009. 171 p. ISBN 878-84-92777-09-9.

El autor realiza en este libro un estudio crítico del pensamiento de Ernst Tugendhat, un filósofo contemporáneo que durante años ha estudiado la cuestión del sujeto moderno y de las posibilidades de que pueda seguir constituyendo una de las categorías básicas de la filosofía, tras haber transcurrido varias décadas en las que por la crisis de la modernidad el sujeto parecía estar herido de muerte. Sin embargo, en la actualidad parece cobrar fuerza un movimiento que bajo el lema de "retorno al sujeto" plantea la necesidad de recuperar, a partir de las críticas de la modernidad, la noción de sujeto sin volver al esquema de la filosofía tradicional. En este movimiento el sujeto y la razón vuelven a constituir el eje central en torno al cual ha de girar el pensamiento filosófico, y en el que el individuo se erige en único e irreductible protagonista de la ética. En este movimiento no ha sido escasa la influencia de Tugendhat, cuyo pensamiento, como expone el autor en este su estudio, ofrece una nueva noción de sujeto y gira en torno a la deliberación, como una de las claves sobre las que se sustenta el pensamiento de Tugendhat, además de su original relación entre racionalidad y voluntad, la cuestión de la fundamentación de la moral, la propia concepción de la moral y su motivación. Todo ello abordado desde la perspectiva que le proporciona el método lingüístico-analítico y en plena discusión con las principales propuestas filosóficas que según Tugendhat se han ocupado de esta problemática. E. Olivares

MÈLICH, JOAN-CARLES, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona 2010, 318 pp. ISBN 978-84-254-2659-9.

El autor parte de la radical diferencia que para él existe entre las éticas "metafísicas tradicionales" y la ética de la compasión que presenta. Las características que atribuye a las primeras, sobre todo la separación entre el mundo de aquí abajo "en el que la vida no puede vivirse al menos que se crea que existe otro mundo trascendente, un mundo auténtico, verdadero, que nos permitirá vivir una vida (eterna) que otorga sentido a nuestra vida contingente" no dejan de ser muy parciales. Mientras que la ética de la compasión "se concibe como la forma en que los seres humanos, en cada momento de nuestra vida, tenemos que habérnoslas con el mundo y con el otro, la forma de responder de él y ante él. La ética es la respuesta que le damos al otro que nos sale al encuentro". Cualquiera que conozca un poco los planteamientos actuales en el campo de la moral y de la ética sabe que también hay muchos aspectos que coinciden con las reflexiones que se nos ofrecen en este trabajo. De la misma manera que una ética de la compasión no tiene por qué limitarse a la transgresión, o instalarse en la permanente excepción. Las dos partes de la insatisfacción por lo que somos y mutuamente podrían enriquecerse, aunque es verdad que la diferencia sobre otros presupuestos hacen imposible una plena reconciliación. E. López Azpitarte

PARDO SÁENZ, JOSÉ Mª, *Amor y Fecundidad: ¿realidades en conflicto? Valoración del tema en los escritos de Bernard Häring*, Eunsa, Pamplona 2010, 255 pp. ISBN 978-84-313-2671-5.

No cabe duda que la teología moral le debe mucho a las aportaciones del P. Häring, aunque no haya sido bien visto por otros autores dentro de la Iglesia posconciliar. El estudio que presentamos analiza el pensamiento de nuestro autor sobre el tema de la regulación de nacimientos. Es evidente que, en su obra, hay una clara evolución que se abre progresivamente hacia posturas más abiertas. Los dos primeros capítulos se centran en analizar su doctrina sobre la dialéctica entre el amor y la fecundidad, para rebatir en los cinco restantes todas sus últimas aportaciones sobre este problema tan discutido. En esta segunda parte del trabajo nos hace un amplio resumen de lo que debe ser la ética matrimonial. Sus planteamientos no avanzan nada sobre la doctrina más clásica y tradicional y presentan las mismas dificultades que siguen presentes en la conciencia de muchos cristianos. Creo que al presente trabajo se le podían añadir algunas matizaciones, que lógicamente no las aceptarían los que analizan el tema con otra perspectiva. E. López Azpitarte

SANGUINETTI MONTERO, ALBERTO, *Sursum corda. Levantemos el corazón. Sacrificio y Plegaria Eucarística. Participación en la Santa Liturgia. Mistagogia y acceso al Padre.* Facultad de Teología del Uruguay. Editorial San Benito. Buenos Aires 2010. 175 p. ISBN 978-987-1177-97-4.

Nos informa el autor que los tres capítulos de su libro surgieron en circunstancias distintas. El primero fue una ponencia en una Semana Teológica preparatoria del IV Congreso Eucarístico Uruguayo de 2000 en la Facultad de Teología del Uruguay; el segundo fue una conferencia en el Simposio teológico del IV Congreso Eucarístico Nacional Mexicano, en Morelia, en mayo

2008; el tercero es un artículo publicado el año anterior en la revista *Soleriana*, volumen 32, 2007, p. 65-135.

El capítulo primero, *La Eucaristía: sacrificio de Cristo y de la Iglesia*, está dedicado a la comprensión del sentido sacrificial de la Misa, con atención a problemáticas del lenguaje y de la teología, algunas provenientes del Concilio Tridentino. El segundo capítulo, *La Eucaristía realizada en la Plegaria Eucarística*, es un esfuerzo para comprender la teología de la Eucaristía como celebración y atendiendo especialmente a la anáfora, a las palabras de la plegaria. Es una teología que parte de la oración misma de la Iglesia, con insistencia en la dimensión sacrificial y en que se ofrece con Cristo ante el Padre de los cielos. La última parte se titula *Participación y acceso al Padre*. Se reflexiona principalmente sobre algunos principios de la Constitución *Sacrosanctum Concilium,* pero no en el contexto en que se escribieron, sino en el de la situación actual después de algunos años de su promulgación, de décadas de aplicación más o menos fiel, y en diálogo con diversas preguntas que se han planteado nuevamente, entre ellas el debate acerca de la orientación del sacerdote y de los fieles en la oración litúrgica y, principalmente en la plegaria eucarística.

Se podría preguntar también si esas plegarias reflejan acertadamente el carácter de cena fraterna que tuvo la Eucaristía en su institución y en la práctica de las primeras comunidades cristianas.

SGRECCIA, ELIO Y LAFFITTE, JEAN (ed.), *Junto al enfermo incurable y al que muere: orientaciones éticas y operativas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, 316 pp. ISBN 978-84-220-1434-8

En el presente volumen se recogen las Actas de la XIV Asamblea general de la Pontificia Academia para la Vida. Además del discurso inaugural y de las conclusiones finales, se publican las 15 ponencias que se tuvieron sobre el tema escogido para esta sesión: muerte y sufrimiento, dolor y cuidados paliativos, obstinación terapéutica, acciones y omisiones en los tratamientos, información al enfermos… Son puntos que despiertan hoy muchos interrogantes en el mundo sanitario y que ofrecen una visión y un análisis lo más completo posible desde una perspectiva antropológica, médica, ética y religiosa. Todas las intervenciones, como es lógico, se atienen a la doctrina más tradicional y segura de la Iglesia. E. López Azpitarte

WELLS, S. – QUASH, B., *Introducing Christian Ethics*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, 387 págs.

Christian Ethics. An Introductory Reader, Edited by S. WELLS, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, 338 págs.

Ante todo hay que dejar claro que estamos ante un manual para iniciarse en lo que es la ética cristiana, donde hay que buscar, por consiguiente, un visión sistemática. Así lo proponen sus autores: Samuel Wells, profesor en North Carolina, y Ben Quash, profesor en Londres (este sólo participa en el primer volumen). El manual propiamente dicho se complementa con un segundo volumen que recoge una amplísima selección de textos, cada uno de ellos convenientemente introducido, que se ordenan siguiendo la misma estructura temática del manual.

Lo más interesante y original de este manual es la triple perspectiva que em-

plea: ética universal, ética subversiva, ética cristiana (eclesial). La ética universal se ocupa de los principios que son válidos para todos los seres humanos y en cualesquiera circunstancias de tiempo y lugar. La ética subversiva (quizá la perspectiva más original) se elabora desde la perspectiva particular de los marginados de este mundo y supone una crítica de la orientación anterior, de la que se cuestionan sus presupuestos pretendidamente universalistas: la ética de la teología de la liberación latinoamericana o negra y la ética feminista serían ejemplos de esta orientación. La ética cristiana se ocupa de la existencia en Cristo como posibilidad que se abre a los seguidores de Jesús. Si la ética cristiana se confundió durante siglos con la ética universal, hoy no sólo es problemática esa identificación, sino que cada día es mayor el interés por profundizar en lo más específico de ella.

Este esquema es desarrollado en los tres capítulos de la segunda parte, con una excesiva concentración en los autores de ámbito anglosajón, sobre todo en el capítulo dedicado a la ética cristiana (que se centra casi exclusivamente en la "Radical Orthodoxy").

Los cuatro capítulos de la primera parte ofrecen una presentación de la ética cristiana en cuatro pasos: los orígenes cristianos, la historia de la Iglesia, la historia de la ética, la ética cristiana propiamente dicha. Valor destacable de esta parte y del enfoque que se adopta es el poner de relieve los vínculos del mensaje nuclear del cristianismo con la historia y con la filosofía, porque esta relación es esencial para comprender lo que es hoy la ética cristiana.

Los cinco capítulos de la tercera parte se ocupan por fin de cinco ámbitos de la vida en cuanto plantean cuestiones éticas: el orden sociopolítico, el orden económico y laboral, las relaciones interpersonales, el comienzo y el fin de la vida humana, la ecología. En cada tema se parte de unas breves referencias bíblicas para detenerse después en los términos del debate actual, recurriendo para ello de nuevo a la triple perspectiva de ética universal, subversiva y cristiana (eclesial).

En resumen, estamos ante un manual bien sistematizado, actual en su planteamiento, que ayudará a captar el alcance de una ética cristiana en el marco más amplio de las corrientes éticas actuales. Como principal limitación: su excesiva atención al mundo anglosajón, del que sin duda se ofrece una visión muy rica y completa. Ildefonso Camacho

6. Derecho canónico

Personalismo jurídico y derecho canónico. Estudios jurídicos en homenaje al P. Luis Vela S.J. CARMEN PEÑA (ed.). Biblioteca Comillas. Derecho Canónico 02. Universidad Pontificia Comillas. Madrid 2009. 204 p. ISBN 978-84-8468-273-8.

En el 80º cumpleaños del P. Luis Vela, S. I. los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Comillas -muchos de ellos fueron alumnos suyos- han saldado una deuda pendiente y publican un libro homenaje a quien durante muchos años fue decano de la Facultad y maestro de muchas promociones de canonistas.

Muy acertada ha sido la elección del tema central del libro, que es fundamental en el pensamiento de Luis Vela, *Personalismo jurídico y derecho canónico*. Los diversos trabajos ponen de manifiesto la impronta personalista que subyace en la actual regulación canónica y explica algunas significativas novedades del Código vigente. Desde una perspectiva crítica se apuntan algu-

nas cuestiones, sobre todo en el derecho matrimonial, en las que una interpretación y aplicación jurisprudencial más profunda llevarían a una más lograda comprensión personalista de la institución matrimonial.

Analizan el pensamiento de Luis Vela en el ámbito canónico José Mª Díaz Moreno bajo el título *Luis Vela Sánchez S. J. Apuntes para una semblanza del canonista*; en el ámbito del derecho público eclesiástico José Mª Sánchez García, *Democracia, laicidad e Iglesia. Reflexiones a la luz del pensamiento del P. Vela*. Estudia la problemática del estatuto de la persona en la Iglesia y los diversos posicionamientos Javier Otaduy, en su amplio artículo sobre *Los elementos del estatuto canónico de la persona*.

Los siguientes artículos estudian el derecho matrimonial desde diversas perspectivas; concretamente Cristina Guzmán presenta la *Aportación española al personalismo jurídico. Nota para el estudio de cinco canonistas españoles*, Celestino Carrodeguas, reflexiona sobre la *Visión personalista del consentimiento matrimonial*, Carlos Mª Morán, profundiza en las *Raíces antropológicas del amor conyugal*, analizando la esencia y dinamismo del amor y su relación con la libertad humana, y Antonio Pérez Ramos, expone la acogida que ha tenido *El bonum coniugum en la jurisprudencia, hoy: una lectura personalista.*

Otros aspectos concretos de la actual regulación matrimonial canónica estudian Carmen Peña en su iluminador artículo sobre *La sexualidad en el matrimonio. Hacia una comprensión personalista del impedimento de impotencia y de la consumación conyugal*, Rufino Callejo de Paz, en su *Estudio en clave personalista de dos institutos matrimoniales contrapuestos: el favor fidei y el favor iuris*, y Laura Armentia, en su pregunta y reflexiones *¿Por qué un matrimonio al que precede un largo noviazgo y que culmina en pronta ruptura puede ser declarado nulo? Reflexiones en torno a un supuesto indiciario de nulidad*.

Cierra el volumen la lista de *Publicaciones del Profesor Luis Vela S. J. ,* recogida y actualizada bajo la dirección de José Mª Díaz Moreno.

Los lectores del libro quedan muy gratamente satisfechos del acierto en su enfoque, de la profundidad de sus estudios, y del afecto, tan merecido, que todos los colaboradores muestran al querido compañero y profesor Luis Vela S.I.

E. Olivares

PETROLINO, ENZO, *Enchiridion sul diaconato. Le fonti e i documenti ufficiali della Chiesa*. Libreria Editrice Vaticana 2009.. 574 p. ISBN 978-88-209-7872-0. €: 28.

El autor, diácono casado y presidente de la Comunidad del Diaconado en Italia nos ofrece en este libro una colección de textos, que son fundamentales para conocer las raíces del diaconado, comprender lo específico de su ministerio y su potencialidad de desarrollo en la actualidad pastoral de la Iglesia. Tras unas breves indicaciones sobre las raíces bíblicas y patrísticas del diaconado, en sucesivos capítulos aporta las fuentes del Antiguo y Nuevo Testamento, las fuentes patrísticas entre los siglos I y IV, el diaconado en los concilios del siglo IV, el diaconado en los documentos del concilio de Trento y del Vaticano II, el diaconado en el magisterio pontificio de León XIII, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, el diaconado en los documentos de la Santa Sede; entre estos cabe destacar la *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium*, de la Congregación para la Educación Católica, el *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium*, de la Congregación para el

clero, y el documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *El diaconado: evolución y perspectivas*. Añade en Apéndice los documentos de la Iglesia Italiana sobre el diaconado. Es obvio que en las citas del Código vigente no se encuentren las modificaciones que en el texto de los cánones 1008 y 1009 ha hecho el Motu proprio de Benedicto XVI, *Omnium in mentem*, de 26 de octubre del 2009. Como auspicia el autor «la publicación de estos documentos es una prueba más de que la restauración del diaconado es uno de los más bellos dones que el Espíritu Santo ha dado a la Iglesia con el Vaticano II. E. Olivares

7. Historia de la Iglesia

BARREIRO GORDILLO, CRISTINA, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas.* III. *La presidencia de Fernando Martín-Sánchez Juliá (1935-1953)*. CEU Ediciones. Madrid 2010. IX-362 p. ISBN 978-84-92456-67-3

Los dieciocho años de la presidencia de Fernando Martín-Sánchez en la Asociación Católica de Propagandistas están marcados por graves acontecimientos políticos, sociales y religiosos, que enmarcan los seis períodos de dos a cuatro años que indica la autora de este tercer tomo de esta Historia. Todos esos capítulos comienzan exponiendo la actividad o situación de los propagandistas ante los acontecimientos políticos de esos años: últimos meses republicanos, guerra civil, fin de la guerra, estatismo español durante la guerra mundial, años siguientes al final de esta guerra. Muchos propagandistas fueron asesinados por los rojos, pero no fue uniforme la actitud de los asociados ante el nuevo régimen de Franco. Se fueron formando y distanciando entre sí tres grupos: los colaboracionistas, que pretendían forzar una evolución del régimen, Herrera y Martín Artajo, los inmovilistas, colaboradores incondicionales del régimen, como el presidente Martín-Sánchez, y los rupturistas, como Gil Robles. Con encomiable sinceridad expone la autora esas profundas discrepancias y sus negativas consecuencias para la Asociación; pero también realza la grande y exitosa actuación de algunos muy destacados propagandistas en altos puestos del Estado y en la gestión de las relaciones internacionales y con la Iglesia católica.

Pero en todas esas etapas continuó con diferentes ritmos la actividad oral, escrita, y fundacional de los propagandistas, aunque tuvo que superar enemistades, suspicacias, dificultades económicas. La autora nos ofrece datos abundantes e interesantes sobre los periódicos *el Debate* y *Ya*, revistas *Criterio* y *El Ciervo,* sobre la *Editorial Católica*, la *Biblioteca de Autores Cristianos*, el CEU, el Colegio Mayor San Pablo, el Instituto Social León XIII, presencia en el CSIC, asistencia y organización de congresos católicos internacionales, apoyo y colaboración decidida a la Acción Católica.

También encontramos en cada período datos abundantes y exactos sobre la actividad interna, asambleas generales y sus resoluciones, asambleas de secretarios, progresos en la reforma de los estatutos que moderaría el carácter demasiado presidencialista de la Asociación, orientación hacia la juventud, círculos de estudios, etc. El último capítulo expone las razones de la renuncia del Presidente a una nueva reelección. A lo largo de todo el volumen son relevantes la noticias biográficas que encontramos sobre personajes que destacaron grandemente en la vida eclesial y política de esos años.

Los Apéndices reproducen interesantes documentos sobre la vida interna de la Asociación en aquellos años.

BÉRULLE, PIERRE DE, *Oeuvres complétes*. 10. *Correspondence (206-442)*. Cerf. Paris 2010. 517 p. ISBN 978-2-204-08949-4. €: 48.

Se publican en este tomo 2º de la correspondencia epistolar de Bérulle, 235 cartas, fechadas entre 1618 y 1623; cuando no consta la fecha en la carta los editores la deducen de algún dato. Cada carta va precedida de la indicación del archivo en donde se encuentra el original y algunos datos sobre la persona a quien escribe Bérulle, la ocasión, y su contenido. Las cartas aportan abundante doctrina espiritual, pero también muchos datos de la vide religiosa y de la Iglesia en esos años. Las notas a pie de página informan sucintamente de los acontecimientos y personas aludidas en la carta.

BUNGE, GABRIEL, *"In Geist und Wahrheit". Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrios Pontikos*. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2010, 13»387 p. ISBN 978«3-923946-81-5.

El autor empieza advirtiéndonos de que Evagrio del Ponto es un autor difícil. Lo es por su formación intelectual y espiritual, por el contexto en que la vivió y por los temas que trata. En este volumen se nos ofrece un estudio profundo de los 153 capítulos (o sea, frases, máximas o consideraciones) que Evagrio redactó para tratar de la oración. En el entorno del monaquismo egipcio en que se desenvolvió tuvo contactos con los antropomorfitas, empeñados en demostrar que Dios tiene una figura semejante a la humana. Evagrio no los desacredita directamente, sino que sitúa la relación con Dios en su justo punto tomando como base la Sagrada Escritura, con especial énfasis en los Evangelios, así como la tradición de los padres del desierto, muy en la línea del gran padre de los monjes Antonio Abad. El estudio presente está organizado en cinco partes. En la primera se nos presenta a Evagrio como un auténtico sabio, más que como un intelectual, que es la opinión que predomina entre los autores que lo tratan. En la segunda se describe su relación con los herejes antropomorfitas. En la tercera se recoge una serie de testimonios sobresalientes de los monjes que aspiraban a ver a Dios físicamente. En la cuarta se analizan los criterios que proporciona Evagrio para que se pueda comprobar si la oración de una persona es en espíritu y en verdad, o es un engaño. En la quinta se nos ofrece la semblanza de Antonio Abad como padre de monjes, así como la integración de Evagrio en su tradición espiritual. Este estudio tiene un gran interés por diversos motivos. Por una parte contribuye a un mejor conocimiento de la vida monacal en Egipto en la segunda mitad del siglo IV. Al mismo tiempo se nos explicitan con testimonios muy válidos las diversas teologías de fondo de las distintas tradiciones monacales. Por último, se tiene la oportunidad de disfrutar a fondo del contenido del tratado de Evagrio sobre la oración, verdadero monumento de la mística cristiana, que tanto ha ayudado a los seguidores de Jesús en sus relaciones con Dios a lo largo de los siglos. A. Navas

CAMPANELLA, TOMASSO, *Lettere*, a cura di GERMANA ERNST. Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età Moderna 12. Leo S. Olschki. Firenze 2010. 726 p. ISBN 978-88-222-5912-7. €: 74.

Se editan en este volumen 172 escritos de Tomás Campanella, cartas, dedicatorias, opúsculos epistolares, breves notas y fragmentos insertos en obras y documentos de otros autores. Son 29 documentos más que en la edición de Firpo, 1954, y 51 documentos más que en la edición de Spampanato, 1927; en una tabla sinóptica, al fin del libro, se indica la correspondencia entre estos documentos en las tres ediciones. En cada documento se indican los manuscritos del mismo y las ediciones anteriores, y se añaden notas, muchas de las cuales aprovechan las de ediciones anteriores. Al texto original de los documentos sigue la traducción al italiano de los textos latinos y uno español, carta al conde de Lemos. En un apéndice se ofrecen cuatro documentos interesantes relacionados con Campanella.

Es muy interesante la Introducción, *Le lettere come autobiografia*, en la que Germana Ernst reconstruye la biografía de Campanella a partir de los datos que ofrecen los documentos en las sucesivas etapas de su vida: la de su juventud, 1591-1599, los años duros de prisión, 1606-1626, los años en Roma, 1626-1634, y en París, 1634-1639. Es una información directa de la vida tan sufrida de Campanella, de su pasión por escribir y publicar sus escritos, de su afán de hacer a otros partícipes de sus ideas y de sus profecías, sobre todo a los que gobernaban, y de dialogar con otros luchadores en defensa de su propia verdad, como Galileo.

Retomando una comparación, usada por otros, es de esperar que esta edición haga resonar más gratamente la "campanita", libre de la herrumbre que la había recubierto.

CARPIFAVE, ANGELICA, *Storia della Chisa Ortodossa Russa. Tra messianismo e politica,* Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2009, 262 p. ISBN 978-88-10-41703-4.

Este libro engaña con su aspecto modesto, ya que podría pensarse a primera vista que nos encontramos ante un escrito de género meramente divulgativo, cuando la realidad es que nos ofrece un estudio sintético de la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa, que no deja por ello de ser un estudio profundo, a partir del cual el lector podrá ampliar, convenientemente orientado por todo lo que se encuentra en estas páginas, tanto cuanto desee el conocimiento y la sintonía con el mundo afín a la Iglesia Ortodoxa Rusa y, en gran medida también con el propio pueblo ruso, de cuya historia es parte tan importante la propia Iglesia Ortodoxa. La breve presentación del libro que hace el propio patriarca Alejo II va un poco también en esta dirección, consciente de que para el occidente todo lo referido a la historia y a la vida interna de la Iglesia Ortodoxa Rusa constituye un mundo especialmente ajeno a los parámetros en los que los occidentales suelen moverse. Una vez leído el libro, que atrae el interés del lector desde las primeras páginas, se consigue tener una visión adecuada de la historia de esta Iglesia Ortodoxa, con multitud de detalles que escapan a los occidentales, incluso a los historiadores de la Iglesia, sobre todo cuando se han consultado sólo fuentes ajenas a la propia Iglesia Ortodoxa Rusa. Desde mi punto de vista la autora no evita entrar en temas conflictivos, tanto del pasado como del presente, dando en bastantes casos diversas posibilidades de interpretación de los hechos, al hacerse eco de los enfoques diversos de que han sido objeto dichos acontecimientos, sobre todo los más conflictivos. En suma: un libro de historia que, siendo sintético, es de los que ayudan a descubrir la vida de la institución

que es estudiada en él y que no se limita al despliegue de datos, fechas o personajes. Estoy convencido de que no defraudará a ningún lector que se interese por su contenido. A. Navas

COLUCCIA, GIUSEPPE L., *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'occidente.* Accademia delle arti del disegno. Monografie 15. Leo S. Olschki. Firenze 2009. 444 p. ISBN 978-88-222-5925-7. €: 50.

Como leemos en la *Prefazione* de este libro sobre Basilio Bessarione «una parte de su vida es totalmente oriental hasta el concilio de Florencia, la otra occidental, romana, sin que perdiera nada de su vigor griego y del sentimiento oriental».

Los primeros cuatro capítulos nos narran su biografía en esos años orientales: su adolescencia y vida religiosa (1402-1430), su orientación platónica en la escuela de Gemisto, Pletón (1431-1435), su relación con la política, el movimiento de Palamás, e intelectuales (1436-1437), y su experiencia conciliar en Ferrara y Florencia, y los discursos de Besarión en esa asamblea, sobre todo su *Oratio dogmatica de unione* (1437-1439).

El capítulo quinto expone las dificultades del diálogo con occidente, la hostilidad que Besarión recibió de Constantinopla, y sus años romanos (1440-1449); el sexto narra su estancia en monasterios basilianos del sur de Italia, sus proyectos culturales, y su nombramiento de obispo de Mazara (1446-1458). El capítulo séptimo analiza la ruina del imperio de Constantinopla (1453), el octavo su pensamiento sobre el arte de gobernar (1450-1455), y el noveno su participación en la cruzada contra los turcos (1458-1464). Los capítulos décimo y undécimo se ocupan de nuevo de sus actividades académicas (1464), y de su regreso al platonismo (1464-1470). El último capítulo narra su última legación en Francia (1471-1472). Como conclusión presenta el autor a Besarión como una *Síntesis del espíritu griego y el occidente*.

Es amplísima la información que sobre la religión, la política y la cultura en esos años del siglo XV se nos ofrece en este estudio. Una extensa bibliografía nos informa sobre las obras de Besarión y sobre unos mil estudios sobre él y temas con él relacionados. Como colofón del volumen encontramos en su original griego y traducción italiana el *Discurso dogmático sobre la unión de los griegos y de los latinos*, que pronunció Besarión en el concilio de Florencia el 13-14 de abril de 1439. Otros discursos citados en el volumen están transcritos en su lengua original, latina o griega, y en su traducción italiana.

Como indica la *Prefazione,* de la lectura del volumen surge un Besarión humanista e iluminista, gracias a su carisma profético y a su anticipación en una cultura abierta, pluralista y moderna. E. Olivares

CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE, *Les évêques et la nouvelle Europe. Textes officiels du CCEE (1992-2006).* Rassemblées et présentés par Sarah Numico. Introductions de Aldo Giordano et de Giorgio Feliciani. Postface de Jean-Paul Durand, Paris, Éditions du Cerf, 2010, 598 págs.

La necesidad de colaboración episcopal en Europa quedó ya de manifiesto en los contactos frecuentes entre los obispos de este continente durante el Concilio Vaticano II. Por eso, muy poco después, en 1971 se creó *Conseil des Conférences Épiscopales d'Europe,* que nace como un órgano dotado de gran flexibilidad para servir de cauce a esta colaboración. Y será ya en el pon-

tificado de Juan Pablo II, después de la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de Obispos celebrada en 1991, cuando el Consejo adopte la estructura actual incorporando como miembros a todos los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa: se pretendía con ello dotarlo de una eficacia que hasta entonces no había tenido, a pesar de los simposios que había organizado. Hoy forman parte de este Consejo 33 conferencias episcopales más el obispo de Luxemburgo.

En 1991 se publicó, bajo la dirección de Hervé Legrand, *Les éveques de l'Europe et la nouvelle évangelisation* (Éditions du Cerf, con ediciones en italiano y en alemán). Se quería conmemorar con ello los 20 años de vida del Consejo poniendo como centro de atención una de las principales preocupaciones de este: la evangelización de una Europa ya evangelizada en otras épocas de su historia. Ahora, al cumplirse en 2006 los 35 años del Consejo, se ha querido hacer una publicación semejante referida a los 15 últimos años (1992-2006).

Los documentos recogidos –un total de 88– son variados y se ordenan en siete capítulos. El primero agrupa documentos pontificios o relativos a pontífices: cinco de Juan Pablo II (aunque de un texto tan importante como la *Ecclesia in Europa* sólo se recogen tres números), una carta del Presidente de la CCEE a Juan Pablo II con motivo de su muerte, un mensaje de Benedicto XVI. El segundo capítulo incorpora los comunicados finales de las asambleas plenarias anuales de la CCEE y algún otro documento relacionado. El capítulo tercero recoge materiales de los cuatro simposios organizados en este periodo (1993, 1996, 2002, 2004): son documentos de diversos tipos, entre ellos las intervenciones de Juan Pablo II (mensajes enviados en los dos primeros casos, discursos pronunciados en los otros dos).

Los restantes cuatro capítulos son temáticos: "Vida y presencia de la Iglesia", "Compromiso ecuménico", "Evangelización y diálogo", "La nueva Europa". Un recorrido por ellos muestra cuáles han sido los centros de interés de la CCEE: junto a lo que podríamos llamar temas internos a la vida de la Iglesia, adquieren un relieve especial los del diálogo ecuménico e interreligioso y los relativos a la construcción de Europa tras el derrumbamiento del comunismo. Como se ve, la selección está hecha con una gran flexibilidad, incluso en lo que respecta a los responsables de los documentos y al carácter oficial de los mismos. No estamos ante un vademécum de textos oficiales, sino ante un reflejo de la historia de las iglesias europeas al través de prismas diversos.

Ildefonso Camacho

DE FRANCESCHI, SYLVIO HERMANN, *La crise théologico-politique du premier âge baroque.* École Française de Rome. 2009. 979 p. ISBN 978-2-7283-0842-2. €: 64.

El subtítulo del libro detalla más su específico contenido: *Antirromanismo doctrinal, poder pastoral y razón del príncipe: La Santa Sede frente al prisma francés (1607-1627)*; esas fechas marcan el período entre el entredicho veneciano y el asunto Santarelli.

El autor en una amplia introducción presenta los acontecimientos históricos, eclesiales y civiles, que tiene en cuenta en su investigación, y los estudios que sobre estos temas le han precedido, incluso los más recientes. En una primera parte, *La activación del prisma francés: los galicanos y el absolutismo jacobeo contra las pretensiones romanas (1607-1610)* expone en tres capítulos

La polémica sobre el juramento de fidelidad y sus ecos, en el que trata de la génesis política de la controversia teológica sobre la fidelidad al rey y al Papa, los comienzos de esa disputa y la reacción pontificia, y la opción necesaria de un catolicismo antirromano, *El éxito parisino de las controversias inglesas*, que trata de la recepción de las polémicas de Inglaterra, y de la radicalización de las posturas doctrinales y *Antiromanismo y celo romano ante el regicidio*, en el que analiza las diversas reacciones ante el galicanismo, regalismo y seguridad del príncipe, las nuevas llamaradas de un antijesuitismo galicano, y la ofensiva de los parlamentarios parisinos..

En la segunda parte, *La recuperación de la polémica: las consecuencias del enfrentamiento parisino entre celosos católicos y galicanos (1610-1627)*, estudia el capitulo cuarto *El "richerismo" y la edad de oro del catolicismo antiromano*, y concretamente la influencia protestante en la polémica, los seguidores de Richer y el antirromanismo galicano, y la consagración del moderno galicanismo, y el capítulo quinto, *La extenuación de la controversia y la sumisión de los celosos*, expone las disfunciones del prima francés, la emergencia caótica de una estatismo cristiano, y la relación ente un catolicismo de estado y el antijesuitismo galicano.

En la tercera parte analiza *La eclesiología postridentina en debate: antijesuitismo y catolicismo antirromano en el espejo de la razón del príncipe*, en tres capítulos que tratan de *La ortodoxia belarminiana y el poder indirecto*, en el que expone la doctrina de Belarmino, y destaca la oposición entre la modernidad eclesiológica y la nostalgia teocrática, la denuncia de un papado "monarcómaco", y la acogida antirromana de las tesis de Belarmino, *El erasmismo jacobino y la seguridad del príncipe*, donde expone la actitud de la curia romana ante el juramento de fidelidad, las discusiones entre teólogos, y la teología suareciana y el absolutismo jacobeo, y en el último capítulo el paso *Del antitridentinismo galicano al regalismo rechazante*, en el que presenta la repercusión francesa del atentado regicida, las tesis de Richer, el regalismo jacobeo al lado del galicanismo, y la relación entre catolicismo antirromano y la justificación católica del juramento de fidelidad.

Tenemos, pues, una historia exhaustiva de las ásperas controversias doctrinales y políticas de esos veinte años, que contribuye también al conocimiento del papel muy destacado que jugó en ellas la doctrina de Belarmino.

De Solís, Antonio, S. J., *Los Dos espejos*. Transcripción, edición y notas Leonardo Molina García S. J. Compañía de Jesús - Fundación Focus-Abengoa. Sevilla 2010. 492 p. ISBN 978-84-89895-26-3.

El experimentado investigador de la historia de la Compañía de Jesús en Andalucía, Leonardo Molina S.I., publica en este volumen el libro manuscrito *Los dos espejos, que representan los dos siglos que han pasado de la Fundación de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de Sevilla, y sugetos que han florecido y muerto en ella con las Noticias Historiales de cada año que a ella pertenecen*. No es una historia de esa casa religiosa, sino una narración de las ejemplares vidas de jesuitas que murieron allí en los dos siglos, a la que añade algunas noticias más relevantes de actividades pastorales de esa comunidad religiosa; su finalidad no era tanto histórica, cuanto la edificación de sus lectores jesuitas.

El manuscrito al final de cada Espejo, o siglo (1550-1650; 1651-1750), añade varios índices: listas de Padres generales y de superiores de esa casa, de las imágenes de los difuntos, de escritores que han morado en ella, de con-

gregaciones provinciales allí celebradas, de bienhechores. También añade un suplemento de noticias recibidas luego, que el editor ha incorporado también en su correspondiente año. En un apéndice prosigue su narración en los años 1750-1755.

El editor Leonardo Molina ha cotejado los tres manuscritos existentes, comprobando con todo detalle la exactitud del escrito; en la introducción presenta el autor y una curiosa reconstrucción del camino por donde nos ha llegado este manuscrito, el P. José Fernando Silva. Añade en su momento tres ambientaciones históricas de la ciudad de Sevilla y de España, en siglo XVI, en 1600 y en 1700. Es muy encomiable el trabajo de investigación que muestran las 1.201 notas a pie de página, muchas de ellas de gran extensión, que aportan datos biográficos de personas y acontecimientos que aparecen en el texto; un índice final facilita la consulta de esos datos biográficos. Después de la bibliografía informa del significado de las enfermedades que se citan en el manuscrito; lo agradecen los lectores. Como colofón transcribe un documento, conservado en el Archivo Municipal de Sevilla, dos crónicas anónimas que narran la expulsión y destierro de España de los jesuitas de Sevilla por orden de Carlos III; aporta la cita de algunos documentos interesantes sobre el mismo tema, algunos datos sobre la historia posterior de los bienes de los jesuitas de Sevilla, y una relación de las obras de arte que poseía la Casa profesa de Sevilla, recopilada por Carlos Gálvez en 1941; bellas fotografías de algunas de ellas ilustran el texto.

Queda patente, pues, que no se trata solamente de la publicación de un manuscrito de gran valor histórico y espiritual; está completada con una variada y muy valiosa investigación de muchos otros temas relacionados con la historia de los jesuitas de la casa profesa de Sevilla. Agradecemos al autor este tan excelentet trabajo que supera tan meritoria y abundantemente el contenido que indica su título.

DOWLEY, TIM, *2000 Jahre Christentum. Geschichte, Glaube und Persönlichkeiten*. KLAUS VOM ORDE (Hrsg.). Brunnen Verlag. Gießen. 2009. 176 p. ISBN 978-3-7655-5445-2.

Es la traducción al alemán del original inglés, publicado un año antes. Reconoce el autor la dificultad de encerrar en menos de doscientas páginas toda la historia del cristianismo; es inevitable una selección de temas. Escoge doce temas, y en casi todos ellos presenta, sobre fondo de color, alguna figura destacada: El movimiento de Jesús, su historia hasta Constantino el Grande; La biblia y la historia de su interpretación, Karl Barth; La fe de los cristianos, Agustín; Roma y los papas, el "Doctor angélico"; Monacato y conventos, desde Antonio hasta la actualidad; La Iglesia oriental, su separación y actual situación; El islam y las cruzadas; la época de la Reforma, Lutero, Calvino, anglicanos; La reforma católica, Ignacio de Loyola, y el ala izquierda de la reforma; Pietismo, metodismo, carismáticos; La iglesia romana después de la Reforma, Trento, revolución francesa y americana, Juan XXIII y Madre Teresa; Las misiones por todo el mundo, San Pablo, jesuitas, protestantes, Wiliam Carey, Charles de Foucauld, Billy Graham. Abundantes reproducciones en color ilustran el ágil y conciso texto. Se trata de una idea original, en consonancia con los métodos actuales informativos.

Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica. PERLA CHINCHILLA y ANTONELLA ROMANO (coords.). El mundo sobre el papel. Universidad Ibero-Americana- México. 2008. 375 p. ISBN 978-

607-417-030-6.

En 2005 se tuvo un coloquio sobre el tema que indica el título de este libro; los trece artículos que se aportaron en el congreso son los que aquí se publican. Están clasificados en siete secciones.

En la primera, Las crónicas, Norma Durán diserta acerca *De la evangelización de los mendicantes a la "Rectificación" jesuita de José de Acosta*, en que discute el concepto de "religiones indígenas" y diversifica la evangelización en Nueva España en el momento anterior a Trento por los mendicantes, y el posterior por los jesuitas, entre los que destaca a José de Acosta; en su aportación Alfonso Mendiola expone *La imposibilidad de traducir los "dogmas" de la Iglesia: una postura de José de Acosta,* que concreta en frases de Acosta sobre la carencia en las lenguas indígenas de una posible traducción de palabras, como Dios.

En la sección segunda, Las imágenes, en el estudio de Elisabetta Corsi, *La retórica de la imagen visual en la experiencia misional de la Compañía de Jesús en China (siglos XVII-XVIII)*, podemos destacar su presentación de un memorial de Valignano sobre obsequios al emperador de China, y las indicaciones sobre la acomodación de imágenes y prácticas devotas; Jaime Humberto Borja en su artículo *Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada*,
se fija especialmente en el libro Iº de la "Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito", que tiene como centro la procesión de las reliquias y le da pie para tratar de la retórica de las reliquias y de la sacralización por ellas de la ciudad.; Ralph Dekoninck en su estudio *Imaginar la ciencia: la cultura emblemática jesuita entre ars rhetorica y scientia imaginum*, aporta ejemplos de la dimensión teológica, filosófica y científica de la imagen en el siglo XVII en la cultura jesuita.

En la tercera sección, Las hagiografías, Antonio Rubial en su artículo sobre *La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII*, presenta las vidas de cinco mujeres que prestaron obediencia ciega a sus confesores jesuitas; Pierre-Antoine Fabre en su aportación *La misión como visión del mundo. Hagiografías de Giulio Mancinell (1527-1618),* informa sobre los escritos autobiográficos de ese jesuita misionero popular y se detiene especialmente en cuatro ilustraciones que aparecen en uno de ellos.

La sección cuarta, Las doctrinas y los catecismos, consta solamente del trabajo de Gianni Criveller *Dar razón de las cosas de nuestra santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final de período Ming,* que informa sobre los dos géneros, catecismos y doctrina cristiana, que escribieron algunos jesuitas en China. La sección quinta, Los textos escolares, aporta el artículo de Antonella Romano, *Los libros en México en las última década del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo*, que informa sobre la oferta de libros que se hizo en la ciudad de México y se interroga sobre el éxito de esa política. En la sección sexta, Los textos legales, Carlos Alberto de Moura y Rafael Ruiz en su estudio, *La fuerza de la costumbre en la capitanía de São Paulo de acuerdo con la Apología pro Paulistis (1684)*, presenta este manuscrito de un jesuita anónimo, sus aspectos formales, analiza su contenido, e interpreta su pensamiento a la luz de sus interpretaciones de las doctrinas de Suárez y Layman

La última sección, El sermón, consta de tres artículos. Fernando Bouza en su estudio, *Da golosina y otras industrias jesuíticas: de la prédica a la imprenta*, refiere ciertos géneros "golosinas" que crearon algunos predicadores

jesuitas para apoyar la predicación; Bernardette Majorana, en *Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones de los jesuitas italianos (siglos XVI-XVIII)*, describe diversos aspectos de esa predicación, y Perla Chinchilla en *La transmisión de la verdad divina*, presenta diversos tipos de predicación en el mundo católico postridentino.

El conjunto de tan variados estudios sobre el tema central satisface el interés que suscita en los lectores. E. Olivares

FERRER HORTET, EUSEBIO, *Santa Juana de Chantal. Madre y fundadora de las Salesas*. Arcaduz. Palabra. Madrid 2009. 380 p. ISBN 978-84-9840-318-3. €: 17,69.

No pretende el autor aportar alguna novedad a la vida de la señora de Chantal, de la que existe muy abundante documentación; su biografía, escrita inmediatamente después de su muerte, consta de ocho volúmenes, y diecinueve su proceso de canonización. Como experimentado periodista, el autor utiliza una técnica que él mismo llama cinematográfica; son fundamentalmente una serie de escenas, en la que hablan y actúan los protagonistas; de este modo suscita un notable interés por tan grata lectura; en veinticinco capítulos, subdivididos en cortas narraciones de episodios, propone con viveza las muy variadas situaciones en que vivió Santa Juana Chantal. No cita las fuentes de los datos, aunque afirma que los ha comprobado concienzudamente. Consigue su intento de resaltar la figura de esta mujer emprendedora y de gran corazón y de presentar una biografía atrayente de la santa.

FRAILE MIGUÉLEZ, MANUEL, *Jansenismo y Regalismo en España. (Datos para la historia). Cartas al Sr. Menéndez Pelayo,* Rafael Lazcano (ed.) Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 396 p. ISBN 978-84-95745-98-9.

Hay obras del pasado que merecen ser reeditadas, como sucede con la que ahora aparece, del agustino P. Miguélez, que es una obra benemérita, aunque tenga las limitaciones normales de quien tuvo acceso a menos documentación que los contemporáneos, pero que ha servido de punto de referencia para cuantos investigadores se han asomado a las cuestiones relacionadas con el jansenismo y el regalismo en España. Esta nueva edición ha mejorado la ortografía y ha ilustrado el propio texto, aunque manteniendo algunas fluctuaciones propias del original o del primer editor. Se añaden una serie de notas (indicadas con la aclaración *nota del editor*), que ayudan al lector aclarándole cuestiones o datos con los que no tiene por qué estar familiarizado. En este sentido es especialmente valioso el estudio preliminar que precede al texto, que se abre con una reseña biográfica del P. Manuel Fraile Miguélez, para continuar con una presentación del jansenismo como doctrina teológica, jurídica y política, y terminar con la relación entre jansenismo y regalismo en España, con repercusiones dinásticas (Austrias y Borbones) y eclesiásticas (expulsión de España de la Compañía de Jesús). En su conjunto un libro que puede representar apasionante para enfrascarse en una cuestión tan debatida como es históricamente la realidad del jansenismo y sus posibles secuelas.

GARCÍA CORTÉS, CARLOS, *Zacarías Martínez Núñez (1864-1933). Agustino, orador, apologista, obispo*. Editorial Agustiniana. Guadarrama (Madrid) 2009. 110 p. ISBN 978-84-95745-93-4.

El autor redacta esta biografía basándose en 133 escritos, que cita en las notas, de los que 68 son del biografiado, en su etapa de sacerdote agustino y en su ministerio episcopal, y 65 son escritos publicados en relación con él. Con este material construye una biografía, muy abundante de datos, de las etapas que vivió: su ambiente familiar y primeros estudios, su formación y cargos de responsabilidad como religioso agustino en su instituto, en donde fue profesor, director de los colegios de El Escorial y Madrid, superior de comunidad, y como obispo en las diócesis de Huesca, Vitoria y Santiago de Compostela. Y en esas etapas muestra esta biografía sus actividades y cualidades de orador y apologista, que confirman los volúmenes de sus *Discursos y oraciones* a las circunstancias históricas en que desarrolló esa actividad apostólica, y sus actividades científicas y espíritu apologético, que comprueban sus *Estudios Biológicos*, y sus páginas en revistas agustinianas, como *La Ciudad de Dios*. En sus años episcopales destacan sus cartas pastorales, que testimonian su labor como maestro de fe y vida cristiana. Los peregrinos compostelanos verán su sepulcro y leerán su lápida sepulcral en la capilla del Cristo de Burgos de la catedral de Santiago.

Gil de Muro, Eduardo T., *José Kentenich. Historia de un hombre libre. Fundador del Movimiento de Schönstatt*. Monte Carmelo. Burgos 2009. 308 p. ISBN 978-84-8353-148-8.

Excelente biografía de un personaje extraordinario de la Iglesia nos ofrece el autor. Con estilo ágil ha sabido engarzar las facetas tan diversas de Kentenich. Sus primeros años, su formación en los Palotinos, sus primera actividades en Schönstatt, su actividad pastoral valiente ante la amenaza de los nazis, su prisión en Koblenza y luego en el "campo" de exterminio de Dachau, donde siguió ejerciendo su intrépida labor pastoral, su vuelta a la libertad y sus viajes americanos para atender a las instituciones nacidas en Schönstatt, las dificultades crecientes con algunos obispos y clero alemán, y mas tarde con el Santo Oficio, ante el que había sido denunciado, los decretos de ese Dicasterio que lo desterraban a América, lo privaban de su responsabilidad en su obra, corregían algunas expresiones piadosas suyas; y su trabajo en Milwauke con los alemanes, su inexplicable repentino regreso a Roma, la reconsideración de los decretos condenatorios, el aprecio que le mostró Pablo VI, y últimamente su desconexión del instituto Palotino, recuperando plena libertad en la dirección y promoción de sus obras apostólicas. Y al mismo tiempo presenta el autor la espiritualidad profundamente mariana de Kentenich, sus rasgos psicológicos y profundamente humanos, su actividad apostólica que fructificó en asociaciones e institutos de vida consagrada;.son rasgos que se dan en todo fundador de un exitoso movimiento espiritual. El lector queda bien informado sobre el fundador y origen del Movimiento de Schönstatt, y queda impresionado por la obra que Dios realizó por su medio.

Gilbert, Maurice, S. J., *Il Pontificio Istituto Biblico. Cento anni di storia (1909-2009)*. Editrice Pontificio Isttituto Biblico. Roma 2009. 488 p. » 24 páginas de fotos. ISBN 978-88-7653-641-0. €: 30.

El Instituto Bíblico fue creado por Pío X en 1909 por sugerencias del P. Leopoldo Folck, y desde sus comienzos fue confiado a la Compañía de Jesús; desde 1927 tiene una sucursal en Jerusalén.. Con motivo de su centenario se publica su historia en estos cien años; una historia que necesariamente está muy relacionada con las diversas , y no siempre gratas etapas, que ha atravesado la exégesis bíblica en ese siglo; unas etapas difíciles y otras luego liberadoras y de serenidad; es un valor indiscutible del libro la exposición sincera de esas dificultades y del apoyo recibido de los Papas, e indirectamente, del Concilio Vaticano II. Y son igualmente merecedoras de gran aprecio las muy abundantes, precisas y sinceras noticias sobre los acontecimientos y personas relevantes del Instituto; presentan su vida real en estos cien años.

La primera parte expone detalladamente en cinco capítulos la historia del Instituto Bíblico de Roma: los preliminares de la fundación, 1885-1909 -añade 6 documentos-, Organización y primeras decisiones, 1909-1934 -más 12 documentos, La Biblia encuentra, por fin, su puesto, 1934-1968, -29 documentos-; En las huellas del Concilio, 1968-1985 -2 documentos-, El último cuarto del primer siglo, 1985-2009.

La segunda parte informa sobre la sucursal del Instituto en Jerusalén en tres capítulos: Del proyecto a su realización, 1909 a 1927 -15 documentos-, Historia de la sucursal 1927 al 2009 .15 documentos-, Vida académica: estudiantes y programas, caravanas, excavaciones arqueológicas -un documento sobre las excavaciones de Elefantina-.

Son muy interesantes las numerosas fotos que contienen las 24 páginas finales del libro; y es un acierto haber dedicado unas páginas a explicaciones de los personajes que en ellas figuran y de sus circunstancias temporales y locales.

Las conclusiones generales resumen, con las mimas cualidades, toda esta historia de cien años; *Verbum Domini manet in aeternum* es el lema adoptado por el Instituto; deseamos vivamente que permanezca en el tiempo su labor apostólica y científica.

Giuseppe Dossetti: La fede e la storia, a cura di ALBERTO MELLONI. Istituto per le scienze religiose. Il Mulino. Bologna 2007. 415 p. ISBN 978-88-15-12069-4. €: 29.

En el décimo aniversario de la muerte de Giuseppe Dossetti se publican en este volumen una serie de catorce estudios que reflexionan sobre su figura y su actuación eclesial. Después de una *Premessa* de Alberto Melloni, y de un *Ricordo de Dossettti, dieci anni dopo*, de Romano Prodi, los estudios se agrupan en tres secciones. En la primera, *Vínculos,* Giuseppe Rugieri traza *La vida cristiana de Dossetti*, Giusseppe Alberigo destaca su pasión por *La conciliaridad de la Iglesia* y Umberto Allegretti subraya en Dossetti su *Defensa y desarrollo de la Constitución* italiana. La segunda sección, *Etapas,* incluye otros tres estudios: Giancarlo Mori sobre *Dossetti canonista,* -en el curso 1951-1952 en Módena disertó sobre la «Grandeza y miseria del derecho de la Iglesia», y luego trabajó con denuedo en el Vaticano II-, Paolo Trionfini, *Giuseppe en la iglesia de Regio Emilia desde la guerra a la clausura de la sazón política*, y Paolo Pombeni, *El fin del dossettismo político.* La sección tercera, *Fragmentos*, reúne escritos más breves; Alessandro Parola, *Pensar en la reconstrucción: los encuentros de la casa de Padovani*, Vicenzo Pacillo, *«La violencia del matrimonio en el derecho canónico»,* título de su tesis doctoral

y de amplios estudios posteriores que se analizan en este artículo, Luciano Guerzoni, *La reflexión de Dossetti sobre el Estado: temas de investigación*, Umberto Mazzone, *Entre la resistencia y la razón de Estado: momentos del pensamiento político de Giusseppe Dossetti*, Paolo Prodi, *Derecho e historia en Giuseppe Dossetti*, y Massimo Faggioli, *Dossetti y el proyecto de un «Consejo central de los obispos» en el Vaticano II: del reformismo a la reforma de la Iglesia*, que destaca los esfuerzos de Dossetti en pro de esta reforma eclesial. Como *Conclusiones* Alberto Melloni reflexiona sobre el pensamiento eclesial de Dossetti bajo el título *«Qui sitiunt Ecclesiam»*. El volumen contribuye en gran manera a reivindicar la figura y la labor de Dossetti en muchos aspectos de la vida social y eclesial en los que puso todo su entusiasmo y empeño.

GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Estudios sobre Ángel Herrera Oria*. CEU Ediciones. Madrid 2009. 317 p. ISBN 978-84-96860-99-5. €: 16.

Nos advierte el autor que su obra tiene algo de miscelánea y mucho, por no decir todo, de biografía; ofrece una especie de galería de instantáneas que permiten comprender de forma sucesiva y engarzada la plural capacidad del primer presidente de la Asociación Católica de Propagandistas, y la fuente constante que sostuvo sin desmayos su dinamismo apostólico.

Con cierto carácter introductorio en una primera parte el autor presenta a la Asociación Católica de Propagandistas hoy, y la finalidad y espíritu de la Asociación. En las tres partes siguientes expone diversos aspectos de la personalidad y actividad de D. Ángel Herrera. Atendiendo a los rasgos de su espiritualidad lo examina como seguidor de la escuela de San Pablo, maestro de espíritu, ministro de la predicación e indica sus lecturas preferidas. En la sección siguiente propone sus cualidades de orador, organizador, periodista, e incluso editor. La última sección analiza su actitud ante la política, ante el laicismo en la educación, la aconfesionalidad laica, no laicista, y su actitud ante la nueva época.

Es ingente la cantidad de datos que aporta el autor no solamente sobre Ángel Herrera, sino sobre sus colaboradores, actividades, el mundo político y eclesial que vivió; el número de citas lo prueban. Nadie, como el autor, estaba preparado y era capaz de presentar tan viva y exactamente al cardenal Herrera Oria.

GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas.* Vols. I- IV. CEU Ediciones. Madrid 2010. ISBN 978-84-92456-64-2.

Al cumplirse cien años de la fundación de la Asociación Católica de Propagandistas la Asociación ha publicado la primera parte de su historia en estos cien años, desde la fundación -3 de diciembre de 1909- hasta la clausura del Vaticano II, e indica que la segunda parte se realizará más tarde, y comprenderá desde 1965 hasta la fecha que la distancia en el tiempo y el respeto a las personas aconsejen.

La historia de la primera fase se ha publicado en cuatro volúmenes correspondientes a las cuatro primeras presidencias de la Asociación: tomos I y II, presidente Ángel Herrera, 1909-1923 y 1924-1934, tomo III, Fernando Martín Sánchez, segundo presidente 1935-1953, tomo IV, presidentes Francisco Guijarro Arrizabalaga, 1953-1959, y Alberto Martín Artajo, 1959-1965. Ha dirigi-

do la publicación de toda la obra José Luis Gutiérrez García, que es también autor del primer tomo y del segundo; autora del tercero es Cristina Barreiro Gordillo, y del cuarto, Antonio Martín Puerta.

De esos cuatro volúmenes damos cuenta a continuación.

GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas*. I. *Ángel Herrera Oria. Primer Período (1908-1923)*. CEU Ediciones. Madrid 2010. XXI-499 p. ISBN 978-84-92456-65-9.

Es necesario leer el libro desde la Presentación y el Prólogo, que orientan plenamente sobre su intención y características. También es fundamental la lectura de la Introducción que el autor toma de la que escribió Nicolás González Ruiz en su libro *Seglares en la historia del catolicismo español*; con esta preparación podemos adentranos en la lectura de los 39 capítulos del tomo, en los que se advierte enseguida el acierto de su división en secciones breves, con subtítulos tipográficamente destacados, que resumen su contenido; además el estilo ágil, sincero y personal con que escribe el autor y la abundancia de datos de los personajes historiados y de las circunstancias políticas y sociales que ofrece hacen muy grata e interesante la lectura de esta historia.

Es difícil resumir la información amplísima que nos da el autor sobre estos primeros años de la asociación. Los cuatro primeros capítulos tratan de la fundación, carisma y fundadores; los tres siguientes relatan los acontecimientos de 1910, de los que destaca la narración de la "primera gran tempestad", y las causas del traslado de residencia del fundador Ángel Ayala a Ciudad Real, lejos de Madrid. Podríamos pensar ahora que fue algo providencial, pues así la Asociación afianzó su carácter de asociación de seglares.

En los siguientes capítulos, al par de los acontecimientos del año, nos informa el autor sobre los primeros mítines de los jóvenes propagandistas por pueblos y ciudades y del surgir de las obras en las que ellos participaron de modo destacado; nos habla de la fundación del periódico *El Debate*, del asociacionismo agrario, de la atención que prestaron a la enseñanza, de su actitud ante el regionalismo, etc. Colaboraron eficazmente en la creación de la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos, en la lamentablemente fracasada Gran Campaña Social de 1922, y apoyaron a la Democracia Cristiana, y al Partido Social Popular. Informa también el autor sobre las actividades internas de la Asociación, sus asambleas, reglamento, círculos de estudio, participación en congresos internacionales con asociaciones afines. Sobresale la eminente figura del presidente de la Asociación y del periódico, Ángel Herrera; su indiscutible liderazgo puede explicar que no hubiera, al parecer, divergentes corrientes de opinión y orientaciones en esos primeros años historiados.

Es grato ver surgir de la Asociación las grandes figuras católicas del campo político de la generación posterior. Y muy interesantes los datos sobre el proceder y talante de los grandes políticos, sobre todo de los católicos, de esos años primeros del pasado siglo XX..

Todo este ingente trabajo de investigación histórica lo hace al autor a partir de las escasas fuentes que ha encontrado; ha tenido que tomar los datos escuetos de *El Debate* y de las breves actas de las asambleas, pues hasta 1924 no se publicó el *Boletín* informativo de la Asociación.

No menos interesantes son los nueve documentos del Apéndice; el primero es la lista de 72 jesuitas que «durante seis decenios atendieron a los propagandistas en el ministerio de los ejercicios espirituales y de los retiros»; el sexto

reproduce el discurso de Vázquez de Mella, 1 abril 1922, tras la suspensión de la Campaña social.

GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas.* II. *Ángel Herrera Oria. Segundo Período (1923-1935)*. CEU Ediciones. Madrid 2010. V-617 p. ISBN 978-84-92456-66-6.

Con la misma amenidad y agilidad de estilo y redacción que en el tomo primero en este segundo tomo describe el autor la historia de la Asociación Católica de Propagandistas en los trece años últimos en que fue su director D. Ángel Herrera; estructura las más de quinientas páginas del texto en sesenta y cuatro capítulos, subdivididos notoriamente en varios párrafos. El denso contenido de actividades y datos, que propone en cada año, se puede agrupar en los seis temarios que indica el autor en el prólogo.

En primer lugar informa de todos los actos de imposición de insignias, celebrados en esos años, que le dan ocasión para indicar el ingreso de nuevos socios, muchos de los cuales más adelante han destacado en la vida política, social y religiosa de España. En segundo lugar las asambleas generales de cada uno de esos años, y algunas de las regionales; en ellas se adquiere noticia detallada de la gran actividad desarrollada en los meses anteriores. En tercer lugar expone el itinerario jurídico de la vida de la Asociación, las reformas parciales del primer gran Reglamento, y la elaboración del nuevo texto en 1933. En cuarto lugar propone y analiza los grandes
cursos monográficos que el Centro de Madrid y algunos centros locales organizaron cada año como preparación para la actividad de los propagandistas en la vida pública del momento. En quinto lugar se pueden incluir las declaraciones y manifiestos que en momentos de singular trascendencia sociopolítica publicó la Asociación. Y un sexto bloque lo forman las grandes campañas, que no siempre con éxito puso en marcha la Asociación. En su conjunto muestran los muy diversos campos en que desplegó su actividad la Asociación: mítines y conferencias, escritos, creación de asociaciones, relaciones internacionales, cursos de verano, etc.

Pero todos estos datos de la actividad de los propagandistas están enmarcados en los avatares políticos de esos años: la dictadura de Primo de Rivera y sus tres épocas, España, como la vivieron o padecieron y ante la que reaccionaron vivamente los propagandistas. El epílogo nos informa sobre los pasos que dio D. Ángel Herrera en su discernimiento sobre su vocación sacerdotal. Muy interesants y bien seleccionados son los doce documentos que contiene el Apéndice.

Historia del colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Higuera la Real (Badajoz).Manuscrito 20509 de la BNE. Transcripción y notas de JUAN ALFONSO LÓPEZ FUENTES. Ayuntamiento de Higuera la Real (Badajoz) 2010. 455 p.

En el suroeste de Extremadura en 1668 se iniciaron las obras de la iglesia, y en 1694 las del colegio que la Compañía de Jesús construyó en Higuera, cerca de Fregenal, con los caudales, más de 120.000 pesos, que el higuereño Francisco Fernández Dávila atesoró en las Indias. En este volumen se publica el manuscrito 20509 de la Biblioteca Nacional de Madrid que narra la historia de ese colegio, escrito entre 1752 y 1759.

Consta el manuscrito de cuatro secciones. La primera, después de unas páginas introductorias que ofrecen los nombres de los jesuitas que allí residieron, trata del «Fundador y principios remotos de la Fundación»; la segunda lleva el título de «Progreso de la Fundación y embarazos que para ello ocurrieron desde que se encargó a la Compañía» e informa de la oposición obstinada de algunos contra esa fundación de los jesuitas, pues preferían otras opciones y otros religiosos. La tercera sección trata del «Establecimiento de los jesuitas en La Higuera en forma de residencia: progresos de ésta: serie de superiores hasta que se erige el colegio»; aporta muchos datos sobre la situación religiosa y económica del colegio durante el mandato de los primeros quince superiores.. La sección cuarta expone el «Rasgo verídico sobre la milagrosa imagen del Santíssimo Christo de la Humildad y paciencia, que se venera en los jesuitas de la villa de Higuera la Real; con algunas de sus maravillas».

Después de un amplio índice onomástico y de la lista de las abreviaturas, en las última cien páginas encontramos, como anexos, las genealogías del fundador, Francisco Fernández Dávila y de su esposa Dª Luisa Fernández de Córdoba, los descendientes, el testamento del fundador, la Real Cédula que aprueba el matrimonio del marqués de Baídes, las licencias para pasar a las Indias concedidas al marqués y a Dª Luisa, la transcripción anotada del catastro del marqués de la Ensenada en Higuera la Real, y unas sucintas biografías de los jesuitas que aparecen en la historia del colegio de Higuera la Real o tuvieron relación con él.

En los bordes laterales del manuscrito ha añadido el editor unas breves indicaciones sobre el contenido de las páginas que sustituyen acertadamente a los posibles subtítulos de párrafos en que podía estar subdivido el manuscrito; en cambio, las continuas abreviaturas con el mismo tamaño de letra que las llamadas de las notas no facilitan la lectura.

Como leemos en la introducción, de ese colegio «nos queda el sedimento de su educación y de su formación, el bello claustro de su colegio -feliz y sabiamente reconstruido- y una bella iglesia, orgullo de todo higuereño o higuereña que se precie, y por siempre y sobre todo, en lo más profundo de nuestros corazones el Señor de la Humildad».

HOULISTON, VICTOR, *Catholic Resistance in Elizabethan England,* Ashgate - Institutum Historicum Societatis Iesu, Hampshire - Roma 2007, XIV » 212 p. ISBN 978-0-7546-5840-5.

Este estudio contribuye de una manera relevante a la comprensión del contexto polémico que trajo consigo en muchos casos la contrarreforma católica, así como a la mentalidad de los jesuitas respecto "al apostolado de la pluma", fuera en libros o en folletos. La figura de Robert Persons, jesuita inglés que vivió entre 1546 y 1610, es especialmente adecuada para el propósito del autor. La polémica que suscitó salta a la vista por cuanto, al contrario de lo que sucede con otros compañeros de su propia orden (Campion, Southwell), es una figura que despierta la agresividad, tanto de los protestantes como de los católicos apelantes contra el nombramiento de un arcipreste, en lugar de un obispo, como habría sido su deseo. Él concentra como nadie la animadversión de quienes veían en los jesuitas estrategias de control de la situación religiosa en Inglaterra. Persons estuvo al frente de la misión jesuita de Inglaterra, siempre se mantuvo en la brecha y, desde luego, no rehuyó el enfrentamiento dialéctico cuando lo juzgó conveniente. Pero la atención que ha prestado Victor Houlis-

ton a sus obras escritas nos ofrece un aspecto de su personalidad que aparece patente en su obra *The Christian Directory.* Esta obra nos muestra un Persons al margen de la polémica, con actitudes conciliadoras e incluso ecuménicas, basadas en el evangelio, enfocado todo a la superación de las diferencias. Esta parte de su doctrina espiritual fue considerada por sus adversarios como un monumento a la hipocresía, simplemente porque habría supuesto para ellos un alto riesgo debatir espíritu abierto asuntos en los que la capacidad dialéctica de Persons los había hecho sentirse inseguros con anterioridad. Un estupendo estudio, en el que es posible asomarse a la realidad religiosa de Inglaterra en los tiempos de la reina Isabel I, a través de este jesuita, del que se podrá decir lo que se quiera, menos que pasó desapercibido. A. Navas

IGLESIAS, IGNACIO, S.I. - ROS GARCÍA, SALVADOR, O.C.D., *San Ignacio, Santa Teresa y convertidos del siglo XVII*. El Camino de Damasco 4. Edibesa. Madrid 2009. 217 p. ISBN 978-84-8407-768-8. €: 9.

El cuarto tomo de esta colección es el que menos convertidos presenta: los dos del título, y cinco páginas biográficas de San Bernardo de Corleone, escritas por Alfonso Ramírez Peralbo, O.F.M. Cap. Ignacio Iglesias procura que sea San Ignacio es que nos hable de sí mismo, mediante un tejido de citas de sus escritos, destacadas todas con letra cursiva. Un primer capítulo presenta brevemente el escenario histórico, religioso y cultural en que vivió. El segundo capítulo resume los primeros treinta años de su vida hasta su fracaso militar en Pamplona, y el tercero expone ampliamente su conversión y su espiritualidad. Salvador Ros presenta a Santa Teresa de Jesús, mediante textos suyos, las etapas previas a su conversión, el hecho de su conversión y su desarrollo, destacando los comienzos de su experiencia teologal, primer estado místico, arrobamiento, palabra mística, visión y experiencia apostólica.

Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento. A cura de MASSIMO FIRPO, OTTAVIA NICCOLI. Il Mulino. Bologna. 2010. 293 p. ISBN 978-88-15-13811-8. €: 23.

En junio 2009 el Centro de estudios históricos italo-germánicos de la Fundación Bruno Kessler organizó en Trento un congreso con el título «El cardenal Giovanni Morone y la última fase del concilio de Trento»; sus aportaciones se publican en este volumen.

Tratan de las relaciones de Morone con los papas y con las tendencias eclesiales: Elena Bonora, *Morone e Pio IV*, informa sobre la actitud que compartía con Pio IV, favorable a la concesión en los pueblos germánicos de la comunión con el cáliz a los seglares y del matrimonio a los sacerdotes; se oponían los españoles, los jesuitas, y la Inquisición dirigida por Ghislieri, futuro Pio V; Gigliola Fragnito, *La terza fase del concilio di Trento, Morone e gli spirituali,* y especialmente el arzobispo Beccadelli, del que Morone se distanció en esos años; Lucia Felici, *Al crocevia della riforma. Egidio Foscarari nella terza fase del Tridentino,* narra su actitud con los heterodoxos en Módena, en cuyo arzobispado sucedió a Morone, y en el concilio, donde se enfrentó a Morone en la discusión sobre el "derecho divino" de los obispos; Umberto Mazzone, *Giovanni Morone legato al concilio di Trento e la clausola del «proponentibus legatis»*, cuya interpretación tantas dificultades originó con quienes pretendían poder proponer también sus temas en el concilio; Alain Tallon, *Giovanni Moro-*

ne, il cardinale di Lorena e la conclusione del concilio, analiza las razones que llevaron a la concordia entre ambos y permitieron clausurar el concilio; Alessandro Paris, *«Trento è tedesco ed ha la lingua sciolta». Cristoforo Madruzzo e Giovanni Morone tra Impero e Inquisitione*, narra las vicisitudes de ambos en relación con ambas entidades; Maurizio Sangalli, *Due principi della Chiesa: Giovanni Morone e Carlo Borromeo*, aporta muchos datos de las relaciones entre ambos en amplios campos de la reforma, la pastoral y la política; Pierroberto Scaramella, *Una memoria non condivisa. L'immagine del cardinale Giovanni Morone da Frickius a Jedin*, presenta las biografías de Frickius, Tiraboschi, César Cantú, Federico Sclopis, Nicola Bernabei, Luigi Amabile, Gustav Constant, Jedin y alusiones en otros autores recientes; Roberto Pancheri, *Scipione Pulzone, Bartolomeo Cancellieri e altre novità sull'iconografia del cardinale Giovanni Morone*, describe medallas y retratos pictóricos de Morone.

Los editores en la Introducción resumen en pocas páginas los rasgos más notables de Morone y la variada actividad eclesial de este protagonista de la historia de la Iglesia y de la vida religiosa en el siglo XVI.

LABAJOS ALONSO, JOSÉ, *Proceso contra Pedro de Osma*. Fuentes documentales 6. Universidad Pontificia de Salamanca. 2010. 211 p. ISBN 978-84-7299-883-4. €: 16,35.

En este nuevo libro sobre Pedro de Osma expone el autor con todo detalle el proceso y condena de este profesor de la Universidad salmantina en 1478-1479, y de sus escritos sobre la confesión sacramental y las indulgencias, *Quodlibetum de Confessione*, *Tractatus de Confessione* y un *Tratado enviado a la Señora Duquesa de Alba*, que parece ser una versión castellana del *Quodlibetum*. Indica el autor que no hay constancia de que exista ejemplar alguno de esos tres escritos, destruidos por el fuego inquisidor; pero ha reconstruido el texto del *Quodlibetum* a partir los *Articulos quodlibet* y *Defensorium fidei* de Juan López de Salamanca, y el *Tractatus* a partir del *Confutatorium de Pedro Ximénez de Préxamo*.

Reconstruye luego el autor esos escritos de Pedro de Osma, analiza la estructura y contenido de los tres escritos, los dos de Juan López y el de Pedro Ximénez, que impugnaron los de Pedro de Osma, expone el contexto de las doctrinas de Pedro de Osma, y luego, con amplitud y detalladamente, el proceso contra sus doctrinas.

Transcribe luego las actas del proceso condenatorio, conservadas en el ms. 6222 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols. 1-171: la presentación de la Bula apostólica al arzobispo de Toledo, las cartas citatorias de éste, las sesiones del proceso, la publicación de la sentencia condenatoria, y la Bula de Sixto IV que ratifica la condena.

Como apéndices trascribe los escritos de los impugnadores: *Articulos quodlibet* (Ms. 4149 de la Biblioteca Vaticana) y *Defensorium fidei contra garrulos praeceptores*, (Ms. 17-24 de la Biblioteca Capitular de Toledo) de Juan López, y el *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae*, (Incunable 362 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca) de Pedro Ximénez.

Como indica el prólogo fue una condena muy dura, pues fue desposeído de su cátedra, se quemaron públicamente su obras, tuvo que abjurar de sus "errores", hacer penitencia pública y se le prohibió volver a Salamanca; al menos, no. fue encarcelado, ni fue quemado en una hoguera; eso hubiera quizás sucedido en el siglo siguiente. Ahora se le enjuicia de modo muy distinto.

Langa Aguilar Pedro, O.S.A., *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX*, El Camino de Damasco 5. Edibesa. Madrid 2009. 223 p. ISBN 978-84-8407-769-5. €: 9,25.

Ocupa el mayor numero de páginas de este quinto volumen de esta acertada colección la vida del cardenal John Henry Newman. En siete capítulos el autor presenta las cualidades humanas de Newman, su conversión, sus años de cardenal, su eclesiología, su pensamiento, y el fenómeno del newmanismo. Añade en el colofón unas reflexiones, la oración *Irradiar a Cristo*, y una buena bibliografía. Siguen seis biografías de otros convertidos de los siglos XVIII y XIX: Santa Isabel Aba Bayley, los judíos Teodoro y Alfonso Ratisbonne y Herman Cohen, el Beato Bartolomé Longo y convertidos del "Movimiento de Oxford". Es muy aleccionadora la historia de estos convertidos, fervorosos cristianos luego, en tiempos de menor prestigio social del cristianismo.

Está ya completa la colección "El camino de Damasco"; su promotor y colaboradores bien merecen nuestra felicitación y gratitud; no cabe duda del bien que harán a los lectores estas biografías, seleccionadas y escritas con tanto acierto.

Le Père Henri Chambre jésuite (1908-1994). Résistant, savant, spirituel. Actes du centenaire (janvier 2008). Philosophie & sciences de l'homme. 151 p.- Médiasèvres. Paris 2009. 159 p. ISBN 978-2-900388-96-9. €: 14.

El domingo 27 de enero de 2008 se reunieron en la residencia jesuítica de Vanves un grupo de parientes del P. Henri Chambre, y jesuitas y admiradores suyos para conmemorar el centenario de su nacimiento. En esta publicación se recogen las aportaciones de ese encuentro, que en su conjunto componen una buena biografía del P. Chambre. Tras la *Introducción* de Jean-Yves Calvez, encontramos los siguientes artículos: Bernardo Comte, *Henri Chambre, los años de juventud*; Grégoire Delattre, *Elementos sobre la formación de Henri Chambre en Jersey*, Bernard Comte, *En Lyon durante la guerra, la Resistencia*; Georges Combe, *Henri Chambre, un padre espiritual, -un hermano mayor, un amigo fiel durante más de cincuenta años* , Madeleine Comte, *El Padre Chambre educador*; Christian Rendu, *Un cometa: la comunidad Gamonet*; Paul Martin, *Recuerdos*; Hélène Carrière d'Encausse, *La imagen de la Unión Soviética que tenía el P. Chambre*; Étienne Fouilloux, *Henri Chambre en la Action Populaire (1946-1957)*; Jean-Yves Calvez, *Henri Chambre sovietólogo y marxólogo*; Grégoire Delattre, *La génesis peligrosa de una obra sobre la sovietología;* François Denoel, *Henri Chambre y el Instituto de ciencia económica aplicada (ISEA)*; Anton Brender, *Testimonio*, Georges Sokoloff, *El Padre Chambre*; Jacques Lesourne, *Testimonio*; Marie-Françoise Doucet, *Otra mirada, una mirada familiar*. Como anexos se publican: *Lecciones sobre las encíclicas por Henri Chambre* (Introducción y conclusión de un curso en 1947), tres notas biográficas sobre Henri Chambre, su *Curriculum* en 1972, dos cartas de Marie -Lavigne, y el programa de la Jornada conmemorativa.

Libois, Charles S.J., *La Compagnie de Jésus au «Levant». La province du Proche-Orient. Notices historiques*. Université Saint-Joseph. Dar el-machreq. Beyrouth Liban 2009, 416 p. ISBN 978-2-7214-5038-7.

No pretende el autor ofrecer una *Historia de la provincia del Próximo-Oriente* de la Compañía de Jesús; como indica el título escogido presenta unas abundantes noticias históricas sobre *La Compañía de Jesús y el Levante*; sobre la presencia de jesuitas en Líbano, Egipto, Turquía, Armenia, Persia, Bagdad.

En una amplia introducción nos informa sobre los archivos en donde se contiene la información recogida, las cartas y otros escritos que ofrecen datos, la amplitud del área geográfica comprendida en su estudio. Resume luego diversas actividades de jesuitas en aquellas tierras antes de la supresión de 1773 y unos datos sobre la estructura y características de la provincia del Próximo-Oriente (1831-2008).

Por orden cronológico de su establecimiento ofrece luego información sobre más de cuarenta fundaciones - no todas continúan activas- de los jesuitas en los años 1831 a 2000. Destacan algunas como las de Beyrouth -Imprenta Católica, Residencia, Universidad San José, Colegio y Residencia de San Gregorio-, las fundaciones en El Cairo y Alejandría, el Instituto .Bíblico de Jerusalén.

Ilustran estas historia ochenta y ocho fotografías de los edificios en que desarrollaron los jesuitas las actividades narradas; en páginas finales encontramos fotos de carnet de 447 jesuitas que han ejercitado su apostolado en esas regiones; es muy grato encontrar rostros de misioneros que tuvimos ocasión de conocer.

No pocos de los artículos están encabezados por unas indicaciones bibliográficas; al final del libro una bibliografía general reúne en diversas secciones las obras generales, obras sobre Egipto, Líbano y Siria, Etiopía, revistas, publicaciones de homenajes, otras publicaciones.

En el preámbulo indica el autor los motivos por los que no trata con detenimiento algunos temas, ni nombra algunas personas que han influido notablemente en la historia de la Compañía de Jesús en esas regiones del Levante.
E. Olivares

Los partidos confesionales españoles. Seminario de Historia de la Iglesia. JOSÉ MARÍA MAGAZ (ed.). Presencia y Diálogo 29. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2010. 168 p. ISBN 978-84-96318-99-1.

El 6 de noviembre de 2009 se celebró en la Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid, una jornada dedicada a recordar las diversas opciones políticas adoptadas por los católicos en la historia contemporánea española; sus aportaciones las recoge el presente volumen 29 de la colección *Presencia y Diálogo.*

José María Magaz, presenta en su artículo sobre *Los partidos confesionales en el siglo XIX* las diversas actitudes de los católicos en los años de la Ilustración, su reacción ante las decisiones de las Cortes de Cádiz, el "Manifiesto de los persas"en los primeros años absolutistas de Fernando VII, en el trienio liberal y en la década "ominosa", la actuación de los católicos en el partido moderado y en el carlismo, de los neocatólicos en el reinado de Isabel II y en la restauración, e informa sobre la unión católica y los integristas; bien se aprecia en estas páginas la división política entre los católicos, que no recibían una orientación concorde de sus obispos y del nuncio.

Andrés Martínez Esteban, en su aportación sobre *Los católicos durante el reinado de Alfonso XIII?. Un partido católico o católicos en los partidos? ¿Católicos políticos o políticos católicos*, muestra la decisión fundamental que

entonces se dilucidaba: o la creación de un partido católico o la libre opción política de los católicos; el artículo también destaca las intervenciones de la Santa Sede y del nuncio.

Cristina Barreiro Gordillo, en su artículo sobre los *Partidos católicos en la II República,* nos informa acerca del surgir de la CEDA y de la división política de los católicos en esos años de política gubernamental anticlerical.

Feliciano Montero, al informar sobre *Los partidos católicos durante el régimen de Franco*, distingue dos períodos en esos años, antes y después del plan de estabilización de 1959; el primero bajo influencia de los propagandistas de la ACNP, y la segunda bajo el influjo de los tecnócratas del Opus Dei; pondera la oportunidad perdida de una democracia cristiana y apunta la emergencia de una izquierda cristiana.

Por último, Eugenio Nasarre propone sus reflexiones sobre *Los católicos en el sistema democrático actual*, sobre los partidos políticos, el fracaso de la democracia cristiana en España, y el de la Unión de Centro Democrático, sobre el actual bipartidismo imperfecto, y los nuevos retos para la acción de los católicos en la vida pública.

La información que ofrece este libro manifiesta la dificultad que encuentran los católicos españoles para llevar a la práctica la «vocación particular y propia que tienen en la comunidad política» (*Gaudium et Spes*, 75).

LUENGO, S.I., MANUEL, *Diario de 1808. El año de la conspiración.* Enrique Giménez López e Inmaculada Fernández Arrillaga (eds.). Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2010. 546 p. ISBN 978-84-9717-091-8.

Los editores nos presentan el texto de las dos partes del Diario de 1808, del jesuita Manuel Luengo, sobre los acontecimientos de los que él tuvo conocimiento, con una visión influenciada claramente por la expulsión de la Compañía de Jesús de España y sus posesiones, así como por la supresión de la orden a escala mundial por el papa Clemente XIV. Las condiciones en las que se vieron obligados a sobrevivir los jesuitas en Italia, como resultado de los acontecimientos que les afectaron, tiñeron con colores muy marcados sus enfoques y sus juicios. Pero, a pesar del subjetivismo histórico de un autor como el padre Luengo, los hechos son los hechos, y su diario aporta gran cantidad de detalles sobre lo sucedido en aquella época, sobre todo a través del prisma de Roma e incluso de Italia. Para el padre Luengo, como para muchos de sus compañeros jesuitas, su desgraciada situación no era más que la consecuencia de una conspiración a tres bandas, de francmasones, jansenistas y filósofos, conjurados para hacer desaparecer la Iglesia Católica de la escena e incluso la religión cristiana. Estos conspiradores habrían empezado atacando a la Compañía de Jesús, como baluarte particular del papado, para poder así conseguir mejor su intento. Todo el relato está plagado de epítetos ponderativos, tanto en alabanza de las personas consideradas *buenas*, como en desprestigio de las consideradas *malas*. Una vez tenida en cuenta esta circunstancia de fondo, no cabe duda de que la publicación de este relato del padre Luengo supone una aportación magnífica a la historia de la Iglesia, tanto en España como a nivel europeo. El texto viene precedido por un estudio introductorio que prepara al lector para que no se deje impresionar excesivamente por el estilo del padre Luengo en su relato, de modo que aproveche de él todo lo que tiene de aprovechable (que no es poco), pero no se deje arrastrar por el apasionamiento excesivo del autor.

A. Navas

MAIER, MARTÍN, *Óscar Romero. Mística y lucha por la justicia*. Prólogo de JON SOBRINO. Traducción MALENA BARRO. Nueva edición. Herder. Barcelona 2009. 174 p. ISBN 978-84-254-2389-9.

Basado en sus experiencias en El Salvador, en muchas conversaciones con quienes estuvieron próximos a Óscar Romero, en sus más de 200 homilías, y en las biografías publicadas, el autor escribe esta nueva biografía. Nos indica que «en la primera parte cuento la vida de Romero, prestando una atención especial a su desarrollo, su transformación y su conversión. En la segunda parte, intento indagar en las raíces de la espiritualidad de Romero. En la tercera parte trataré de aclarar su asombrosa actualidad tanto en El Salvador como en el resto del mundo».

Son sumamente interesantes y aleccionadores los datos que aporta en la primera parte, Vida y obra, sobre la actuación de Óscar Romero durante su formación y primeros años de apostolado en su patria, en los que sintonizó con la mayoría eclesiástica que aceptaba y apoyaba la situación social, y sobre las circunstancias que promovieron su conversión hacia el mundo de los pobres. Sufrió las consecuencias de incomprensión y desafecto por parte de otros obispos y de la curia vaticana; incluso percibió en su primera visita a Juan Pablo II que había recibido informes negativos sobre él; en la segunda visita el Papa mostró otra actitud, según creyó percibir, porque había recibido informes muy favorables de él por parte del P. Arrupe, General de la Compañía de Jesús.

En la segunda parte, Obra y testimonio, analiza sus homilías que son reflejo de su persona, su conversión o quizás el desarrollo de su espíritu, su nueva visión del mundo, el influjo del Vaticano II y de la Conferencia de Medellín en su conversión, el fundamento de su opción por los pobres, y tres notas de su espiritualidad: oración, confianza y esperanza.

La tercera parte, Actualidad de Romero, destaca la resurrección en el pueblo de El Salvador, las dificultades de su proceso de beatificación y su "canonización" por el pueblo, su influjo posterior en la Iglesia y en la teología, la solidaridad que impulsa su espíritu en todo el mundo, y su impulso en la globalización de la solidaridad que anhelan nuestros tiempos. Concluye el autor: «La espiritualidad de Romero, en la que unen el amor a Dios y el amor al prójimo, la contemplación y la acción, la confianza en Dios y ka movilización activa por la justicia, la mística y la política, es hoy tan actual como hace 25 años».

E. Olivares

MARCHIONE, MARGHERITA, *Papa Pio XII. Tra cronaca e biografia,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010. 324 pg. ISBN 978-88-209-8384-0.

El título del libro es muy adecuado, porque expresa en forma descriptiva su contenido. No se trata de una biografía de Pío XII, pero tampoco de un catálogo de sucesos. Se trata de una reivindicación de la figura de Pío XII, concretamente en todo lo relacionado con el holocausto judío y la manera en que el papa se enfrentó con este problema. La autora subraya con razón cómo Pío XII dió órdenes a todo el mundo católico para que ayudaran en los posible a todos los hebreos amenazados pro el régimen nazi. Pero la acusación que se le ha hecho, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, es que fue reo de un silencio cómplice con los nazis. Hasta tal punto que algunos autores llegan a considerarlo responsable directo. La autora muestra cómo durante la guerra

y en todo el tiempo inmediatamente posterior a su finalización, la opinión unánime, incluso de las personalidades y las instituciones hebreas más relevantes, fue que el papa había sido un protector indiscutible de todos los hebreos en peligro, hasta el punto de arriesgarse a ser secuestrado por los propios nazis, que lo consideraban claramente favorable a la causa judía. Entre la documentación que se aporta es de gran interés el protagonismo de Eugenio Pacelli en la encíclica antinazi de Pío XI *Mit brennender Sorge",* en cuya redacción participó personalmente y que fue uno de los documentos pontificios que peor sentaron en la Alemania de Hitler. Hay una alusión constante a los volúmenes publicados por el Vaticano, bajo la dirección del P. Pierre Blet S.I., como testimonio de que la Santa Sede hizo todo lo que pudo humanamente para que se evitara, o se superara cuanto antes, la tragedia de los hebreos. El libro, aunque documentado abundantemente, está escrito con un buen índice de apasionamiento, fruto de la devoción personal de la autora hacia Pío XII.

MARCHIONE, MARGHERITA, *Un'antologia di testi nel 70º anniversario dell'Incoronazione. An Anthology on the 70th Anniversary of Coronation,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009. 179 p. ISBN 978-88-209-8179-2.

Margherita Marchione nos presenta un libro un poco especial, ya que se trata del mismo libro repetido dos veces, la primera parte ofrece el texto en italiano y la segunda en inglés, tomando como referencia el septuagésimo aniversario de la coronación de Pío XII como papa. Su intención, claramente expresada a lo largo de todo el libro es la de contrarrestar la opinión de ese sector hebreo de opinión que considera que Pío XII debió denunciar claramente el genocidio que se cometió con su pueblo, aduciendo precisamente gran cantidad de testimonios hebreos, junto con otros muchos más, que consideraron en su momento, y siguen considerando ahora, que el papa hizo todo lo humanamente posible por salvar judíos del exterminio, no sólo a través de su intervención personal sino, sobre todo, a través de todas las instituciones de la Iglesia Católica que pudieron echar una mano en ayuda de los perseguidos. El libro por sí mismo ya tiene un gran interés, pues se recuerdan y se ponen de relieve multitud de testimonios silenciados sistemáticamente por quienes quieren inculpar a Pío XII con un pecado de cobardía o de oportunismo. Pero además proporciona al lector la posibilidad realmente interesante de ir directamente a las fuentes en las que bebe la autora, para comprobar la parcialidad de quienes quieren desacreditar la figura de Pío XII a partir de puntos de vista preestablecidos, que no tienen base histórica, como sí la tiene el estudio que nos presenta la autora.

MARCOTEGUI BARBER, BEATRIZ, *Instructio morum et fidei. La predicación en el Reino de Navarra en el siglo XV.* Gobierno de Navarra. Pamplona 2009. 377 p. ISBN 978-84-235-3196-7.

Precede en el libro, como Introducción, una detallada y documentada historia de la predicación en el siglo XIII, los problemas que presenta la interpretación de esos sermones, y unas noticias sobre el interés actual que despierta el estudio de la predicación medieval.

El libro está estructurado en tres capítulos. El primero ofrece una semblanza de los predicadores en Navarra, fundamentalmente los que sirvieron a los monarcas, entre los años 1387, reinado de Carlos III, y 1479, muerte de la reina

Leonor de Foix. El capítulo segundo es un estudio y análisis pormenorizado de diez códices que se conservan en la biblioteca de la catedral de Pamplona; con especial atención se estudian los códices 48 y 49, dada su originalidad y excepcionalidad. El tercer capítulo analiza el mensaje trasmitido por los predicadores a la sociedad navarra, en su mayor parte iletrada y con escasa formación doctrinal: se determinan los métodos y técnicas empleados para asegurar la comprensión y asimilación por la totalidad de los fieles, se estudia el contenido, no sólo doctrinal, sino también las actitudes y normas morales; de este modo se capta la espiritualidad del común de los fieles.

En los apéndices se incluyen unos cuadros y textos, una tabla de los predicadores documentados, el repertorio de las homilías estudiadas del ms. 49, y un mapa de localización de las comunidades mendicantes. En la sección *Edición de textos* se transcriben los *exempla* del códice 48 y una selección de las homilías más significativas del códice 49.

MARÍN CARA, ANTONIO, *La comunidad de los Jesuitas de Almería en el período de 1929-1939.* Editorial Universidad de Almería. 2010. 210 p. ISBN 978-84-8240-937-5.

El autor se propone como objetivo principal narrar la labor social que realizaron los jesuitas destinados en Almería en los años 1929-1939; con esa finalidad gestionó el obispo que vinieran a la ciudad en 1910. Esta actuación social está descrita en los dos primeros capítulos, años 1929-1936, que incluyen la difícil situación creada por la supresión en España de la Compañía de Jesús, decretada por el gobierno de la república en 1932. Los otros tres capítulos narran los asesinatos de algunos de esos jesuitas y la angustiosa supervivencia de otros. Pero, el autor aporta también datos muy abundantes sobre los asesinatos de los obispos de Almería y de Guadix, de otros religiosos y de muchos seglares, y sobre la persecución que sufrieron muchos buenos y sencillos cristianos, y la conducta abnegada de no pocos en auxilio de los perseguidos.

El autor no elabora una síntesis con los datos, que halla en los archivos, o que le aportan las entrevistas con personas bien informadas, sino que engarza los testimonios recabados, construyendo así una historia muy viva en los períodos más sangrientos de la persecución religiosa. También en la Introducción encontramos un entramado de opiniones sobre la situación y avatares políticos de esos años. Esta investigación es una acertada aportación a la "Memoria histórica"; recuerda la crueldad y ensañamiento en muchos de los asesinatos perpetrados en el bando republicano.

No es fácil evitar alguna inexactitud en un cúmulo tan grande de datos e informantes; por ejemplo, en 1935 no había en Almería sacerdotes formados en la Facultad de Teología de Granada, que se fundó en 1939, al volver los jesuitas desterrados a su Colegio Máximo, junto a la Cartuja de Granada.

La fuentes y bibliografía reflejan la seriedad del estudio realizado. Esperamos la anunciada narración "de la misión religiosa de la comunidad de los jesuitas, que pasaron o estuvieron destinados en la ciudad de Almería en el período 1910-2010". Será también un merecido recuerdo de unos sencillos religiosos que dedicaron años de su vida al bien de los almerienses.

MARTÍ MESTRE, JOAQUIM - SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *La consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII. Estudi i edició del Ms. 405 de l'Arxiu Capitular de la Catedral de València (ACV).* Monumenta Archivorum

Valentina.X/ I-II. Facultad de Teología «San Vicente Ferrer». València 2009. 328 » 387 p. ISBN 978-84-95269-42-3.

El manuscrito 405 del Archivo Capitular de la Catedral de Valencia, que se edita en el tomo II de este volumen X de la serie *Monumenta Archivorum valentina*, es un testimonio valioso de la historia litúrgica y de la situación cultural y lingüística de la ciudad de Valencia en los siglos XVI y XVII. Indica en una primera parte la ordenación vigente en 1527 sobre el repique de campanas en los diversos días y fiestas, los adornos de altares y templos y ornamentos sagrados en los domingos de todo el año, días feriales y fiestas movibles; en una segunda parte se añadieron datos posteriores sobre procesiones, escolanías, procesiones, repiques y ornamentos. También se fueron añadiendo con el tiempo unas dos mil notas marginales.

La introducción a este manuscrito es nada menos que el tomo I del mismo volumen, 328 páginas, que en tres capítulos nos expone ampliamente el contexto histórico de Valencia en esos dos siglos XVI y XVII, hace un detallado estudio lingüístico del manuscrito, y describe minuciosamente sus características.. El índice onomástico incluye notas biográficas de los personajes y explicaciones de otros nombres que en él están incluidos. El vocabulario, setenta páginas, explica palabras antiguas valencianas, otras novedosas, y otras más especializadas de la liturgia y eclesiásticas. Siguen una bibliografía y unas reflexiones personales de Xavier Serra. Finalmente, nueve páginas del manuscrito, reproducidas en facsímil, evidencian el trabajo, difícil y admirable, realizado.

E. Olivares

MARTÍN PUERTA, ANTONIO, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas*. IV. *Las presidencias de Francisco Guijarro Arrizabalaga (153-1959) y de Alberto Martín Artajo (1959-1965)*. CEU Ediciones. Madrid 2010. VI-812 p. ISBN 978-84-92456-68-0.

Como advierte el autor de este cuarto y voluminoso tomo de la *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas*, en sus dos partes, correspondientes a los sexenios de las presidencias de Francisco Guijarro y de Alberto Martín Artajo, ha adoptado un esquema de estructuración anual y no temática en tres bloques anuales. El primer bloque, *Actuaciones y temas*, a partir de los datos que ofrece el Boletín de la Asociación expone las características y preocupaciones de la vida asociativa en ese bloque anual; indica con transparencia las posturas de los socios, en las que no falta la autocrítica. El segundo bloque aporta las informaciones sobre los acontecimientos del momento provenientes de La Editorial Católica, que reflejan la situación histórica y los puntos de vista de los propagandistas, bastante independientes, sobre el régimen vigente, la política internacional, los conflictos del momento. El tercer bloque revela el sentir y preocupaciones internas de la Asociación, los Círculos de Estudios que se tienen en los centros; a veces ofrece un resumen de las intervenciones que tuvieron los ponentes en esas reuniones.

Al comienzo de la Parte Iª cinco capítulos introducen a este nuevo período, muestran la novedad de esta etapa de la Asociación, exponen el proceso hacia unos nuevos estatutos, describen el ambiente de la polémica cultural, e informan sobre las relaciones de la Asociación y la prensa. Ambas partes Iª y IIª concluyen con un capítulo que da una visión general del sexenio y reflexiona sobre la presidencia en los seis años que ha historiado.

Algunos relevantes acontecimientos reciben del autor un tratamiento especial en capítulos propios: los disturbios de 1956 y la caída de Ruiz-Giménez, un balance de su actuación en el Ministerio de Educación, el proyecto institucional de Arrese y la actitud de los propagandistas, y el "contubernio" de Munich; de todos estos acontecimientos, y de otros, tratados en los bloques antes indicados, recibe el lector una información muy interesante y fidedigna.

De gran interés informativo son los cuatro documentos reunidos en los Apéndices: los Estatutos de 1954 y anexos, el manifiesto de la Asociación Española de Cooperación Europea, un conjunto de cartas sobre los cambios internos en la Editorial Católica, la relación de propagandistas incluidos en el censo de 1953.

Al concluir la presentación de estos cuatro volúmenes -más de dos mil trescientas páginas-, es obligado expresar una gran admiración por el trabajo realizado y felicitar a los autores por el éxito de tan excelentes relatos sobre la historia de la Iglesia y de la sociedad española en el pasado siglo. Permítasenos, también, entre tan merecidas felicitaciones, expresar un sentido lamento sobre la presentación tipográfica de esta *Historia*: la letra de las notas, demasiado pequeña y de débil tinta, dificulta mucho su lectura. Pero, prevalezca ante todo y sobre todo la enhorabuena. E. Olivares

MARTÍNEZ OLIVERAS, CARLOS, *Católicos y Anglicanos. ¿Hacia la comunión o el distanciamiento?,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2010, 622 p. ISBN 978-84-7299-874-2.

Libro de un gran interés para todas las persona interesadas en el diálogo ecuménico y de una importancia especial para los que sigan más de cerca los pasos hacia la unidad entre anglicanos y católicos. El libro está estructurado en tres partes, precedidas de una introducción breve, y muy apropiada, que orienta sobre los documentos que se publican en el volumen. En la primera parte se recopilan los documentos del diálogo ecuménico anglicano-católico romano, que dan cuenta de hasta qué punto se ha avanzado en la convergencia doctrinal entre ambas iglesias. En la segunda parte se presenta la situación interna de la Comunión Anglicana en estos momentos, con una primera sección dedicada a la documentación anglicana, una segunda integrada por la aportación católica al proceso de reflexión, y una tercera relativa a la posibilidad de incorporación de anglicanos tradicionales a la Iglesia Católica. La tercera parte se dedica a la ordenación episcopal de las mujeres en la Iglesia de Inglaterra. Dentro de la tercera parte del volumen se ofrecen los documentos más relevantes, tanto de la Iglesia Anglicana como de la Iglesia Católica, sobre la cuestión de la ordenación de las mujeres, puesto que incluye la documentación anglicana, la aportación católica al diálogo ecuménico sobre este punto, así como la doctrina católica al respecto. Este libro será de consulta obligada para todos los interesados en el diálogo ecuménico anglicano-católico, en particular por la documentación que ofrece al lector y que constituye un sólido punto de partida para cualquier evolución que se dé en las relaciones ecuménicas entre ambas iglesias. A. Navas

MARTÍNEZ TORNERO, CARLOS A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815).* Publicaciones de la Universidad de Alicante. 2010. 205 p. ISBN 978-84-

9717-092-5.

Indica el autor que en los pocos estudios que se han hecho sobre la gestión de la temporalidades de los jesuitas expulsados de los reinos de España se advierten confusiones sobre las diversas instituciones que se crearon para gestionar esas temporalidades; por ello su intención en este trabajo es aclarar las competencias de esas instituciones, y las diferencias entre ellas.

El sistema administrativo que se ocuparía del patrimonio de los jesuitas estaba encabezado, tras el monarca, por el Consejo extraordinario, que controlaba el proceso de expulsión y de ocupación del patrimonio. Para la incautación del patrimonio se crearon dos instituciones: Dirección, contaduría y depositaría general de temporalidades, y la Contaduría general de temporalidades. La primera funcionó como depósito físico en el que confluían los capitales encontrados en los colegios, los que pagasen los deudores de los jesuitas, y las cantidades que generasen la administración de la propiedades. La Contaduría general se ocupaba de la administración y gestión de las cuentas, y debía informar de las inversiones que se realizasen con esos bienes, supervisar el pago de las pensiones a los expulsos, e informar sobre los bienes y rentas de cada colegio y de las ventas realizadas.

Tras el informe de Campomanes y Moñino de 1768 sobre el destino de los diversos tipos de bienes incautados a los jesuitas, en 1783 se creó una Dirección de temporalidades con una clara distinción entre las de la península y las de las Indias. Se mantuvo hasta 1792; tras varios intentos de reforma se creó en 1797 la Superintendencia general de las temporalidades, que al año siguiente pasó al Ministerio de Hacienda; en 1809 esos bienes pasaron a ser bienes nacionales.

Muy interesante también es el dictamen, poco conocido, de Francisco Gutiérrez de la Huerta que determinó a Fernando VI a la restauración general de la Compañía en todos sus dominios; el autor lo comenta acertadamente. Van adquiriendo volumen importante los estudios que publica la Universidad de Alicante sobre la expulsión y exilio de la Compañía de Jesús en 1767; son trabajos de alta calidad investigadora.

MELLONI, A., *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni,* Roma-Bari, Laterza, 2010, 230 págs.

Estamos ante uno de esos libros que contribuirá grandemente a la comprensión de los textos de la Doctrina Social de la Iglesia: concretamente a la de una encíclica de tanta relevancia como fue *Pacem in terris.* Su autor ha trabajado sobre la documentación disponible en torno al proceso dea elaboración de este texto. Gracias a este trabajo conocemos los pasos esenciales de dicho proceso.

La iniciativa de una nueva encíclica parte de una propuesta de Mr. Pietro Pavan, Rector del Laterano (noviembre 1962), en la que se incluía ya un posible esquema de la encíclica. La iniciativa es aceptada por Juan XXIII, que expresa su deseo de que se publique en Pascua de 1963. Desde la lectura del primer borrador el Papa manifiesta (en su *Agenda*) la sintonía siente con el texto, sobre todo con la última parte ("Richiami pastorali"), donde se trata entre otros temas la colaboración con los partidos no cristianos. El texto será sometido a dos consultores: el dominico Luigi Ciappi (Maestro del Sacro Palacio) y el jesuita Georges Jarlot (teólogo de la Universidad Gregoriana). Ambos

aceptan y alaban el texto, pero hacen críticas y aportan sugerencias a distintos puntos (concepto de libertad y su relación con la verdad, fundamento de los derechos humanos, obediencia a la autoridad política, derecho de adorar a Dios según el dictamen de la propia conciencia, autoridad mundial, relaciones con los partidos marxistas, etc.). Detrás de todas ellas hay una preocupación coincidente: evitar toda impresión de discontinuidad con el magisterio anterior, sobre todo del Pío XI y Pío XII. Pavan reacciona de modo conciliador a todas estas sugerencias, incorpora muchas de ellas, pero evitando siempre que la encíclica pierda lo que es más nuevo en ella: la lectura de los signos de los tiempos como método que la diferencia de un texto que sólo pretendiese reafirmar la doctrina anterior.

Previo a este estudio del proceso Melloni describe el contexto de la encíclica: la historia personal del Papa Roncalli, la situación del mundo, el concilio Vaticano II. Pero la parte más extensa de este volumen la ocupan los documentos recogidos, en dos bloques. Un primer bloque comprende 11 documentos (pp. 103-133), entre los que destacan la carta de propuesta inicial de Pavan a Capovilla y los textos de crítica de Ciappi y Jarlot, así como las respuestas a estos. El segundo bloque recoge en paralelo cuatro versiones sucesivas de la encíclica (pp. 136-219): el texto italiano de Pavan con las correcciones de Ciappi; la primera versión latina con las correcciones de Jarlot; el texto final italiano; el texto final latino tal como aparece en *Actq Apostolicae Sedis*.

Esta breve descripción de los contenidos da idea del interés de esta obra, que desde ahora será imprescindible para el estudio de *Pacem in terris*. Y también para su recuperación. Melloni lamenta que esta encíclica haya sido tan olvidada después, y lamenta sobre todo que se la haya querido reconducir con lecturas que la privan de su novedad por la preocupación de subrayar la continuidad de sus contenidos doctrinales. Esperemos que este libro contribuya a leer en su sentido original el texto, lo que significa recuperar el talante de diálogo con el mundo moderno que marcó al que fuera elegido como un Pontífice "de transición". Ildefonso Camacho SJ

MONTAGNES, BERNARD, *Marie-Joseph Lagrange. Una biografía crítica*. Biblioteca Dominicana 58. Traducción de JOSÉ ANTONIO MARCÉN TIHISTA . San Esteban Editorial. Salamanca 2010. 597 p. ISBN 978-84-8260-218-9.

Como merecidamente se indica en el prólogo, «en esta obra de pueden apreciar las claves vitales de quien más hizo en el ámbito católico por incorporar al estudio de la Biblia el método histórico crítico. En un momento eclesial, realmente complicado, el P. Lagrange con su fidelidad a la Iglesia, su obediencia limpia y leal, una espiritualidad firme y sencilla y un profundo sentido de servicio a la verdad logró que su obra, a pesar de incomprensiones, rechazos y oposiciones, fuera finalmente acogida, reconocida y celebrada por el Magisterio de la Iglesia». Pero el camino que recorrió fue muy difícil y doloroso; esa es la impresión que causa la lectura de estas páginas.

Los capítulos centrales nos informan detalladamente sobre la fundación y expansión de la *École Biblique*, 1882-1900, de las primeras censuras desfavorables de sus publicaciones, 1891-1893, de los incidentes del congreso de Friburgo, 1897, y de las conferencias de Toulouse, 1902, la prohibición de sus escritos, 1904-1907, la reprobación de Roma, 1907-1912, y la reconciliación posterior, 1912-1914. Otros capítulos informan sobre sus malentendidos con otros institutos religiosos, y sobre la vida de la *École Biblique* en los años de la

guerra mundial. Así como el primer capítulo informa del proceso de formación del P. Lagrange, los últimos tratan de su relevo, de sus frutos otoñales, de su regreso a Francia y su muerte, y describe el último su perfil humano y espiritual.

Es de destacar que 70 documentos, incorporados en diverso número al final de cada uno de los 16 capítulos, aportan las fuentes documentales más notables en que se basa el texto. Cada documento tiene su identificación y un resumen previo de su contendido.

La obra realizada, y su acercamiento al público español, merece todo nuestro agradecimiento y admiración. E. Olivares

MURR NEHMÉ, LINA, *1453 Chute de Constantinople. Mahomet II impose le schisme Ortodoxe*. 2ª edition. François-Xavier de Guibert. 2009. ISBN 978-2-7554-0320-6. €: 24.

La autora, historiadora libanesa ortodoxa, muestra en los trece capítulos de este libro que el cisma que separaba las Iglesias de Oriente y Occidente concluyó en el concilio de Florencia en 1439; en él tras largas discusiones de llegó a un acuerdo sobre el "Filioque", el purgatorio y el primado romano. Nos informa del papel que cada uno de los actores jugó en este restablecimiento de la unidad eclesial. Pero la caída de Constantinopla propició que se impusieran los adversarios de esa unión; Marcos de Éfeso se impuso, y bajo su influjo Scholarius cambió de actitud, y fue el sultán Mahomet II quien lo constituyó patriarca de Constantinopla. Mediante seis anexos prueba que desde el punto de vista ortodoxo el concilio de Florencia tiene pleno valor. Fueron, pues, los otomanos los que impusieron a los ortodoxos el cisma; pero un musulmán no puede elegir un patriarca, y la decisión de tal "antipatriarca" no tiene valor frente a un concilio universal que reunió a los jefes de las dos Iglesias. Por tanto, las decisiones del concilio de Florencia son válidas también desde el punto de vista ortodoxo. El texto del libro está interrumpido frecuentemente por excelentes reproducciones -incluso páginas enteras-, de iglesias, obras de arte, etc., de los países orientales. Las 437 notas al final del libro indican la seriedad del estudio, y lo confirman las doce páginas de fuentes y bibliografía consultada.

PÉREZ SIMÓN, LUIS O.F.M., *San Francisco y convertidos de la Edad Media*. El Camino de Damasco 3. Edibesa. Madrid 2009. 176 p. ISBN 978-84-8407-767-1. €: 8.

Francisco, su conversión y su vida, ocupa la mayor parte de este tomo; Luis Pérez Simón nos informa sobre su ambiente histórico, social y cultural, su juventud, y sobre todo, sobre su conversión, su opción radical por el evangelio, el surgir de la Fraternidad y sus vicisitudes, su espiritualidad. El mismo autor y el director de la colección, José Martínez Puche, O.P., redactan unas biografías más reducidas de otros doce santos y beatos de la Edad Media: Tomás Becket, Guillermo de Malavalle, Bernardo, María y Gracia de Poblet, Obizio de Niardio, Margarita de Cortona, Pedro Armengol, Clara de Rímimi, Pedro Marginet, Cristina de Espoleto y Antonio Neyrot. En las biografías de los más conocidos se incluye una pequeña bibliografía.

PROMPER, WERNER, *Lamber Louis Conrardy, Médecin-prêtre des lépreux, collaborateur et successeur du Père Damien.* Collection *Sillages* 15. ARCA. Louvain-la-Neuve. Academia-Bruylant. 2009. 376 p. ISBN 978-2-87209-

957-3. €: 49.

El subtítulo del libro apunta solamente una faceta de la vida y personalidad de Luis Conrardy; pues antes de colaborar con el P. Damián y sucederlo al frente de la leprosería en Molokai, fue misionero en India, y de los aborígenes en Oregón, y tras suceder durante seis años al P. Damián en Molokai, contactó con la leprosería de Cantón en China, marchó a Portland, Oregón, y allí durante cuatro años estudió medicina; en los cinco años siguientes en Europa, y en los otros tres, en Norteamérica llevó adelante su proyecto de leprosería en Cantón, donde por fin llegó y donde permaneció seis años hasta su muerte en Hongkong en 1914.

La biografía que presentamos tiene también características muy propias. El autor ha investigado en numerosos archivos de diez ciudades, y ha redactado su libro a base de la transcripción de las numerosas cartas y muchos documentos que ha hallado en ellos. Se podría decir que el texto del autor se limita a engarzar esos documentos que aportan en sí mismos la más exacta y directa información sobre las cambiantes etapas que vivió el biografiado. El epílogo, de una sola linea, se pregunta: «Después de estos *Monumenta biographica* ¿no sería el monumento más bello la beatificación?».

REVUELTA GONZÁLEZ, MANUEL, *La Exclaustración (1833-1840),* CEU Ediciones, Madrid 2010. 548 p. ISBN 978-84-92456-88-8.

Creo que la mejor manera de presentar este libro puede consistir sencillamente en ceñirse a las mismas pistas que nos da su autor en el momento de ver la luz la publicación. Se ha mantenido el texto íntegro de la primera edición, salvo pequeñas correcciones. La bibliografía ha sido completada con una serie de obras aparecidas tras la primera edición y que pueden ser identificadas como nuevas por estar señaladas con un asterisco. También se nos avisa de que las notas son casi en su totalidad las mismas, con pocas notas nuevas cuando éstas han sido oportunas para la mejor inteligencia del texto. El autor nos deja por tanto bien claro que ha querido conservar esta obra que nació hace 33 años con las características de un libro *histórico* o *clásico*. En esto ha estado de acuerdo con los editores de esta segunda edición que tiene las características peculiares ya reseñadas. A pesar de que el autor considera el libro mejorable, tanto en cuestiones de fondo como de estilo, ha preferido dejarlo tal y como salió y es un punto de vista a respetar por el lector. Dicho todo esto, conviene subrayar que estamos ante uno de esos estudios de una valía tan incuestionable, que continuará siendo una pieza fundamental a la hora de enfocar la historia política, social y religiosa del siglo XIX español.

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Indice venticinquennale. I (1965) - XXV (1989). A cura di ANNA MARIA CAVALLARIN. Leo S. Olschki. Firenze. 2010. 561 p. ISBN 978-88-222-5921-9. €: 90.

Deseamos que todas las revistas sigan el ejemplo de la *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* y nos ofrezcan una conjunto tan completo y bien presentado de índices de los volúmenes publicados, semejante al que tenemos en las manos. Y pedimos a la revista que edite en su momento un volumen igual a este que contenga los índices de los siguientes 25 años. Lectores e investigadores le quedarán muy agradecidos. Son cinco los índices que se incluyen en este pri-

mer volumen: Índice de cada uno de los volúmenes de cada año, páginas 1-52, Índice de los autores, páginas 53-120, Índice de las obras recensionadas, páginas 121-189, Índice de los temas tratados, páginas 191-236, Índice de nombres, páginas 237-560. Toda ponderación es superflua.

RONCALLI - ANGELO GIUSEPPE - GIOVANNI XXIII, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostólico. 2: 1940-1944*. Edizione critica e annotazione a cura di Valeria Martano. Instituto per le scienze religiose. Bologna 2008. 862 p. ISBN 978-88-96118-01-6. €: 50.

En este segundo volumen de *La mia vita in Oriente* se publican los diarios del delegado apostólico Roncalli en los cinco años de la segunda mitad de su servicio eclesial en Oriente; son los años centrales de la segunda guerra mundial; por ello sus sentimientos y su actividad en favor de la paz y de las víctimas del conflicto, en especial en favor de los hebreos, destacan en esas notas personales. Como en el primer tomo la investigadora Valeria Martano escribe una introducción general a estos cinco años, y antes de cada uno de los años escribe una introducción que enmarca los acontecimientos y actividades de monseñor Roncalli. En este segundo volumen de su quinquenio oriental es menor el número de notas que en el primero, pues no se repiten las notas relativas a lugares y personas ya indicadas en el volumen anterior; solo excepcionalmente encontramos nota de algún personaje relevante. Estas notas personales del futuro Juan XXIII nos revelan sus sentimientos en el proceso de liberación de las ilusiones de la cultura a la que pertenecía; y también desvela el proceso de su amor al pueblo turco y al griego, invadido por el ejército italiano. Fue grande su sorpresa al recibir su nombramiento de nuncio en París el 6 de diciembre de 1944. Es de gran importancia el valor histórico de estos apuntes personales que descubren la auténtica acción diplomática de la Santa Sede en esos años difíciles de la contienda entre países cristianos. Felicitamos a la Editorial, y nos felicitamos los lectores, por tener ya completa la edición de estos escritos de Ángel José Roncalli.

RONCALLI , ANGELO GIUSEPPE - GIOVANNI XXIII, *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli 1905-1925.* Edizione critica e annotazione a cura di Lucia Butturini. Instituto per le scienze religiose. Bologna 2008. 598 p. ISBN 978-88-901107-5-7. €: 50.

Especialmente laboriosa ha sido la edición de este volumen de los diarios de don Roncalli, ya que no se trata de un *Diario* que se reproduce de un original, sino que ha sido construido en gran parte a base de retazos de apuntes personales de diversos tiempos de estos veinte años. Una primera sección, diarios 1905-1912, refieren su actividad con el obispo de Bérgamo, Radini Tedeschi; diciembre 1905, primera parte de enero 1906, enero-febrero 1907, agenda de 1980, diario de su peregrinación a Tierra Santa en 1906, viaje por Saboya y Suiza, 1911, viaje a Viena, setiembre 1912. Una segunda parte aporta los diarios 1915-1920, que se refieren a su servicio militar durante la guerra y su compromiso pastoral entre los jóvenes, siendo obispo Luis María Marelli; son dos fragmentos de 1915 y 1916, y los diarios de 1917-1920. La parte tercera, años 1921-1925, en que su actividad principal es la *Obra de la Propagación de la fe*; aporta el diario enero-mayo 1921, el viaje a Calabria en noviembre 1922, el irregular diario de 1924, y fragmentos de 1925.En estos años de su juventud

sacerdotal se va perfilando y agrandando su horizonte apostólico.

La investigadora Lucia Butturini escribe unas iluminadoras páginas con las que presenta cada una de estas partes; las abundantísimas notas ofrecen noticias de las personas y acontecimientos aludidos por don Roncalli, y son un acervo informativo de excepcional interés.

RONCALLI - ANGELO GIUSEPPE - GIOVANNI XXIII, *Tener da conto Agendine di Bulgaria, 1925-1934*. Edizione critica e annotazione a cura di Massimo Fagioli. Instituto per le scienze religiose. Bologna 2008. 285 p. ISBN 978-88-96118-00-9. €: 50.

La introducción de Massimo Faglioli informa del marco geográfico e histórico en que Mons. Roncalli desarrolló su labor apostólica como visitador apostólico en Bulgaria en los nueve años del 1925 al 1934. Las agendas que se transcriben son "cuentas" de los gastos oficiales y personales, limosnas, en esos nueve años, su minuciosidad muestra un aspecto especial de su personalidad. Se incluye al final del volumen el *Diario de las vacaciones, 1934*, que narra sus vivencias personales desde setiembre a diciembre de ese año, meses en que viajó a Italia.

Serenissimum Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München. JULIUS OSWALD S. J., ROLF SELBMANN, CLAUDIA WIENER (Hg.). Jesuitica 15. Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 71. Schnell-Steiner. Institutum Historicum Societatis Iesu. Regensburg Roma. 152 p. ISBN 978-3-7954-2358-2 / 978-88-7041-371-7.

Con motivo del 450 aniversario del colegio de jesuitas de Munich, fundado por el duque Alberto V e inaugurado por él el 3 de marzo de 1560, la dirección del actual Wilhelmsgymnasium y la asociación Jesuitica proyectaron hacer una exposición que recordase el significado histórico y de formación política del colegio; pareció luego más conveniente publiecar los estudios en un volumen, el que presentamos.

Claudia Wiener trata de la *Reforma jesuítica de la educación*, y más en concreto de *La enseñanza de la poética y retórica en el Gymnasium ducal en el espejo de los manuscritos de Munich*; Catalina Kagerer con el título *Los jesuitas y la Corte* presenta a *Mateo Rader, Andrés Brunner y Jacobo Balde como historiadores del Land en el siglo 17*; Hannelore Putz informa sobre *La educación de élites en el Munich de los primeros tiempos modernos, la "Domus Gregoriana"*, Julio Oswald S.J. relaciona la *Devoción y la formación. La congregación mariana en Munich 1578-1773.*.

De los tiempos posteriores tratan Rolf Selbmann en su estudio *Del colegio de jesuitas al Gymnasium estatal*, Verena Karnapp que informa sobre *La historia de la construcción del Wilhelmsgymasium en Munich*, y Rolf Selbmann que expone los *Pasos; desde el imperio hasta el presente,* que se han dado en esa institución.

Todos los artículos están ilustrados con reproducciones de documentos, edificios, retratos, etc., referentes al tema que tratan; al final ocho páginas ofrecen en color otros documentos y fotografías de edificios. Es una excelente y bien cuidada, lujosa y sobria presentación histórica de la labor que desarrollaron los jesuitas en los dos siglos de su primera estancia en Munich, y de la

situación actual de esas instalaciones.

SITAR, GERFRIED, *Kloster-Geheimnisse aus Küche und Keller*. Schnell-Steiner.. Regensburg 2010.159 p. ISBN 978-3-7954-2182-3.

El libro de cocina con sus recetas e historias lleva al mundo histórico de la mesa y comida: la selección de las recetas de la biblioteca del monasterio San Pablo de los benedictinos de Carintia nos invita a cocinar. Este elegante y muy ilustrado volumen introduce primero en el arte de la cocina desde la antigüedad hasta el presente; incluye una sección sobre el precioso decorado de la mesa con oro y plata, cristal y porcelana, al que sigue una disgresión sobre importantes manufacturas de cristal y porcelana.

La parte principal del libro la ocupan las recetas históricas de los antiguos libros de cocina de la biblioteca del monasterio de San Pablo. Veinticuatro se refieren a platos de entrada, veinticinco son platos principales, y nueve son postres; además se proponen seis diversas clases de pan, una serie de hierbas y un glosario. Son excelentes las fotografías que muestran el plato explicado. Como leemos al final del libro, sus páginas deleitan los ojos y el paladar.

SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *Educación popular en Málaga. El Patronato y Escuela San José (1906-2006)*. Centro de ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA) 2009. 403 p. ISBN 978-84-7785-831-7.

El Centro de Educación Secundaria de San José es parte de la historia compartida de los jesuitas con la ciudad de Málaga, por lo que se puede retrotraer a su llegada a la ciudad en el siglo XVI, y más recientemente a la restauración de la Compañía de Jesús y el lento proceso de vuelta a Málaga en el siglo XIX; el autor presenta esta historia como prolegómenos del Centro en el primer capítulo. El patronato de San José y posterior Escuela es un fruto maduro de la actividad de la Residencia de los jesuitas en Málaga, y de su empeño por trabajar con los obreros, con hombres excepcionales como el P. Mondéjar; se desarrolla este aspecto en el segundo capítulo. La singladura de esta institución comienza con la fundación del Patronato San José en 1906, y tuvo una vida ininterrumpida hasta la II República; lo analiza el capítulo tercero. El capítulo cuarto expone su transformación en la Gran Escuela Técnica Profesional de San José, en los años de la postguerra. El capítulo quinto está dedicado a la etapa de la democracia, en que aquel retoño de la Residencia se emancipa por completo y adquiere altos vuelos que le otorgan mayor entidad que la casa madre. El capítulo sexto propone una detallada biografía del P, Mondéjar, figura clave en esta historia. Completan el estudio unos apéndices con listados y otros de contenido gráfico. Todos los datos están refrendados por las citas de los diversos archivo que ha consultado. El autor afirma que ofrece la apasionante historia del empeño por educar a la clases trabajadores de Málaga por parte de la Compañía de Jesús, que también educaba a otras clases sociales en el colegio de San Estanislao. Con este libro cierra su ciclo de excelentes investigaciones sobre la historia jesuítica malagueña. .

Synodicum hispanicum. IX. *Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén*. Edición crítica dirigida por ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2010. 934 p. ISBN 978-84-220-1444-7.

En este volumen IX del *Synodicum hispanum* se da cuenta de tres sínodos de la abadía nullius de Alcalá la Real, de dos de la diócesis de Guadix y de cuatro de la diócesis de Jaén, aunque se conservan solamente, y por ello se editan, los textos de un sínodo de Alcalá la Real, otro de la diócesis de Guadix, y tres de la de Jaén.. Es la primera vez que se editan los sínodos de una abadía, pero se espera que no sea la última.

Hubo un sínodo en Alcalá la Real en 1480 y otro en 1500, y de ellos se informa en el volumen; se edita el sínodo del abad Juan de Ávila en 1542. Además de una introducción y de las páginas iniciales del sínodo se transcriben sus trescientas prescripciones agrupadas en ocho títulos.

En la introducción a los sínodos de Guadix se estudian las ediciones del sínodo de 1554, celebrado por Martín de Ayala; se transcriben sus 420 apartados o prescripciones
y el apéndice de documentos no sinodales que aparecen en la edición escogida; previamente se han analizado en profundidad las características de las ediciones y su interdependencia.

De la diócesis de Jaén hay noticias de un sínodo en 1368, y se transcriben los textos del sínodo de 1478, del de 1492 -remitiendo al anterior en los párrafos que de él se copiaron-, y el de 1511, sus once títulos y 498 párrafos y preceptos.

Cierran el volumen unos amplios índices onomástico, toponímico, temático, y un detallado índice de todo el volumen. El pasar de las páginas del grueso volumen y el índice temático muestran la coincidencia de los problemas y actuaciones pastorales de aquellos tiempos, y los preceptos sinodales semejantes que se prescribían.

Varia Palafoxiana. Doce estudios en torno a Don Juan de Palafox y Mendoza. RICARDO FERNÁNDEZ GRACIA (coordinador). Gobierno de Navarra. Pamplona 2010. 380 p. ISBN 978-84-235-3236-0.

En Fitero se celebró recientemente un ciclo de conferencias con el título *Viernes Palafoxianos* y en él se inscribe este volumen *Varia Palafoxiana*, que recoge doce artículos sobre diversas facetas de la personalidad de Juan de Palafox, nacido en Fitero, obispo de Puebla y virrey de España. Se pueden reagrupar en cuatro secciones.

En la primera sección, Palafox político, se integrarían dos artículos. John Elliott, *Reformismo en el mundo hispánico: Olivares y Palafox*, que analiza sus relaciones con el conde-duque de Olivares y sus deseos de reformación ante la decadencia progresiva de España en esos años; Jesús Mª Usunáriz, *Una visión de la Corte Imperial y de Alemania. Palafox (1629-1631)*, que evalúa la situación de Alemania, realiza un agudo repaso de las personas de la corte imperial y las sitúa en distintos grupos en función de su grado de amistad con la monarquía hispana.

Una segunda sección, Palafox escritor reuniría cuatro artículos. Miguel Zugasti, *Juan de Palafox y Mendoza, hombre de letras*, ofrece sus principales rasgos biográficos, informa sobre los repertorios bibliográficos palafoxianos, analiza en sus obras la literalidad, el didactismo y su voluntad de imitar y ampliar textos ajenos, y señala sus principales hitos literarios; Mercedes Galán Lorda, *La contribución de don Juan de Palafox a la recopilación de las leyes de Indias*, expone la participación de Palafox en la compilación de las leyes de

Indias, su revisión de la obra de León Pinelo y el interés que puso en la impresión de esta magna obra; Nancy H Fee, *Palafox y las "Virtudes del indio"* analiza esta célebre otra de Palafox, sus recomendaciones al monarca, sus críticas a la administración hispana y al comportamientos de algunos religiosos con los indígenas; Josep-Ignasi Saranyana, *Cómo vio Palafox a las mujeres*, que viven en el mundo en sus *Cinco discursos espirituales*, donde es tributario del imaginario femenino de su tiempo con sus rasgos misóginos comunes entonces.

Dos artículos exponen las dificultades de Palafox en su relación con los religiosos en su diócesis de Puebla. Ildefonso Moriones, *Las cartas de Juan de Palafox a Inocencio X y su valor histórico,* estudia las tres cartas que dirigió al Inocencio X, un borrador, y la controversia que suscitó con los religiosos cuya conducta reprendía en las cartas; Ricardo Fernández Gracia, *Don Juan de Palafox y su primo el almirante Pedro Porter Casanate. Un informe confidencial sobre Sinaloa de 1648*, da a conocer ese informe en el que expone la situación de la provincia de Sinaloa, y critica el gobierno temporal con que los jesuitas procedían en esas tierras.

Aspectos notables de la labor religiosa de Palafox nos exponen cuatro artículos. Fermín Labarga García, *Don Juan de Palafox y la Santa Escuela de Cristo*, destaca su papel fundamental en esta asociación piadosa que conoció en 1653 y difundió en su diócesis de Osma; Pilar Latasa, *Teatralidad fúnebre novohispana: exequias en honor de Feliciano de Vega organizadas por Juan de Palafox (1642)*, presenta un texto de Palafox que describe esos actos organizados por él, Ricardo Fernández Gracia, *Juan de Palafox: directrices para templos y su exorno artístico. El edicto de 1646 y el Manual de los Santos Sacramentos de 1642,*dos textos que establecen normas muy concretas sobre el arte en los templos y sobre las celebraciones litúrgicas en ellos; Montserrat Galí Boadella, *Juan de Palafox y la consagración de la catedral de Puebla a la luz de nuevos textos*, dos textos que muestran su proyecto sobre la ciudad y su obispado.

Vatican II. Histoire et actualité d'un concile, Paris, Études (Hors-série), 2010, 286 págs.

Los 50 años transcurridos desde que comenzó la preparación del concilio Vaticano II son la ocasión para reeditar en un único volumen una selección de los artículos aparecidos en la revista *Études* en estas cinco décadas. La primera parte recoge diez de las crónicas que puntualmente publicaba el P. Robert Rouquette, que siguió muy de cerca el desarrollo del Concilio como corresponsal de la revista. En ellas se recogen datos de primera mano, anécdotas que ayudan a comprender lo sucedido, reflexiones sobre la marcha del Concilio hechas en el día a día. Más que una valoración de conjunto del "acontecimiento" conciliar (así lo llama con razón P. Vallin en la introducción a esta primera parte para subrayar que se trata más que de un conjunto de documentos), encontramos en estas crónicas el eco de quien fue un testigo directo de lo que allí sucedía. Robert Rouquette moriría poco después, en 1969. Pero el Vaticano II ha seguido estando presente en las páginas de la revista *Études*, como muestra la segunda parte de esta obra. Esta nueva selección de artículos de la misma procedencia se ocupa de la recepción del Vaticano II en la Iglesia. Para ello L. Villemin en la introducción a esta parte distingue tres fases. La primera se ocupa de la recepción inmediata y recoge hasta siete artículos con firmas de gran relieve en aquella época como Gélineau o Daniélou y con temas tan diversos como

los comentarios a algunos documentos (liturgia, Iglesia, libertad religiosa) o sobre posibilidades que se abren para el diálogo con otras religiones (el islam) o perspectivas científicas (el psicoanálisis, por ejemplo). La segunda parte está centrada en el sínodo de 1985, convocado por Juan Pablo II a los 20 años de la clausura, para hacer una evaluación y para promover una mejor recepción. Tres son los artículos que se reúnen aquí. Por último la tercera fase comprende el periodo que se abre en torno al año 2000 y se centra en los problemas relativos a la interpretación de los textos conciliares, un tema ya debatido desde la toma de posición del Card. Ratzinger en su *Informe sobre la fe*, publicado por aquellos años. Son ahora cuatro artículos que se extienden hasta el presente años 2010.

Aunque los capítulos pueden leerse aisladamente, no cabe duda que su lectura continuada permite seguir un proceso dentro del cual nos encontramos inmersos. Esta es, sin duda, el valor añadido de reunir en un solo volumen textos de distintas fechas. Ildefonso Camacho

8. Filosofía

BLACK (ED.), D. M., *Psicoanálisis y religión en el siglo XXI. ¿Competidores o colaboradores?,* Herder, Barcelona 2010, 443 pp.

Como afirmó W. R. Bion, el psicoanálisis ha sido particularmente ciego con el tema de la religión. Desde la crítica inmisericorde de Freud al hecho religioso, continuada por algunos de sus más files seguidores, la religión apareció casi siempre en el campo psicoanalítico como objeto reductible a necesidades psíquicas neuróticas o infantiles. Tan sólo el pastor protestante Oskcar Pfister, entres los primeros psicoanalistas, alzó su voz para dirigir una mirada más atinada sobre la complejidad del hecho religioso. Posteriormente E. Fromm, E. Erikson o K. Horney comenzaron a interesarse por el fenómeno religioso, viendo en él la expresión de tendencias no necesariamente patológicas. Ya a partir de la década de los 50, figuras como D. Winnicott o el citado W. R. Bion ofrecieron unos marcos teóricos a partir de los cuales la religión comenzó a ser comprendida como una realidad que podía favorecer tanto el infantilismo y la neurosis como también la maduración y desarrollo personal. Figuras como el jesuita W. Meissner o la psicoanalista argentina Ana Mª Rizzuto ejemplifican esta nueva posición en el siempre difícil diálogo de psicoanálisis y religión que, en la década de los 90 encontró un renovado impulso. En este contexto es muy de agradecer la publicación de esta obra que vuelve a poner sobre la mesa un debate que dura más de un siglo.

El subtítulo de la obra, deja ver que en ella las se exponen posiciones muy divergentes. Y aunque en su mayor parte responde a las teorizaciones psicoanalíticas que nacieron en Gran Bretaña, no nos encontramos ante una obra que responda a la producción de una determinada escuela. Ello acreciente su interés. Algunos de los trabajos -tal como afirmó su editor en la conferencia de presentación de la obra en Barcelona- hubieran podido ser suscritos por el mismo Freud. Tal es el caso de los de Rachel Blass (*Más allá de la ilusión*) que, teniendo en consideración el fenómeno del fundamentalismo, cuestiona las consideraciones más positivas sobre la religión propiciadas a partir de Winnicott. También el trabajo de R. Britton (*Emancipación del superyó. Un estudio clínico del Libro de Job*) mantiene una visión muy freudiana de Dios en tanto representación de un superyó aplastante de la vida del sujeto. Otros, por el

contrario, se abren a perspectivas más positivas del hecho religioso, como el del editor que, tomando también ideas de las neurociencias, nos habla de un espacio particular de la psique para la "posición contemplativa".

Tras una esclarecedora introducción de D. M. Black, la obra se divide en cuatro partes. La primera, y quizás la más interesante, aborda directamente la cuestión de la verdad religiosa y el modo en el que ésta podía presentársenos. ¿Hay algo en la religión que esté relacionado con la verdad sobre la realidad, con la ontología y no sólo con el desarrollo psicológico, la neurosis y la psicosis? En la respuesta a dicha interrogación ocupa un lugar central el tema de la ilusión y las diferentes valoraciones e interpretaciones que de ella se ofrecen. La segunda parte se detiene en dos relatos bíblicos, el ya citado de R. Binton sobre los efectos patógenos del superyó en la experiencia religiosa y el de D. Millar que recae en el relato cristiano del nacimiento de Jesús a través de los cuentos de Navidad de Charles Dickens y se interroga sobre el papel que en los primeros momentos de la vida juegan las pulsiones de muerte.

La tercera parte, más extensa y también de gran interés, trata sobre las vías de transformación que se pueden abrir paso en el campo de la experiencia religiosa. En los dos primeros capítulos se abordan relaciones entre psicoanálisis y espiritualidad y sus potencialidades transformadoras. En un tercer capítulo se analiza el sentimiento de adoración ante lo sagrado y en el siguiente se analizan sus relaciones con los vínculos preverbales. Un último capítulo se analiza la religión como garante de la civilización.

La parte última investiga las correspondencias entre psicoanálisis y algunas tradiciones religiosas específicas: judaísmo, budismo e hinduismo. Un último capítulo elaborado por un teólogo y pastor anglicano cierra la obra, en el que se diferencian tres niveles de discursos que no siempre el psicoanálisis tuvo en consideración: el nivel empírico, el mítico y el místico. Reflexión, sin duda interesante, si bien se nos antoja corto en cuanto a las relaciones que en él se establecen con el psicoanálisis, como exigua es también, en el conjunto de la obra, la entrada que ha tenido la teología.

La limitación del conjunto de la obra a la bibliografía de habla inglesa es reconocida por el mismo editor y no hay que insistir en ella, aunque sí es, ciertamente, de lamentar. Como también es de lamentar las deficiencias de traducción de términos psicoanalíticos ya consagrados en español y accesibles a través de cualquier diccionario de psicoanálisis, así como el uso de términos claramente incorrectos ("religionistas" v.gr.) que desprestigian un tanto a una obra tan digna de encomio. Carlos Domínguez

CASANOVA, JOSÉ, *Europas Angst vor der religion*, Berlín, Berlin Univ. Press, 2009,133 pp.

Los tres estudios de este volumen de J. Casanova, profesor de la Georgetown University de Washington, tienen como centro el papel de la religión y el significado de la secularización en la época actual. El primer estudio, "El problema de la religión y los miedos de las democracias europeas secularizadas", analiza "mitos" europeos sobre la religión, que él impugna, como la afirmación de que las guerras de religión llevaron a la separación entre la Iglesia y el Estado, que la religión es intolerante y conflictiva por sí misma, y que la secularización y la democracia van a la par. Éste es también el trasfondo de su tercer estudio, "La secularización occidental cristiana y la globalización", que rechaza la validez universal del modelo europeo de secularización y el predo-

minio, dentro de él, del paradigma francés, ignorando las otras Europas, así como el concepto europeo de secularización como instrumento para analizar el proceso de globalización. El segundo trabajo, "Religión, política y sexualidad en el catolicismo y en el Islam", busca impugnar los estereotipos sobre un Islam intransigente, irreformable e incapaz de modernización, a partir de una comparación histórica y sistemática entre el Catolicismo y el Islam actual.

Éstos tres estudios resumen bien la postura que defiende Casanova acerca de la religión y su futuro en las sociedades modernas, que ha alcanzado difusión internacional y ha sido tema de debate en distintos foros. Es un enfoque contracultural respecto a la ideología europea predominante, sobre todo la que absolutiza el enfoque de la secularizaciòn francesa, subrayando las diferencias entre la "excepcionalidad europea" y el modelo estadounidense, al que propone como alternativa válida en el contexto de la globalización. Es un libro importante para los estudiosos de la secularización y del papel de la religión, que debería traducirse al español, dada su validez y actualidad en nuestro contexto político y religioso. La facilidad de la lectura y el carácter pedagógico y divulgativo del libro, que recoge tres conferencias del autor, avalan también su lectura. Juan A. Estrada

CAUSSE, J.-D. – MÜLLER, D. (dir.)*, Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, 673 págs.

Lo primero a tener en cuenta al acercarse a este libro es que se trata de un manual. Pero un manual no para divulgación. Mejor un intento de sistematización de la ética, en el que han colaborado una veintena de profesores, la mayoría de ellos de Suiza porque el proyecto ha nacido vinculado a las universidades de Ginebra y Lausana.

Hay tres rasgos que marcan el proyecto. Por una parte, se quiere ser consecuente con el hecho del pluralismo ético de nuestras sociedades: por eso se renuncia a una ética unitaria, pero de ningún modo a una ética integradora y potencialmente universal. Por otra parte, se tiene siempre muy presente la relación entre ética y religión, con una especial atención al cristianismo, porque ha sido él el que ha marcado la cultura europea en que el manual ha nacido. Por último, hay una preocupación permanente por la relación entre moral filosófica y ética religiosa (cristiana en sus diferentes confesiones, como reflejo de los autores que colaboran en el libro).

Este enfoque se completa con las tres dimensiones transversales que quedan reflejadas en el subtítulo escogido. *Pensar* significa que la ética es ante todo reflexión crítica y no desencarnada, pensamiento imaginativo para hacer fructificar las aporías de la vida, pensamiento con sentido de la anticipación a los acontecimientos. *Creer* supone la convicción de que toda ética se apoya en formas de creer. Pero en el tratamiento de la dimensión religiosa se huye de una posición "comunitarista" o confesional de la ética, y se apuesta siempre por una ética de pretensiones universales. *Actuar* es siempre el destino final de la ética: y en él hay que distinguir el actuar como constitutivo de la persona humana y las acciones concretas en que el pensamiento ético se encarna como realización de decisiones prácticas.

Las tres partes de la obra estructuran los 22 capítulos de la misma. La primera se ocupa de los fundamentos de la ética buscando el mejor equilibrio entre la filosofía y la teología. La segunda parte contiene los temas centrales de la teología moral cristiana: hombre creado, cristología y ética, vida según el Espíritu, pecado, responsabilidad, esperanza y utopía. Es aquí donde la presen-

cia de la tradición cristiana es más central. La tercera parte está compuesta por nueve capítulos de ética aplicada, con más extensión para los temas de ética personal (6 capítulos) que para la ética relativa al derecho, la economía y la política.

En una obra donde se dan cita tantos autores llama la atención la disciplina que se ha seguido en la elaboración de cada capítulo: siempre hay una extensa parte en que se desarrolla el estado de la cuestión para desembocar luego en una enumeración de los principales desafíos presentes. Este enfoque abierto a interrogantes es una invitación a seguir la reflexión. A destacar también en un libro de estas características el cuidado que se ha puesto en la elaboración de la abundantísima bibliografía con que se concluye (págs. 577-631). Ildefonso Camacho

CLARET, BERNA J. (ED.), *Theodizee. Das Böse in der Welt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]2008, 184 p. ISBN 978-3-534-19049-2. €: 49,90.

El problema del mal en el mundo sigue siendo un tema de actualidad, como muestra este volumen y sus dos ediciones consecutivas en un año. Claret es el editor del libro, así como el autor de la introducción y de un estudio ("Limitaciones inherentes a la estructura de nuestro mundo de la vida y el mal"), en el que subraya el carácter estructural del mal en el mundo y en la vida, sin que pueda reducirse al mal moral. De ahí, las sombras de la creación y las exigencias para una fe realista y esperanzada que no puede resolverse en base a dar sentido al mal en el mundo. En esta misma línea, desde una perspectiva enraizada en la biblia, están los estudios de W. Breuning sobre "el enraizamiento del pecado original en la soteriología" y de W. Breuning, sobre "el concepto de pecado original", que remite más al origen del hombre y a una situación existencial, que a un pecado hereditario. La ambigüedad del concepto, sin embargo, no quita su significado ontológico, la necesidad humana de salvación, así como su base en la naturaleza social del hombre.

La condición humana y la pertenencia del hombre al mundo y la sociedad es el contexto en el que Greshake analiza "la libertad y el significado estructural del demonio", desde los que estudia la ambigüedad contextual de la acción humana, mientras que Menke se centra en "el combate contra el mal" como parte de una ontología, que no reduce el mal a un epifenómeno de la naturaleza y subraya su vinculación a la autonomía y libertad personales. Todo el volumen se orienta en la línea de no minimalizar el mal, ni poner el peso en su dimensión moral, subrayando que forma parte del cosmos, de la naturaleza humana y de la historia, como elemento constitutivo que no puede ser minimalizado como ha ocurrido frecuentemente en la teología. Quizás esta perspectiva global es la que ha dado exito al libro, en protesta contra las teodiceas que minimalizan el problema. Un registro de citas bíbilicas y autores, así como una breve reseña de cada uno de los que componen el libro completa este estudio.

Juan A. Estrada

DREES, WILLEM B., *Religion and Science in Context. A Guide to the Debates*. Routledge. Taylor and Francis Group. Abingdon. Oxon, 2010. 168 p. ISBN 978-0-415.55616-3.

¿Qué hay que pensar sobre la religión, la ciencia y su relación en la sociedad moderna? ¿Qué es finalmente religión: creer o confiar en la existencia de Dios? ¿qué tiene que decir la ciencia sobre estas cuestiones? El autor toma en consideración las actuales discusiones sobre estas cuestiones en Europa y Norteamérica, con ejemplos del cristianismo, del naturalismo religioso, y reflexiones sobre el islam y el budismo tibetano. Indica que la comprensión científica deja abierta algunas cuestiones últimas, y así permite la fe en un creador, y también un naturalismo religioso y un agnosticismo grave. Analizando el lugar de los valores en un mundo de hechos, y la investigación de significativos temas en un mundo material, este libro ofrece un análisis original y crítico en este campo, sus premisas y funciones, y concluye con una visión de su posible futuro. E. Olivares

FERRY, JEAN-MARC, *La religión réflexiv*, París, Cerf, 2010, 296 pp.

Pasar de la demostración de la existencia de Dios con las pruebas tradicionales, a una reflexión sobre la experiencia ética y la justificación de ésta ante la actual crisis axiológica, para desde ahí mostrar lo que puede ofrecer la religión a la ética, es el propósito de este volumen. El sentido de la vida está vinculado al comportamiento humano, el cual, a su vez, remite a la ética. Ferry parte de una reflexión basada en la pragmática trascendental de Apel, reformulando la teoría ética kantiana. En una primera parte analiza la disyunción entre ética, centrada en la vida buena, y la moral, que aspira a la justicia, así como la complementariedad de ambas (lo bueno para todos apunta a lo justo). La segunda parte se centra en la relación de moral y religión, desde una antropología de la libertad de trasfondo kantiano, que lleva, más allá de la ley moral, a abrirse al fin último. Este marco de reflexión se completa con la reflexión habermasiana y apeliana sobre la pragmática universal y trascendental respectivamente, que constituyen el eje central de esta reflexión. La tercera parte, fundamentos, analiza la pragmática formal y trascendental, las aportaciones de Vittorio Hösle (el idealismo objetivo) y la fundación de sentido moral a partir de una reformulación de la ética discursiva.

Un apartado final de conclusiones recoge el núcleo de este estudio, en el que se subraya la distinción entre la normatividad inherente al discurso argumentativo, que muestra los casi trascendentales del lenguaje (verdad, veracidad, inteligibilidad y corrección) que pueden servir de apoyatura para pasar a una exigencia moral. Ferry, sin embargo, apunta a una conocida carencia del planteamiento de Habermas y Apel, que no pueden justificar el por qué ser moral desde la mera dinámica de la pragmática del lenguaje. De ahí, la importancia de una decisión libre ética, que asume los planteamientos de la pragmática y la complementa desde el reconocimiento de la dignidad moral del interlocutor, que es la que permite aunar normatividad lingüística y moral. Desde ahí es posible abrirse a una moral de responsabilidades, que complemente la deontología moral, y subrayar que la decisión libre puede culminar en una opción religiosa, en la línea del postulado kantiano, que permitiría vincular sentido, ética y moral. Quizás falta al estudio el complemento de los últimos escritos de habermas en el último decenio, en el que él mismo replantea el problema de la motivación ética y de la aportación que puede darle la opción religiosa. Juan A. Estrada

FORMENT, EUDALDO, *Metafísica*, Madrid, Palabra, 2009, 318 pp.

Escribir un manual de metafísica en una época caracterizada por la crisis

de ésta y pretender ofrecer una visión actualizada de la metafísica desde la inspiración tomista son las pretensiones de este estudio. Se afirma, además, que se llena un vacío bibliográfico producido en los últimos años, aunque las notas y bibliografía que se ofrecen están muy lejos de cumplir esa promesa, ya que se restringen a estudios hechos desde una perspectiva afín a la del autor, ignorando muchas de las obras críticas con esta perspectiva.

Formen parte de un análisis de la naturaleza de la metafísica, a la que define y separa de la ciencia, con breves alusiones (pg. 39-43) a las "superaciones de la metafísica". Una vez definido en qué consiste la metafísica, se estudia su racionalidad (centrándose en la metafísica del ser y en su trasfondo platónico), con un apartado sobre la crisis actual (50-57). El análisis del raciocinio metafísico se centra en temáticas claves como el apriorismo, la abstracción, universalidad e individualidad, y la relación entre metafísica, cientificismo y ciencia. A partir de ahí, se pasa a los fundamentos de la metafísica, centrada en el estudio de la intuición, lo cual permite revisar el cartesianismo, la trascendentalidad kantiana, el idealismo y el realismo, la fundamentación existencial y la autoconciencia y el ser. El estudio del método metafísico lleva a estudiar la verdad hermenéutica, la analogía de atribución y proporcionalidad y los demás problemas inherentes al lenguaje analógico. A partir de aquí se consagra un capítulo al estudio de la esencia, otro a la vinculación entre ente y ser, con una notable ausencia de la discusión con Heidegger, y a los trascendentales del ser, que culminan en una reflexión sobre unidad, verdad y bondad. Una breve biografía final (pg. 307-310) completan la obra. Ofrece una visión unitaria, integral y sistemática de la problemática metafísica de cuño tomista, en la línea de sus obras anteriores, mostrando la actualidad y pervivencia de una de las metafísicas tradicionales, a la que se defiende como la más válida para superar la crisis actual. Juan A. Estrada

GRONDIN, JEAN, *La filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2010, 166 pp.

De una forma clara, pedagógica y sistemática, ofrece Grondin no sólo una visión histórica y sintética de lo que es la filosofía de la religión, sino también de las relaciones entre ambas y de las variaciones que ha asumido el problema de Dios en la historia del pensamiento. Grondin parte de la estrecha vinculación entre la pregunta por Dios y el sentido de la vida. Desarrolla la relación entre la religión y la ciencia moderna, dando especial importancia a la lucha nominalista contra los universales y las esencias, que desemboca en la crítica moderna de la religión y en la pretendida superación de ésta por la ciencia. A partir de ahí, analiza el concepto de religión y sus funciones y características, que hacen inviable una definición universal. El resto del volumen ofrece una rápida síntesis histórica de la religión, con especial referencia a la concepción griega de la filosofía y de la religión, a la concepción latina (Cicerón, Lactancio y S. Agustín) y a las dos fuentes del saber en la tradición medieval, musulmana (Avicena y Averroes), judía (Maimónides) y cristiana (Tomás de Aquino). Finalmente muestra los rasgos fundamentales de la problemática moderna, desde la crítica de Spinoza hasta Heidegger, pasando por Kant, Schleiermacher y Hegel. Una breve conclusión y la bibliografía completan el volumen, que se lee con agrado por la claridad y didáctica expositiva del autor. Es una buena y breve introducción a la filosofía de la religión. Juan A. Estrada

HAUGHT, JOHN F., *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia, Queriniana, 2009,168 pp.

La traducción italiana del original inglés de Haught ofrece una síntesis

del nuevo ateísmo, caracterizado por las aportaciones de Dawkins, Denneth y Harris, que son los autores estudiados. El autor somete a una dura crítica esta forma de ateísmo débil, mucho menos complejo y convincente del ateísmo clásico ilustrado (de Feuerbach a Freud, pasando por Nietzsche y Marx) y de autores más recientes como Sartre y Camus. Se plantean varias cuestiones del nuevo ateísmo: su novedad y originalidad, su base argumentativa (que se basa en el naturalismo científico), de esta forma de pensamiento, su escaso conocimiento de la teología a la que ataca, el carácter hipotético de la fe en Dios (vista desde la perspectiva de las hipótesis científicas), la base biológica y el carácter ilusorio de la fe en Dios, su infundamentación para la moral y la vaciedad del carácter personal de Dios, visto desde la perspectiva impersonalista del cosmos, y la carencia de un diálogo con la teología. El autor acusa reiteradamente a los autores de reduccionismo cientificista; de centrar toda su argumentación en el designio inteligente, visto desde el fundamentalismo creacionista; y de ignorar la complejidad filosófica y teológica del problema de Dios, que sí supieron percibir las grandes corrientes ateas clásicas. El estilo divulgativo y pedagógico del libro facilita su lectura, que se puede caracterizar como una mera apologética del cristianismo, lo cual no obsta a la validez de sus críticas a los autores citados. Juan A. Estrada

HEIDEGGER, MARTIN, *El arte y el espacio*. Edición bilingüe. Traducción de J. A. Escudero. Herder. Barcelona 2009. 45 págs. ISBN 978-84-254-2646-9

Se trata de la cuarta traducción al castellano de este breve ensayo que apareció en 1969, edición de solo 150 ejemplares para bibliófilos, en colaboración con obras de Eduardo Chillida, que se exponían en la galería Erker. El texto apareció en una grabación en disco y fue leído por el mismo Heidegger en esta exposición. El manuscrito original había sido escrito sobre pizarra de Solnhofen y acompañaba a siete «litho-collages» de Chillida. En la presente edición, de pequeño formato, el texto alemán ocupa apenas diez páginas. Pero se presenta bilingüe, en páginas paralelas. La traducción de Jesús A. Escudero ha sido hecha a partir del texto que aparece en 2007 en la editorial Vittorio Klostermann, en Frankfurt am Main con el título *Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace*. El traductor añade por su parte una serie de notas aclaratorias sobre la traducción de algunos términos y expresiones peculiares de Heidegger y el uso que hace aquí de ellas, en este breve escrito, con lo que intenta poner al lector en contacto con los aspectos de esta peculiar temática sobre el arte y el espacio que no se entenderá plenamente si no rememoramos de alguna manera las formas creadas por el genial escultor Eduardo Chillida. E. Borrego

HEIDEGGER, MARTIN, *Pensamientos poéticos.* Traducción de Alberto Ciria. Herder, Barcelona 2010, 470 págs. ISBN 978-84-254-2606-3.

En la edición del volumen 13 de la Gesamtausgabe, de 1983, aparecen ya algunos poemas que han sido incluidos, entre muchos inéditos, en el volumen 81 de la colección, editado recientemente, en 2007, por Paola-Ludovika Coriando, cuya traducción al castellano por Alberto Ciria recensionamos aquí. El título alemán, *Gedachtes*, lo define Paola-Ludovika Coriando como "una figura del pensamiento que se distingue tanto de la obra filosófica en sentido estricto como también y –sobre todo– del poema. Sintetiza así las complejas consideraciones de Heidegger al respecto. Ciria, por su parte, traduce el parti-

cipio sustantivado "Gedachtes", de "denken", pensar, como en latín "cogitata" respecto a "cogito", es decir, *pensamientos* pero no como "cogitationes" (pensamientos como acto de pensar) sino como cosas pensadas, es decir, poesías; y dadas las distinciones que hace el filósofo entre poema propiamente dicho y pensamiento filosófico en estilo poemático, decide el traductor Ciria añadir a la única palabra del título alemán un adjetivo que ha de sobreentenderse: "poético". De ahí, *pensamientos poéticos,* título que puede resultar discutible en algún momento para la utilidad de una relación de volúmenes en distintos idiomas. La obra está dividida en cuatro desiguales partes que corresponden a periodos entre 1910 y 1975. En la primera se recogen poemas tempranos inéditos (1910-1918), cartas y pensamientos poéticos (1945-46 y 1972-75). En la segunda parte se agrupan 16 fragmentos de los llamados "pensamientos poéticos" que el filósofo recopiló entre la década de los treinta y los cuarenta, con algunas aclaraciones terminológicas incluidas posteriormente por el mismo Heidegger. Aquí encontramos los textos que especifican las diferencias entre lo que él denominaba pensamientos poéticos y el estilo del poema en sí. La tercera parte es una recopilación de textos titulada *Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkes*, que Heidegger entregó a su esposa en su octogésimo cumpleaños, poniendo un significativo énfasis en esta entrega: "Puesto en tus manos/ en la cabaña/ el 1 de julio de 1973..", con el expreso deseo de que "estos sean de nuevo en adelante propiedad tuya". Se añade posteriormente una nueva versión de estos poemas con algunos cambios y ampliaciones. En la cuarta y última parte, muy breve, se recogen una serie de pequeños textos desde loa años treinta hasta la muerte del filósofo. Estas páginas se han de situar entre las que muestran a un filósofo capaz de percibir la hondura de del lenguaje poético y la importancia que éste tiene en la fenomenología. En cuanto a la traducción, nos encontramos algunas decisiones personales en la elección y orden de alguna palabra, provocadas al parecer por el deseo de evitar malsonancias y a veces por la imposibilidad de encontrar una expresión literal o totalmente equivalente, problema frecuente en las traducciones de textos en verso, aumentada sin duda en el caso de Heidegger. No cabe duda de que el traductor ha realizado un trabajo valioso para combinar inteligibilidad, literalidad, fidelidad y corrección literaria. E.Borrego

La búsqueda de Dios, fuente de la cultura. Editor GABRIEL RICHI ALBERTI. Collectanea Matritensia 7. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2010. 355 p. ISBN 978-84-96318-91-5.

En el Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila se tuvo en los días 21 a 24 de julio de 2009 un curso universitario de verano, *Quaerere Deum: a las fuentes de la cultura*; el presente volumen recoge el fruto del trabajo de aquellos días.

Como apertura se publica el discurso de Benedicto XVI en el *Encuentro con el mundo de la cultura* en el Collège des Bernardins, del 12 de setiembre de 2008, que fue el texto referencial que se propuso a todos los relatores. Una primera sección, Quaerere Deum y experiencia religiosa, recoge cuatro ensayos. En el primero, *Quaerere Deum y ateísmo contemporáneo*; Charles Morerod afronta directamente la respuesta negativa, el ateísmo. Gabriel Richi en *Quaerere Deum: el caso del diálogo interreligioso,* presenta una hipótesis de lectura del magisterio de Benedicto XVI sobre el diálogo interreligioso como diálogo intercultural; Ciro García en *Quaerere Deum en la tradición espiritual carme-*

litana y Jesús Sanz Montes en *Quaerere Deum en la tradición franciscana*, reflexionan sobre la búsqueda de Dios en los santos de esas espiritualidades.

En la sección segunda, Quaerere Deum y la búsqueda de la verdad, Alfonso Pérez Laborda en *Quaerere Deum: razón e historia*, afronta el *pondus* de la carne y de la historia en la búsqueda de la verdad, y Leopoldo J. Prieto, *Quaerere Deum y búsqueda de la verdad*, de la mano de los clásicos y de los contemporáneos trata de la pregunta filosófica por la verdad; Gerardo del Pozo, *Quaerere Deum: unir teología y espiritualidad vivida en la Iglesia*, expone el «estilo teológico» de búsqueda de la verdad en la elaboración teológica propuesto por Benedicto XVI, y Juan José Pérez-Soba en *Quaerere Deum y vida moral,* introduce en las sendas de la acción humana y de la búsqueda de Dios por el afecto.

La tercera sección, Quaerere Deum y sociedad civil, Giovanni Salmeri, *Quaerere Deum: las raíces de la cultura europea*, describe los orígenes de la cultura europea a través del nacimiento de las lenguas romances y de las condiciones humanas que lo hicieron posible; Enrique Martín, *Quaerere Deum y cultura del trabajo*, presenta el desarrollo de la cultura del trabajo a partir de la experiencia benedictina, y presta particular atención al desarrollo de la versión protestante en Occidente; y el cardenal Antonio Rouco, *Quaerere Deum, laicidad positiva y vida pública*, afronta esa cuestión crucial en nuestro tiempo. Como apéndice se publica la conferencia inaugural de Charles Morerod sobre *La belleza en el pensamiento de Joseph Ratzinger.*

Tenemos, pues, una oferta articulada y rica que puede acompañar al lector en su itinerario de búsqueda de Dios, la cual posee siempre, al menos en última instancia, la forma de la "espera", como nos dice la introducción, *Yo lo espero.*

E. Olivares

LAFONT, GHISLAIN, *Que nous est-il permis d'esperer?*. La nuit surveillée. Cerf. Paris 2009. 327 p. ISBN 978-2-204-08989-0. €: 35.

El tema central que desarrolla el autor es que en la actualidad muere una civilización fundada sobre la primacía de lo "lógico", es decir, de lo inteligible, razonable, de todo lo que conduce al saber y al conocimiento, considerados como los valores supremos, objetos del deseo del espíritu y de la dinámica del mundo. Es la civilización que comenzó con los filósofos presocráticos, que pensaban que una vida buena suponía que se conocía de qué está hecho lo real, y había que combatir la ignorancia y la perversión. Esta mentalidad se ha mantenido veinticinco siglos, y no se pueden negar sus frutos; pero en la actualidad no es del todo convincente. El autor juzga que ha llegado el tiempo de introducir otro paradigma y de integrar en él los nuestros; hay que reintroducir lo simbólico, la primacía de la ligazón en la estructura y la vida real, en el deseo y saber humano. Se trata de reintroducir, porque las sociedades primitivas tenían en sus lenguajes y estructuras esta intuición. Este reintroducir lo simbólico, la relación, incluye la cuestión de reintroducir lo religioso y lo político y revalorizar su función comunicativa. El primer capítulo muestra cómo se puede hoy reintroducir lo simbólico reflexionando sobre la posibilidad de que el hombre «simbólico» se sitúe entre las dos orientaciones, la depresiva y la exaltada. En la conclusión insiste en la aportación de la fe cristiana en este proceso. Y el motivo de la esperanza actual es que hoy comprendemos que el hombre no existe realmente sin su hermano que le habla. A la luz de esta «conversación» se puede definir un humanismo y una política; se abre también una perspectiva

para reinterpretar la religión, y particularmente el cristianismo.

LEIBOWITZ, YESHAYAHOU., *Corps et esprit. Le problème psychophysique*, Cerf, Paris 2010, 111 p. ISBN 978-2-204-08652-3. €: 28.

Es de agradecer a la editorial Cerf la edición de esta obra que plantea en unos términos a la vez científicamente rigurosos y filosóficamente profundos uno de los temas que, desde la antigüedad ha ocupado y preocupado a todo el campo del saber sobre el hombre: el problema de las relaciones existentes entre el cuerpo y la mente. El autor, uno de las grandes intelectuales judíos del siglo XX, neurobiólogo y filósofo de la Universidad de Jerusalén, fue también un hombre que destacó por su crítica radical de la política israelí y una persona de una profunda fe religiosa en el judaísmo que profesó. A lo largo de toda su vida, la cuestión de la que trata este libro, radicalizada hoy desde el ámbito de las neurociencias, absorbió de modo fundamental su quehacer intelectual.

La obra es breve, precisa y sumamente esclarecedora. Pero esclarecedora en cuanto que nos enfrenta a una inevitable renuncia a poseer la luz completa y definitiva sobre el problema que plantea. El autor hace un lúcido repaso desde Aristóteles a Karl Popper, pasando por Descartes y Spinoza para acercanos a los intentos que se ha dado a lo largo de la historia para comprender el nexo entre el cuerpo y el espíritu, así como a poner de manifiesto las aporías insalvables en las que, de modos diferentes, se viene siempre a caer. Y la paradoja radica en que el dato que se ofrece como el más cierto a la conciencia, es decir, el de la relación íntima entre cuerpo y pensamiento, es precisamente el que una explicación racional es incapaz de explicar, a pesar de que, como afirmara Karl Popper, este problema, de modo explícito o implícito, es el que ha ocupado lo más esencial de la filosofía de Occidente.

Pero esa imposibilidad, a la vez, se muestra como un significativo dato sobre lo que somos. En primer lugar, nos remite a esos infranqueables límites de la razón en los que se ha insistido desde Kant a Wittgenstein . Por otra parte, muestran la fantasía permanente y obsesiva por reducirlo todo a un principio único y, finalmente, a partir sobre todo de los hallazgos de las neurociencias, pone de relieve el empeño inútil por convertir el espíritu en un elemento más de las ciencias de la naturaleza, en lo que hay que considerar un grave error de categorización. De este modo, discerniendo los callejones sin salida de la razón, los fantasmas de una única causa y los errores en la categorización del problema, Leibowitz, documenta un convicción fundamental de su pensamiento filosófico y religioso: no son los cerebros los que piensan, son los seres humanos. Y tal como comenta Yann Boissière en un lúcido prefacio, algunos de estos seres humanos, como nuestro autor, nos ayudan a pensar.

La obra, redactada en un estilo preciso, que no exige, por otra parte, especiales conocimientos en el campo de las ciencias neurobiológicas, ofrece un material de indudable valor para la reflexión de todos aquellos que estén interesados en el campo de las ciencias humanas, particularmente en el de la filosofía y la psicología, cualquiera que pueda ser la orientación que en esas áreas se sostenga. Carlos Domínguez

OTTONELLO, PIER PAOLO, *Il centenario della nascita di Sciacca.* Biblioteca di Studi su Sciacca 1. Leo S. Olschki Firenze 2009. 155 p. ISBN 978-88-222-5932-5. €: 18.

Con motivo de la celebración del primer centenario del nacimiento de Miguel Federcico Siacca reúne Pier Paolo Ottonello en este libro veintidós intervenciones suyas, casi todas las que tuvo en los diversos actos y escritos conmemorativos de este centenario; pide escusas, pues, por las inevitables repeticiones. Su conjunto nos presenta la personalidad de Siacca, su obra filosófica, y también las iniciativas tomadas para la difusión de su pensamiento, como son la Escuela de Siacca: "Filosofia oggi" y "Studi Sciacchiani", el departamento de Estudios sobre la historia del pensamiento europeo en la universidad de Génova, y la "Fundación Siacca", que constituyó Pier Paolo Ottonello en 2007.

PÉREZ ANDREO, BERNARDO, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*. Instituto Teológico de Murcia OFM. 2009. 198 p. ISBN 978-84-86042-79-0. €: 15.

Hume es el filósofo ilustrado menos conforme con aquella su época; en la que se fraguan las tendencias laicistas modernas y se sientan las bases para la ruptura entre la cultura y la religión; pero Hume da un giro al pensamiento ilustrado por el que la propia ilustración se puede poner al lado de la fe cristiana. El autor comienza situando a Hume históricamente, su ambiente social, la huella del calvinismo en él y las influencias filosóficas de su época. Trata luego de la apuesta de Hume por una nueva metafísica, nacida de la naturaleza humana; ésta concede al hombre una herramienta intelectual y moral: la *creencia*. Se puede decir que toda la reflexión de Hume es una *filosofía de la creencia*. Analiza luego el autor la critica de Hume a la religión; critica los supuestos que llevaron en su tiempo a las contiendas religiosas: ataca los milagros, las profecías y la falsa creencia, las pruebas de la existencia de la divinidad, y subraya el problema del mal y la imposible teodicea. A continuación confronta la perspectiva de Hume con el evangelio de Jesús; para superar esa crítica delimita el contenido de ese evangelio, y así intenta recuperar la crítica de Hume, analizando los elementos que aun hoy siguen siendo necesarios, aunque no suficientes, para humanizar la religión. Por último, trata del tránsito a la verdadera religión en Hume, destacando tres aspectos sobresalientes de la crítica religiosa y filosófica de Hume, que se cifran en tres niveles que afectan al núcleo de la creencia religiosa: el respeto a Dios, el respeto al hombre, humanizar la religión. Cree el autor que este recorrido por la crítica de Hume a la religión y a la filosofía racionalista puede ser muy útil para el diálogo necesario entre la fe y el mundo posmoderno.

PRIETO LÓPEZ, LEOPOLDO, *Sensibilidad y entendimiento en Kant*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2003, 174 pp.

El "esquematismo trascendental" de Kant, subtítulo del libro, constituye el eje vertebral de este estudio sobre sensibilidad y entendimiento en el Kant precrítico y crítico. Analiza el esquematismo de la crítica de la razón pura, con un excursus sobre la interpretación de Heidegger, que completa con el análisis de la crítica del juicio. A partir de ahí, presenta la resolución del problema en el "Opus postumum", criticando la prioridad absoluta del intelecto sobre el fenómeno sensible y la absorción del objeto dado al yo por el objeto puerto por el mismo yo (dado a la sensibilidad y producido por el entendimiento). Se pasa así del psicologismo de la Crítica de la razón pura al logicismo, con un

objeto dado y puesto por el sujeto empírico y trascendental respectivamente. Una breve bibliografía final completa el estudio. La estricta continuidad que propugna en la evolución kantiana, dando la prioridad al enfoque final de la obra póstuma, constituye una de las debilidades del estudio. La vinculación entre la sensibilidad y conocimiento es la propia del hombre, dejando al entendimiento arquetípico divino el acceso al noumeno, que es el punto de partida del idealismo trascendental. El criticismo kantiano mantiene siempre una síntesis entre las aportaciones del sujeto y la exigencia de un mundo externo que aporte la sensación. Este equilibrio falta en la reflexión de Prieto López, que tiende a subrayar parcialmente lo primero y a no valorar la constante exigencia de lo segundo, aunque esta dinámica se rompa en su obra póstuma. Juan A. Estrada

SPAEMANN, ROBERT, *Les personnes. Essai sur la différence entre "quelque chose" et "quelqu'un"*. Humanités. Cerf. Paris 2009. 360 p. ISBN 978-2-204-08987-6. €: 39.

«Las personas son seres vivos», dice el autor, no son «algo», sino «alguien». Pero, ¿qué queremos decir cuando decimos «alguien»?. ¿Cómo ha surgido el término «persona»? ¿qué presupone, qué implica, qué excluye? Sobre estas preguntas reflexiona el autor en dieciocho capítulos, en que reflexiona sobre los muchos temas que se pueden relacionar con esas preguntas. En ellos se pregunta por qué hablamos de personas y su significado en el lenguaje ordinario, y por qué llamamos así a las personas; reflexiona luego sobre la identificación personal, los aspectos negativos de simulación, necesidades, dolor y anormalidad, su intencionalidad y trascendencia, la ficción, la religión, el tiempo, la muerte y el tiempo precedente, el contexto e independencia, el ser de los sujetos con referencias al pensamiento de Descartes , de Locke y de Hume; las almas y espíritus y su inmortalidad, la conciencia y responsabilidad moral, el reconocimiento del bien ajeno y sus consecuentes interés mutuo, cooperación y justicia; la libertad y tres argumentos contra el determinismo; el compromiso y el perdón, y una pregunta final: «¿Todos los hombres son personas?», y lo prueba con seis argumentos. Como concluye la introducción, hay cosas, plantas, animales, hombres. El hecho de que los hombres tienen con los seres una relación más profunda que la que tienen entre ellos todos los otros seres, es lo que se indica al decir que son personas.

VALDEZ, LUIS FERNANDO, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac,* México, Publicaciones Cruz, 2008, 360 pp.

Esta tesis doctoral de la Universidad Panamericana parte de una exposición del planteamiento de Blondel en La acción, las críticas a su proyecto de Schwalm y Tonquédec, y el trasfondo de las críticas desde la postura de Tomás de Aquino sobre el hombre como capaz de la gracia y de la visión beatífica. El autor opta, finalmente, por la recepción blondeliana en De Lubac, ya que la filosofía de la acción es determinante en la concepción de lo sobrenatural de propugna De Lubac. La paradoja de que el hombre esté determinado para un fin sobrenatural, que le desborda y que no puede conseguir por sí mismo, se refleja en Blondel (sobrenatural necesario pero impracticable) y en De Lubac (deseo natural de lo sobrenatural, desde una voluntad que no puede conseguirla). El autor se centra en la apertura blondeliana y sus repercusiones teológicas. Ofrece una amplia bi-

bliografía teológica, en la que, desgraciadamente, lo filosófico es muy limitado.

Desde el punto de vista teológico sorprende el centramiento en Tomás de Aquino, cuando la doctrina agustiniana ofrecería muchos elementos más afines a los del mismo Blondel. Tampoco entra en la problemática teológica que genera el dualismo del dios creador y de la gracia, dada la fuerte dicotomía que establece entre el fin sobrenatural y la incapacidad humana. Por miedo al pelagianismo tiende al extrincentismo del don, sin ver sus huellas naturales. En este sentido, el naturalismo de la gracia que propone K. Rahner en oyente de la palabra, abriría espacios a la problemática, que no se vislumbran en el tratamiento que presenta Valdez. Por otra parte, se echa de menos una confrontación filosófica con Blondel, sobre todo mostrando posibles convergencias con la filosofía existencialista en su comprensión filosófica del hombre. El estudio está guiado por la preocupación de mostrar la ortodoxia blondeliana y también en De Lubac, pero le falta un entramado filosófico que muestre las tensiones en la inmanencia que plantea el concepto de acción, que se mueve en un marco lejano al dinamismo de Spinoza. Juan A. Estrada

WARNER, M.-VANANTWERPEN, J.-CALHOUN, C. (EDS), *Varieties of secularism in a secular age*, Cambridge, (Mass.)-Londres, Harvard Univ. Press, 2010, 338 pp.

El presente volumen recoge una serie de contribuciones y recensiones a la obra de Charles Taylor, "A secular age" (Harvard Univ. Press, 2007). Una síntesis de la postura de Taylor, distinguiendo los tres niveles y modos de secularidad, así como de las contribuciones del volumen, se encuentra en la introducción general que ofrecen los editores. Luego se suceden las tomas de postura, que se abarcan en torno a temáticas. En primer lugar, el concepto de modernidad en que R. Bellah confronta las posturas de Taylor con las de Habermas y Masao, mientras que John Milbank subraya los paralelismos y distancias entre la ortodoxia radical y el planteamiento de Talor, con una confrontación final de éste con Marx y su teoría sobre la religión a cargo de W. Brown. Un segundo bloque de temáticas ofrece perspectivas críticas al concepto de edad secular que propone Taylor: S. During contrapone la mundanidad de la era neoliberal a la sed de trascendencia que subraya Taylor, mientras que W.E. Connolly, le contrapone el naturalismo inmanente y una trascendencia mundana y A. Bilgrami, le cuestiona el concepto de encantamiento y el sistema conceptual de la modernidad.

La problemática del concepto de historia sirve de trasfondo al estudio del romanticismo implícito en el análisis de Taylor, cuyo concepto de historia es analizado por J. Butler, mientras que J. Sheenan relativiza las etapas históricas que propone y replantea el cómo y el cuándo de desencantamiento del mundo. Las implicaciones del proceso de secularización con la cultura y la sociedad son el objeto del estudio de N. Göle, mientras que J. Casanova reflexiona sobre las perspectivas de la secularización que ofrece Taylor a la luz de la diversidad estadounidense y de los elementos de secularidad que se dan en culturas asiáticas (Japón y China), cuestionando la validez del modelo europeo de secularización. Finalmente, el mismo Charles Taylor sintetiza alguno de los elementos fundamentales de su obra (Apologia pro libro suo) y responde a alguna de las críticas del volumen. Un índice de autores y de materias y una breve mención de la procedencia académica de los autores completa el volumen.

El libro es muy desigual por la heterogeneidad de las aportaciones. En la mayoría de los casos se abordan elementos de la obra, sin que haya una confrontación crítica con la totalidad de ésta, ni una síntesis de la reflexión de

Taylor, que sirva de punto de partida para la crítica. Se trata de aproximaciones especializadas a elementos de su teoría, prefiriendo la perspectiva histórica a la sistemática actual (con excepciones como las de Casanova). Se echa también en falta encuadrar la problemática de la secularización que ofrece Taylor en el marco de la discusión actual, aunque hay breves referencias a otras teorías (como en el estudio de Milbank). Es un libro erudito pero de él no se saca una visión de conjunto de lo que pretende Taylor con "A secular Age" , por lo que el volumen no sirve como introducción a su pensamiento, sino que exige un conocimiento previo de él. Juan A. Estrada

WOLTERSTORFF, NICHOLAS, *Inquiring about God*, Cambridge/Nueva York, Cambridge Univ. Press, 2010, 313 pp.

El presente volumen recoge una serie de artículos, editados porTerence Cuneo, precedidos por una introducción del autor. Se parte de un estudio de la filosofía analítica y sus cambios, centrados en la filosofía de la religión, que Wolterstorff vincula en los dos capítulos siguientes a Kant y su recorte del discurso sobre Dios por falta de experiencias que sirvan de referencia. También analiza la tensión entre la moral ontológico de San Anselmo, defendiendo la objección de Gaunilo, que impugna la equivalencia entre significado y referencia. A partir de ahí se analiza la temática clásica de los predicados divinos, se rechaza la simplicidad divina y se estudia el concepto de un Dios sin principio ni fin, per mismo o no ajeno a la temporalidad. La temática del mal es estudiada desde distintas perspectivas, la del Dios sufriente, la de la no afección divina ante el mal en el mundo, que es permitido estoica kantiana y la concesión a la necesidad de la gracia divina. Un cuarto capítulo trata el argumento pero no querido por Dios, y que se justifica intuitivamente en función del bien del hombre y de la creación. El silencio de Dios y el carácter real del mal, según la postura de Karl Barth, culmina estas reflexiones sobre la teodicea. El capítulo final analiza la postura de tensión que establece Tertuliano entre fe y razón, jerusalén y atenas, discurso cristiano y pagano.

Hay una temática convergente en estos artículos dispersos en el tiempo y en publicaciones heterogéneas. El trasfondo es una teología filosófica tradicional, cercana a Tomás de Aquino y al realismo metafísico, con lo que se opone a las líneas rupturistas positivistas y a la herencia kantiana. Quizás falta una mayor valoración de las posturas contrapuestas, que permitirían situar mejor la postura de Wolterstorff e incluso diferenciarla con otros autores que participan de su enfoque personal. Juan A. Estrada

9. Historia

AILLET CYRILLE, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en peninsule ibérique (IX-XXI siécle)*. Bibliothèque de la Casa Velázquez, volumen 45. Madrid 2010. 418 p. ISBN 978-84-96820-30-2.

La interesante investigación que nos expone el autor en este volumen comienza con una detallada introducción sobre la «cuestión mozárabe», en la que trata de su ambigua etimología, su puesto en la historia de España, sus fuentes en general y las árabo-musulmanas y cristianas de fuera de al-Andalus, y la identidad mozárabe.

La primera parte se fija en la evolución institucional y social de la mino-

ría cristiana en al-Andalus. El primer capítulo esboza una geografía evolutiva del cristianismo tributario en al-Andalus a partir de su implantación sobre las diversas regiones del territorio, y los matices regionales que se constatan en el proceso de islamización religiosa. El segundo capítulo se interesa por los cimientos sociales del cristianismo y su avasallamiento por el poder islámico, y aborda las modalidades sociales del paso al islam y las dificultades para la integración de los convertidos, perceptible especialmente a través del fenómeno de los «cristianos ocultos» en el siglo IX. Finalmente aborda la cuestión de los signos y emblemas de identidad que permiten trazar las fronteras intercomunitarias, y cuyo despliegue muestra también las mutaciones sobrevenidas en el corazón de la sociedad.

La parte segunda analiza uno de esos signos de identidad, la lengua. El latín, cuyo uso se fosiliza progresivamente, juega sin embargo un papel emblemático en el seno del cristianismo andaluz, pues continúa religándolo con la cristiandad ibérica (cap. III). Las numerosas notas en árabe, que se inmiscuyen en los márgenes de los manuscritos, nos conducen naturalmente a la cuestión de la arabización de los cristianos de al-Andalus. Las glosas nos proporcionan informaciones sobre la práctica de lectura y escritura de los medios cristianos arabófonos (cap. IV). Estudia luego la literatura árabo-cristiana de al-Andalus, constituida por traducciones del latín, y por verdaderos debates intelectuales, teológicos, de los que nos han llegado algunos ecos, y constituyen un haz de múltiples intercambios (cap. V).

La última parte investiga el cristianismo y la aculturación tras la frontera política de al-Andalus; se pregunta sobre el lugar del *momento mozárabe* en la historia de las sociedades cristianas del norte de la península. Estas sociedades acogieron sin cesar poblaciones cristianas venidas de al-Andalus, generalmente calificadas de *Hispani*. Narraciones de fundaciones y de migraciones ilustran el exilio de los cristianos meridionales. hacia el norte. En las regiones fronteras entre el Islam y el cristianismo existen huellas de arabización, como el hecho de que clérigos anotan en árabe sus manuscritos y numerosas personas utilizan un nombre de consonancia árabe. La onomástica arabizada nos confronta con el problema difuso de aculturación, cuyo apogeo se sitúa en la época del califato (cap. VI). El examen del caso particular de la Beira, entre el Duero y el Mondego, permite comprender mejor la lógica de estas regiones en las márgenes de estos ríos. Esta zona se caracteriza por el flujo y reflujo del islam, que por dos veces domina en la ciudad de Coimbra. La reconquista de al-Mansûr en 998 inaugura un período de coexistencia marcado por el acercamiento de las poblaciones locales y sus señores al Islam. Fluidez de las alianzas políticas y familiaridad de las poblaciones con el Islam, que proporciona una protección a cambio de su fidelidad, es la *Situación mozárabe*, que caracteriza la Beira en el espacio ibérico de los siglos X-XI, una franja no desatendible del cristianismo (cap. VII).

Quince páginas enumeran las fuentes consultadas: archivos y manuscritos, fuentes árabes musulmanas y judías, fuentes cristianas orientales y mozárabes, fuentes latinas ibéricas, y otras latinas. La bibliografía consta de más de quinientos títulos. Como anejos se adjuntan cinco mapas y ocho reproducciones fotográficas de documentos, acompañadas de un comentario.

ALFONSO X EL SABIO, *General Estoria*. Primera parte. Tomo I, II. Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro. Madrid 2009. 577 » 1003 p. ISBN 978-84-96452-84-4 / 85-5.

En 2001 se publicó una primera edición en dos volúmenes de la Primera Parte de la *General Estoria* en la Biblioteca Castro, iniciando una ambiciosa empresa que ahora culmina con la publicación en diez volúmenes de la obra íntegra, dos por cada Parte de las cinco extensas partes que componen la obra, más el breve fragmento de la Sexta., incluida en el volumen segundo de la Parte Quinta.

Presentamos aquí la Primera Parte, dos tomos, en esta nueva edición que aprovecha los progresos que sobre la lengua alfonsí, la Biblia medieval y el conjunto de la obra, se han hecho en esta década. Precede en el tomo I, en ciento cincuenta páginas, una muy completa introducción del editor Pedro Sánchez-Prieto Borja, en la que informa al lector en primer lugar sobre Alfonso X, como rey y como sabio, su actuación en la *General Estoria*, y el concepto de la historia en su tiempo. Presenta luego el contenido y estructura de la obra, su elaboración, difusión y trasmisión, su situación editorial, y el presente proyecto editorial. Y sobre esta Primera Parte expone su trasmisión textual y los criterios de esta edición. Sigue en la Bibliografía la indicación de las ediciones de la *General Estoria*, las fuentes, y estudios y ediciones de otras obras de Alfonso X. Tras el texto, *Génesis*, libros I al X, en las últimas páginas del tomo se ofrece el aparato crítico. Intercalados en el lugar correspondiente del texto encontramos las reproducciones en color de algunas páginas del códice 816 de la Biblioteca Nacional.

El tomo II, recoge la traducción alfonsí del texto bíblico del *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, engarzados, como en el resto de la *General Estoria* con los relatos históricos y míticos tomados de loa autores gentiles, Josefo, Estrabón, Plinio, etc. La Introducción remite a la del tomo I, y solamente hace una simple presentación del tomo II. El texto, libros XI al XXIX, casi mil páginas, concluye con el aparato crítico. También están intercaladas en su lugar correspondiente del texto las reproducciones en color de algunas páginas del códice 816 de la Biblioteca Nacional.

La presentación de los volúmenes es elegante, sobria, impecable, característica de la Biblioteca Castro; los dos tomos se presentan en un estuche, que sintoniza en sus cualidades con su contenido. Nos hacemos eco de la invitación del introductor para «leer esta obra cumbre de la letras medievales que se presenta ahora por primera vez en su forma íntegra»; ha sido grande el esfuerzo de los editores en esta empresa, pero han obtenido un completo éxito. E. Olivares

ARANDA DONCEL, JUAN, *Moriscos y cristianos en Córdoba. El drama de la expulsión.* Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos. Córdoba 2010. 158 p. ISBN 978-84-888423-69-1.

El autor, que había publicado ya en 1984 su tesis doctoral *Los moriscos en tierras de Córdoba*, continuó su investigación con nuevos trabajos presentados en los congresos de Túnez, 1987, 1991, y Riad, 1993. Ahora, con motivo del cuarto centenario de la publicación del bando de expulsión de los moriscos andaluces, presenta en este libro la situación de los moriscos establecidos en Córdoba entre 1569, cuando fueron expulsados del reino de Granada, y 1610, fecha del bando; los moriscos que llegaron a constituir el 10% del vecindario de Córdoba. El autor ha investigado en siete archivos y bibliotecas; pero no se limita a recoger datos, sino que los confronta, construye tablas de porcentajes con ellos, etc., y ofrece así una visión exhaustiva del tema investigado.

En seis capítulos analiza la vida de esa marginada minoría. El primero muestra la importancia de los cristianos nuevos en el plano demográfico, por barrios, por edad, sexo, situación jurídica, procedencia geográfica, e incluso rasgos físicos. El capítulo segundo trata de los moriscos cautivos y su incidencia en el mercado de esclavos, de sus propietarios, condiciones de vida, rescates pagados por la libertad. El tercer capítulo expone las actividades económicas, cargas fiscales y nivel de riqueza de los moriscos de Granada, establecidos en Córdoba. Las relaciones entre cristianos y moriscos estudia el capítulo cuarto, y en concreto el plan de integración de Felipe II, que queda bajo control del concejo y del clero diocesano, las tensiones que genera, la protección interesada de la nobleza local y la animadversión de las capas populares. El quinto capítulo expone las singularidades culturales de la minoría morisca, la utilización de la lengua propia y el uso de sobrenombres árabes, y las prácticas islámicas clandestinas que motivan la intervención del Santo Oficio. El último capítulo expone el drama de la expulsión de los moriscos cordobeses y su fatigoso traslado a los puertos de embarque; un grupo reducido se libra de la expulsión, destacando el doctor Felipe de Mendoza, médico personal del obispo diocesano, fray Diego de Mardones; de ese doctor morisco nos promete una monografía el autor.

Una vez más reiteramos nuestra estima por las investigaciones cordobesas de D. Juan Aranda Doncel, lo felicitamos, y deseamos que cumpla sus ulteriores proyectos de investigación, que, ciertamente, no son pocos. E. Olivares

BEROIZ LAZCANO, MARCELINO, *Documentación medieval de Olite (siglos XII-XIV)*. Corpus documental para la historia del Reino de Navarra. Sección II. Documentación municipal. Buenas villas. DMBV. Tomo II, Volumen I. Gobierno de Navarra. Pamplona 2009. 762 p. ISBN 988-84-235-3192-9.

En esta edición se han reunido documentos del archivo del Concejo de Olite, un 78% de los que se editan, y otros de la parroquia de San Pedro, el 22%. Son documentos de los siglos XII al XIV; de la sección *Pergaminos*, los numerados 1-81, 115 y 116; de la sección *Libros*, el 1 (1244, *Censo de población*), y el 5 (1285-1538, *Actas del Ayuntamiento y Ordenanzas*). Del archivo de la parroquia de San Pedro se recogen los primeros 63 documentos, datados en los años indicados..

Por razón de los autores esos documentos se pueden clasificar en reales, municipales, eclesiásticos y particulares. En esta edición se indica en primer lugar el número que identifica al documento en esta colección; a continuación el año, mes y día, y el lugar en que fue expedido el documento. Siguen un resumen del contenido, y las características formales de la pieza: signatura para su localización en el archivo, medidas, soporte, presencia de sellos, firmas, etc. Por último se indica la existencia de originales o de copias en otros archivos, y los libros en los que se cita o publica el documento.

Esperamos el segundo volumen, en preparación ya, que recogerá los documentos del siglo XV. Admiramos y agradecemos el exitoso e intenso trabajo del autor.

Córdoba contemporánea. Historia, espacio urbano y economía: JOSÉ COSANO (ed.). Universidad de Córdoba - Real Academia de Córdoba. 2009. 270 p. ISBN 978-84-7801-998-4.

Se publican en este volumen ocho conferencias, tenidas en la Real Academia de Córdoba en noviembre 2008. José Peña González propuso el *Planteamiento ideológico en la irrupción de España en la contemporaneidad*, y José Manuel Cuenca presentó la *Córdoba a principios del siglo XIX*. José Manuel Escobar describió *El casco histórico de Córdoba en el siglo XIX*, Fernando López Mora expuso *La regulación social en la Córdoba del liberalismo: marco conceptual y valoración historiográfica*. José Cosano presentó *La política educativa en España, siglo y medio de segunda enseñanza en Córdoba (1800-1950)*, Enrique Aguilar propuso datos históricos en *Una aproximación a la Córdoba del primer tercio del siglo XX*, y Rafael Castejón reflexionó sobre el *Pasado, presente y futuro de la economía cordobesa.*

Destacamos, por su mayor relación con nuestra revista, la conferencia de Juan Aranda Doncel, *Las órdenes religiosas en la Córdoba del primer tercio del siglo XIX: las incidencias de las exclaustraciones.*. Con abundancia de datos informa sobre los efectivos humanos que constituían esos conventos, su influjo en la religiosidad popular por medio de las devociones y cofradías, la labor de los predicadores, y la desigual situación económica de los conventos. Trata también ampliamente de las exclaustraciones, la del régimen bonapartista, la del trienio liberal y la definitiva de 1835, y sus repercusiones en el patrimonio artístico, documental y bibliográfico.

FLAVIUS JOSEPHE, *Les antiquités juives. Livres X et XI*. Vol. V. Établissement du texte, traduction et notes par ÉTIENNE NODET. Cerf. Paris. 2010. LXXXIII » 166 »166« p. ISBN 978-2-204-09252-4. € 33.

Este volumen V contiene los libros X y XII de las *Antiquités juives* de Flavio Josefo: el libro X relata el fin de la época real después de la caída del reino de Israel y la ruina de Jerusalén, y el destierro hasta la conquista de Babilonia por Ciro; el libro XI trata de la época persa desde el retorno de los primeros repatriados hasta Alejandro Magno, y las vicisitudes de la restauración del templo.

Como indica el editor, las tradiciones judías que Flavio Josefo utiliza son interpretaciones o variantes de los libros bíblicos y un bloque importante no bíblico sobre la construcción del templo de Garizim y la llegada de Alejandro.

La amplia introducción tiene dos partes; la primera establece el texto de Flavio Josefo; discute la autoría de los sumarios preliminares y presenta la crítica textual de los principales manuscritos; la segunda examina sus fuentes bíblicas y no bíblicas. El texto está impreso en traducción francesa y texto griego en páginas paralelas con la misma numeración, que incluye un « en las páginas del texto griego; además del aparato crítico aporta también el editor muchas notas aclaratorias sobre pasajes del texto y personas, tomadas en gran parte de los textos bíblicos de los que ha extraído datos Flavio Josefo.

La bibliografía, incorporada entre las indicaciones de abreviaturas, incorpora solamente los libros utilizados y citados.

FREITAS CARVALHO, JOSÉ ADRIANO DE, *Pais e nobres. I. Cartas de instruçâo para a educaçâo de jovens nobres (Séculos XVI-XVIII)*. Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade. Porto. 2009. 281p. ISBN 978-972-

99670-4-7.

En los siglos XVI a XVIII en Portugal y en España todo buen padre o rey se sentía obligado a escribir una *Instrucción* para su hijo heredero partía para servir en la corte real o en las armas. Puede ser modelo la que escribió Juan de Vega, virrey de Sicilia a su hijo, Diego, cuando lo envió a servir en la corte de Carlos V. El autor nos ofrece en primer lugar dos textos de esa Instrucción con los comentarios de D. Juan de Silva, conde de Portalegre. Siguen trece Instrucciones, advertencias, avisos, consejos, documentos, cartas, del mismo género, de autores portugueses. Añade tres cartas de instrucción para tres princesas portuguesas en vísperas de sus bodas. Precede a los textos una información sobre los códices existentes en algunas bibliotecas portuguesas de la Instrucción de Juan de Vega, y de los documentos que se reproducen de otros autores portugueses.

FREITAS CARVALHO, JOSÉ ADRIANO DE, *Pais e nobres. II. A descendência portuguesa de um texto célebre: A Instrucción de Juan de Vega a seu filho Hernando de Vega (1548)*. Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade. Porto. 2009. 419 p. ISBN 978-972-99670-4-7.

En este segundo tomo el autor hace un estudio muy amplio de los textos publicados en el tomo primero, teniendo presente fundamentalmente la *Instrucción* de Juan de Vega a su hijo. En nueve capítulos, de desigual extensión y con muy amplias y eruditas notas a pie de página, analiza los espacios, circunstancias y experiencias que han dado origen a estos textos, y los analiza como guiones que fueron para unos actores que habían de protagonizar representaciones en la corte, en la guerra, o en ambas circunstancias. Aporta luego abundantes datos biográficos sobre los autores de esos documentos y sobre sus destinatarios, informa sobre los problemas editoriales de esos textos, y los analiza como género literario, el de carta-instrucción. Y como excursus analiza también las tres cartas de instrucción destinadas a princesas portuguesas en vísperas de sus bodas, que había incluido como apéndice en el tomo primero.

Imágenes. El Carlismo en las artes. III Jornadas de estudio del carlismo. Actas. 23-25 septiembre 2009. Estella. Gobierno de Navarra. Pamplona 2010. 410 p. ISBN 978-84-235-3227-8.

La presencia de los fenómenos contrarrevolucionarios, y de manera muy especial el carlismo, en las artes constituyó el tema de las III Jornadas de Estudio del Carlismo, celebradas en Estella los días 23, 24 y 25 de septiembre de 2009; en este volumen se recogen nueve de las aportaciones a esas Jornadas..

Cinco aportaciones estudian el tema en escritores. Jean-Claude Rabaté trata de la percepción de Unamuno sobre el carlismo en el siglo XX y cómo llega a ser para él un movimiento y un momento intrahistórico; Juan Carlos Ara expone la visión de dos liberales, Pérez Galdós y Baroja, sobre el carlismo; Ignacio Peiró presenta el interés por la política española y el carlismo del hispanista francés Alfred Morel-Fatio en el escenario de la Primera Guerra Mundial e informa sobre la correspondencia que sostuvo con políticos españoles; José García Velasco examina la vinculación de Valle-Inclán al carlismo entre 1908 y 1911, aunque la reflexión sobre su vida y obras en años anteriores y posteriores descartan la posibilidad de un carlismo integral en él; y Carlos Mata estudia las

relaciones de Francisco Navarro Villoslada con el carlismo tanto en los aspectos biográficos como en su producción periodística y literaria.

Las otras cuatro contribuciones dirigen su atención a otros campos artísticos. Antonio Moral Roncal estudia la imagen no abundante del carlismo en el cine español a lo largo del siglo XX y principios del presente; María Nagore analiza algunos himnos liberales y carlistas, surgidos entre 1830 y 1936, especialmente el *Himno de Riego,* el *Oriamendi*, y el *Gernikako arbola*, José Ibáñez Álvarez trata de la representación del carlismo y las guerras carlistas, sus protagonistas y escaramuzas bélicas, en estampas y grabados del siglo XIX; y Gregorio Díaz Ereño nos ofrece una amplia y detallada perspectiva de la historia pictórica del conflicto carlista, incluidas quince páginas de fotografías de esos cuadros.

Como pensaron los organizadores de estas Jornadas este nuevo ángulo de aproximación al carlismo y su época permite profundizar más en el conocimiento y comprensión de nuestro pasado.

Le Code Théodoșien. Diversité des approches et nouvelles perspectives. Collection de l'École française de Rome 142. 2009. 306 p. ISBN 978-2-7283-0825-5.

Se publican en este volumen las actas de las primeras jornadas de estudio sobre el *Código Teodosiano*, organizadas en la Universidad Paris X- Nanterre, los días 23 y 24 de mayo 2003, por el GDR 2135 - THAT, (Groupement de Recherches 2135, Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardíve). Presentan el volumen sus responsables SYLVIE CROGIEZ-PÉTREQUIN y PIERRE JAILLETTE. Las quince colaboraciones están agrupadas en tres secciones.

La primera sección, Construcción y difusión del Código Teodosiano, ofrece los estudios de Pierre Jaillette y Pierre-Louis Malosse, *Código Teodosiano y documentos electrónicos*, que informa sobre los textos que se encuentran en internet, Pierre Jaillette, *El Código Teodosiano: de su promulgación a la empresa de su traducción francesa. Algunas observaciones*, que expone el contexto en que se elaboró, las etapas de su promulgación, su redescubrimiento, ediciones, y dificultades de su traducción, y Olivier Huck, *Sobre algunos textos "ausentes" del Código Teodosiano: el título CTh, I, 27, y la cuestión del régimen jurídico de la audiencia episcopal*, en que compara las dos leyes de ese título con otras leyes, no incluidas en él, y formula nuevas hipótesis sobre el método de trabajo de los compiladores.

La sección segunda, Traducción, contiene cuatro estudios: Jean-Pierre Callu, *Cláusulas y cuestores en el Código Teodosiano: los años 395-397*, que examina las cláusulas métricas de Florentino y Félix en esos años; Roland Delmaire, *Problemas de traducción del Código Teodosiano: algunos ejemplos sacados del libro XVI*, pues a veces el texto no es claro, o hay que rectificar errores debidos a una conocimiento insuficiente de las instituciones; Sylvie Crogiez-Pétrequin, *El término "Mansio" en el Código Teodosiano: un intento de definición*, que estudia los términos Mansio, mutatio, statio y stabula en relación con el cursus publicus en el Código Teodosiano; François Richard, *El sentido de la palabra "Cristianitas" en el Código Teodosiano*, a la luz de textos de los siglos IV y V.

La tercera sección, Estudios particulares se subdivide en tres subsecciones. La primera, El Estado, consta de tres estudios: Lucietta di Paola, *Los curiosos en la edad tardoantigua: reflexiones al margen del título VI, 29 del Teodosiano*,

los responsables del control del cursus publicus y de la seguridad del estado; Bruno Pottier, *Estado, élites y orden público: los ocultadores de fuera de la ley en el Código Teodosiano*, según leyes de 365 a 440 que imponía a los terratenientes detener a sus campesinos delincuentes o desertores, bajo pena de ser ocultadores; Yann Rivière, *"¿Una crueldad digna de feroces bárbaros?. A propósito del* De emendatione *servorum (Cth IX, 12),* que legisla dos textos constantinianos sobre ese tema. La subsección segunda, La Religión, ofrece otros tres trabajos: Nicole Belayche, *¿Rito y culto, o superstición? Cómo hablan las leyes del Código Teodosiano (IX y XVI) sobre las prácticas religiosas*, que examina el ritualismo pagano en el siglo IV en las leyes compiladas en el Código Teodosiano, Laurent Guichard, *La elaboración del estatuto jurídico de los clérigos y de las iglesias según las leyes constantinianas del Código Teodosiano XVI, 2*, que presenta la elaboración progresiva de ese estatuto, el papel que les atribuyen las constituciones imperiales y la transformación de éstas al contacto con el cristianismo y sus instituciones; y Karl-Leo Noethliches, *¿Ética cristiana en la legislación de Constantino el Grande?*, que analiza la profundidad de su aspecto cristiano. Y la subsección tercera, La Sociedad, contiene dos estudios: Emmanuel Soler, *La legislación imperial "De Scaenicis" en el Código Teodosiano (XV, 7)*, que expone la situación de las actrices cristianas, y Patrick Laurence, *Las mujeres en el Código Teodosiano: perspectivas*, que anuncia una obra sobre las más de doscientas leyes teodosianas que afectan directamente a las mujeres. François Richard presenta unas conclusiones, que subrayan las principales aportaciones de estos estudios. E. Olivares

Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular. JAVIER ANDREU PINTADO (ed.). Col-lecció Instrumenta 32. Universitat de Barcelona 2009. 570 p. ISBN 978-84-475-3390-9.

Dice José Mª Blázquez em el Prólogo que «pocos pueblos de la Antigüedad han sido tan estudiados -y también pocos pueblos han sido objeto de visiones tan inexactas, cuando no interesadamente manipuladas- como el de los antiguos Vascones, a los que se consagra este volumen monográfico».

En este grueso y amplio volumen se reúnen veinticinco colaboraciones, estructuradas en tres secciones. En la primera, Etnia, Etnicidad, Identidad, Fernando Wulff, *Vascones, autoctonía, continuidad y lengua. Entre la Historio y la Historiografía*, presenta el campo que van a investigar los demás colaboradores, Víctor E. M. Maturén, *Entre vascones, iberos y celtíberos: el grupo del Hierro del Alto y Medio Ebro*, delimita el área en que se desarrolló esa cultura, Cruces Blázquez, *Las denominadas "cecas vasconas: una revisión,* y Francisco Beltrán y Javier Velaza, *De etnias y monedas: las cecas vasconas", una revisión crítica*, tratan detalladamente de las monedas vasconas, y José Luis Ramírez, analiza e informa ampliamente sobre *La toponimia de las ciudades vasconas*.

Componen la segunda sección, Cuestiones Históricas e Historiográficas, los artículos en los que Javier Andreu, y Mª Jesús Peréx, informan sobre *Los Vascones de las fuentes clásicas en época romana: crónica historiográfica (2004-2008)*; sobre la relación de los vascones con Sertorio tratan Eduardo Artica, *Algunos apuntes sobre los Vascones en la guerra sertoriana*, Serafín Olcoz, y Manuel Medrano, *De nuevo sobre el itinerario de Sertorio por el valle del Ebro y por el ager vasconum*, y Francisco Pina, *Sertorio, Pompeyo y el supuesto alineamiento de los Vascones con Roma*; sobre la fundación de ciudades

en este territorio trata Estela García, *Gracurris y los oppida del antiguo Lacio*; sobre las diversas formas de hospitalidad en los vascones tratan Borja Díaz y Alejandra Guzmán, *Las tábulas de hospitalidad de Arre (Pamplona)*; de las relaciones con los visigodos nos informan Javier Arce, *Vascones y visigodos*, y Roldán Jimeno, *Vascones y visigodos: análisis iushistórico de la organización militar*; de su rastro en la literatura tratan Esteban Moreno, *Los Vascones de la Literatura Latina tardía (siglos IV-VII)*, y Francisco Javier Navarro, *Navarra, la Gallia y Aquitania en la Antigüedad Tardía*.

Constan en la sección tercera, Territorio, Sociedad, Poblamiento, las colaboraciones siguientes: Javier Armendáriz sobre *La ordenación del territorio vascón en la Edad de Hierro*; de nuevo tratan de las cecas y de Sertorio José Fernández Gómez, *Arsaos. Reflexiones históricas, geográficas y tipológicas en torno a una ceca indígena en territorio vascón*, y Manuel Medrano y Salvador Ramírez, *Nuevos testimonios arqueológicos romano-republicanos procedentes del campamento de Sertorio en el curso bajo del río Alhama (Cintruénigo-Fitero, Navarra)*; aportan datos sobre Cascantum Marta Gómara, *El municipium Cascantum en la Antigüedad: Valoración general y aspectos arqueológicos*, y Carmen Castillo, *Documentos del regadío en el Valle del Ebro. ¿Figuraba la vascona Cascantum en el Bronce de Agon?*; estudian aspectos sociales de los vascones Esther Cantón, *Onomástica y organización social de los Vascones*, Estíbaliz Ortiz de Urbina, *La proyección de la élite de los Vascones en época romana. Representación local, provincial y estatal*, y Eva Tobalina, *Contribuciones al estudio de la religiosidad de los Vascones*; y estudian datos epigráficos Mercedes Unzu, *Grafitos nominales de la Plaza del Castillo de Pamplona,* y Ángel A. Jordán, *Ritmos epigráficos en el área nororiental del solar vascon: las Cinco Villas de Aragón.*

Oportunas ilustraciones acompañan algunos artículos; cinco índices analíticos facilitan la consulta de los incontables datos que encontramos en estos minuciosos estudios de especialistas. Con palabras del Prólogo destacamos la aportación de este volumen a las hipótesis sobre la "expansión vascónica", el papel de los Vascones en el conflicto sertoriano, las cuestiones identitarias, la fundación de Pompelo (Pamplona) por Pompeyo, y la lengua y el carácter étnico de los vascones. E. Olivares

MORENO ALONSO, MANUEL, *El mundo de un historiador. Antonio Domínguez Ortiz*. Fundación Lara. Sevilla 2009. 445 p. ISBN 978-84-96824-51-5.

Bien escogido está el título de este libro; en él se describe con abundantes datos y detalles el mundo que vivió y en el que vivió el historiador biografiado, Don Antonio Domínguez Ortiz; obviamente se presentan y examinan su principales escritos y actividades académicas, investigadoras, docentes, y su perfil humano. Y no pocos de esos datos son anécdotas de encuentros, conversaciones del autor con el historiador historiado. Y muchas de las páginas reproducen párrafos y declaraciones de D. Antonio.

El primer capítulo, *El mapa y el calendario,* es una semblanza de D. Antonio cuyos rasgos describen palabras suyas y recuerdos del autor. El segundo y tercer capítulo, *Infancia y juventud* y *El aprendizaje*, es la historia de la Sevilla de D. Antonio y de él en ella en los años 1909-1933; historia de la docencia, de la universidad, de las convulsiones políticas, etc. El capítulo cuarto, *Vientos de guerra*, nos informa de sus primeras actividades docentes en Institutos de segunda enseñanza, y también de las repercusiones de la contienda civil en la

universidad y sus profesores. El quinto capítulo, *Tiempos difíciles*, además de las actividades docentes de D. Antonio y de las "oposiciones" a cátedras en aquellos años, narra sus primera publicaciones; entre sus páginas están intercaladas otras ocho con simpáticas fotos de D. Antonio y su familia. El sexto capítulo, *Una nueva Historia*, aborda más ampliamente su actividad de escritor y su relación con otros historiadores. El capítulo séptimo, *El Maestro*, insiste en su producción histórica desde las diversas ciudades donde seguía siendo profesor de Instituto. El último capítulo, *Una mirada al presente*, reflexiona sobre el enfoque de la historia que escribió D. Antonio. La *Bibliografía selecta* ofrece una visión general de su bibliografía, y remite a la bibliografía más completa, 582 títulos, publicada en el *Homenaje* que le dedicó la Universidad de Granada, tomo III, páginas 847-882; (en páginas precedentes de esta revista se da cuenta de este merecido y logrado homenaje).

Muy grata e interesante es la novedad de incluir literalmente, 38 páginas, *Un día de conversación con D. Antonio Domínguez Ortiz*, la última que tuvo el autor por teléfono con D. Antonio.

Suscribimos plenamente el juicio de que en este libro, escrito por un amigo personal de Don Antonio, «puede apreciarse el complejo mundo de un historiador que, llevado de una profunda pasión por el pasado, entendió la Historia como una batalla del espíritu, que dominó completamente su existencia. El resultado es una excelente semblanza del maestro, rigurosa, exhaustiva y clarificadora de los intereses, formación y trayectoria del historiador, que ilumina su aportación, homenajea su memoria y no descarta el retrato de su lado humano».

OSÉS URRICELQUI, MERCHE, *Documentación medieval de Estella (siglos XII-XVI)*. Corpus documental para la historia del Reino de Navarra. Serie II: Documentación municipal. Buenas Villas. Tomo I. Gobierno de Navarra. 2005. 839 p. ISBN 978-84-235-2717-4.

La autora había transcrito la documentación medieval inédita de los *Fondos especiales* del Archivo Municipal de Estella en su investigación doctoral, año 2000, que luego completó con la transcripción de los documentos publicados de dicho Fondo. En este volumen reúne todos los documentos medievales conservados en las distintas entidades e instituciones medievales de la ciudad; son el citado Archivo Municipal de Estella, el monasterio de Santa Clara, las parroquias de San Pedro de la Rúa, San Miguel, y San Juan. Los 271 documentos se presentan ordenados cronológicamente, independientemente del fondo del que proceden. En la Introducción se ofrece una descripción general de los documentos y de su tipología según los diversos archivos. Al comienzo de cada documento encontramos una breve indicación de su contenido -que acertadamente se repite en el índice de documentos-, la indicación de sus características, los archivos en que se encuentran, los libros en que están ya publicados o donde están citados; no faltan las notas críticas a pie de página. Abundantísimo es el índice de nombres propios. La presentación tipográfica es impecable, como en todas las publicaciones patrocinadas por el Gobierno de Navarra.

E. Olivares

PÉREZ, JOSEPH, *La légendo noire de l'Espagne*. Fayard. Paris 2009. 253 p. ISBN 978-2-213-643045. €: 19.

El calificativo de *leyenda negra* es original de Julián Juderías en su libro editado en 1917, donde explica su significado cargado de valores negativos sobre España, y que comenzó a extenderse desde el siglo XVI con ocasión de la Reforma. Como preludio de la formación de esa leyenda aduce la expansión de la corona de Aragón, y la política de sus reyes de la casa de Austria. Tratando ya de la formación de esa leyenda, expone la política de Carlos V, las atrocidades en la guerra de Flandes, y las denuncias de la *Apología* de Guillermo de Orange, el difícil asunto del príncipe Carlos y su muerte, pero que lleva al autor a concluir que Felipe II no era el Demonio del Mediodía. Estudia después las actuaciones de la Inquisición e Sevilla y Valladolid, y la acusación de "masacre" con los indios de América, y añade reflexiones sobre el mundo anglosajón y el latino; y apunta que el antiamericanismo de nuestros días tiene un origen semejante. Dedica un capítulo a diversos temas sobre *Los españoles y su historia*, y entre ellos liberales y conservadores, latinidad o hispanidad, la izquierda liberal y republicana, el nacional-catolicismo, las dos Españas. En su conclusión juzga que las acusaciones de la leyenda negra pertenecen a un pasado confuso, que muchos de los estereotipos son aplicables a otros pueblos; que otras críticas proceden de los españoles, que rehúsan asumir su pasado: «Una tal actitud delata una conducta masoqusta, que no tiene nada de excepcional».

PLIEGO VÁZQUEZ, RUTH, *La moneda visigoda.* I *Historia monetaria del Reino visigodo de Toledo (c. 569-711), y* II *Corpus.* Universidad de Sevilla 2009. 313 » 587 p. ISBN 978-84-472-1212-5.

En esta monografía presenta la autora un extenso y muy documentado estudio de la moneda visigoda, analizando los distintos aspectos de su historia monetaria. En el tomo I, partiendo de la evolución de la investigación numismática visigoda desde el siglo XVII a la actualidad, realiza un recorrido que se inicia con el comienzo de la amonedación visigoda, sigue por un detenido estudio de las cecas de las diversas provincias del reino de Toledo, analiza la iconografía de las monedas y la evolución tipológica de la amonedación visigoda, y presenta sus leyendas; estudia luego el funcionamiento de las cecas en la Hispania visigoda, los aspectos metrológicos y metalográficos de la amonedación visigoda, y sus aspectos económicos ; describe luego el conjunto de los tesoros monetarios visigodos conocidos, se hace eco de otros tesoros desconocidos, y culmina su estudio con un capítulo dedicado a la falsificación de la moneda visigoda. Muy ilustrativos son los índices de figuras, tablas, y de los diversos tipos de monedas que preceden al texto.

La base de este estudio la constituye el *Corpus*, que ofrece el tomo II; en él se recoge el mayor compendio de ejemplares visigodos conocidos hasta el momento, 7.461 monedas registradas, de las que 2.467 van acompañadas de fotografía. En ese *Corpus* se han incluido gran número de colecciones públicas, tanto nacionales -Museo Arqueológico Nacional, Gabinet Numismatic de Catalunya, Instituto de Valencia de Don Juan, Real Academia de la Historia,...-, como internacionales -Hispanic Society of America, American Numismatic Society, British Museum, Fitzwilliam Museum, Bibliotèque Nationale de Francia...-, además de importantes colecciones privadas de España, Portugal y Francia. Debido a que la moneda visigoda es una de las series más falsificadas, el tomo II incluye también un catálogo de monedas falsas, en el que incluyen unas 2.500 piezas, con la ilustración de 480. Precede un estudio detallado de la evolución monetaria en el Reino de Toledo en los años indicados. Unas ta-

blas al final del tomo exponen las equivalencias entre el *Corpus* de G. Miles, *The coinage of the visigoths of Spain.* Nueva York,1952, y el *Corpus* de este volumen, y se reproducen las láminas de A. Heiss, *Description générale des monnaies des rois visigoths d'Espagne,* Paris, 1872.

Esta publicación es un comprobante más del prestigio de la Universidad de Sevilla, del equipo de sus investigadores y de su Servicio de Publicaciones en el campo de la investigación. E. Olivares

RAVÉ PRIETO, JUAN LUIS, *San Luis de los Franceses*. Arte Hispalense 89. Diputación de Sevilla 2010. 236 p. ISBN 978-84-7798-287-6.

«El templo de San Luis, construido entre 1699 y 1731, resulta ser el monumento más unitario y de más calidad que conservamos del Barroco pleno en Sevilla». Con esta frase, y con otros párrafos que ponderan «esta máxima expresión de la formulación del Barroco europeo en clave hispánica» inicia el autor este estudio, muy detallado y pormenorizado, de muchos aspectos referentes al templo sevillano de San Luis de los Franceses.

En la introducción presenta el autor la historia de la fundación del noviciado de jesuitas en Sevilla, de su construcción, y su lamentable situación que siguió a la expulsión de los jesuitas de España y durante el siglo XX. En el primero de los seis capítulos, *Los fundamentos*, aporta los datos biográficos de los promotores de la adaptación del edificio antiguo a su nuevo destino de noviciado de jesuitas, de las construcciones que se hicieron en él, y de los bienhechores y mecenas de esas obras; aporta datos también de su financiación, de la memoria de su construcción y de la participación en ella de arquitectos, artistas y artesanos.

El segundo capítulo describe con todo detalle el templo, su fachada, su planta, el espacio y la luz, y la intervención del arquitecto, Leonardo de Figueroa, en la construcción. El capítulo tercero se ocupa de su arquitectura e iconografía y sus simbolismos; el cuarto capítulo estudia los retablos y las esculturas de su altar mayor y de las capillas de San Estanislao y de San Francisco de Borja y de otros retablos menores; el quinto capítulo analiza la ornamentación, pinturas, artes suntuarias del templo, e investiga las platería y joyas que se perdieron con ocasión del destierro de sus dueños. El sexto capítulo describe la capilla doméstica, su retablo, la bóveda de su presbiterio, y la pintura y decoración en la nave, bóveda y muros. En este minucioso estudio de las riquezas artísticas de estos lugares sagrados investiga sobre sus autores, compara estos lugares sagrados con otros similares, explica las influencias del estilo de otros templos, describe minuciosamente todos sus detalles artísticos.

Al final se reproducen en 16 láminas de color algunas de las piezas más detenidamente estudiadas en el texto; es una lástima que el formato del libro no haya permitido un tamaño mayor de estas láminas que hubiera hecho posible comprobar en ellas los detalles artísticos que se presentan en el texto.

La bibliografía indica otros estudios publicados sobre este complejo artístico, y las fuentes impresas y manuscritas consultadas. Ha conseguido plenamente el autor su intento de «contribuir a la interpretación del más rico laberinto estético de esta ciudad esencialmente barroca». E. Olivares

Ricos y pobres: opulencia y desarrollo en el occidente medieval. XXXVI Semana de Estudios Medievales. Estella 20-24 julio 2009. Gobierno de Navarra. Pamplona 2010. ISBN 978-84-235-3222-3.

La Semana XXXVI de Estudios Medievales que se organiza en Estella escogió como tema central para la de 2009, *Ricos y pobres. Opulencia y desarraigo en el Occidente Medieval*; los catorce trabajos que se presentaron se pueden agrupar en tres bloques: 1. aspectos teóricos de la pobreza y la riqueza y los contenidos ideológicos en cristianos, judías e islámicos, 2. casos concretos en el mundo rural y urbano y en países europeos, y 3. representaciones en el arte, literatura y derecho.

En el primer bloque podemos encuadrar las aportaciones de Nicasio Salvador que presenta un amplio estudio sobre *Ricos y pobres y literatura medieval entre los siglos XIII y XV*; de Giuliano Pinto que estudia los conceptos de *Riqueza y pobreza en la Toscana medieval: ciudad y campiña en los siglos XIII-XV* y sus señales distintivas, de Gabriella Piccini, que expone datos que configuraron *El hospital como empresa de la caridad pública (Italia, siglos XIII-XV)*; de Giacomo Todeschini que informa sobre el hecho de *La riqueza como forma de inclusión social y religiosa en Italia al final del medievo*; de Ariel Toaff que presenta la situación de *Pobres y pobreza en la Italia hebrea del tardo medievo*; y el de Maribel Fierro que ofrece unos *Apuntes sobre la pobreza y su representación en las sociedades del Occidente islámico medieval (siglos II-VII-IX)*.

En el segundo bloque se encuadrarían los estudios de Gian Piero Nigro, *Para un análisis de los modelos de gasto y de inversión en la Toscana de los siglos XIV y XV. ¿Niveles de riqueza o rango de clase?*, de Paulino Iradiel, «*Ego considerans me devenisse ad maximan penuriam et inopiam». Mecanismos de promoción y pobreza de la burguesía urbana*, de Christopher Dyer, *¿Socorrió de veras el rico al pobre en la Inglaterra medieval?*.de Mercedes Borreo, *Jornaleros y braceros. La pobreza en la sociedad rural bajomedieval*, de Ricardo Córdoba, *La ruta hacia el abismo. Factores de marginación y exclusión social en el mundo bajomedieval*, y de João Luiz de Souza Medina, *Ricos y pobres. Opulencia y desarrollo en el occidente medieval*.

En el bloque tercero se encuadrarían los trabajos de Mª del Carmen Lacarra Ducay que analiza la *Desigualdad social en la Baja Edad Media: su representación en los pueblos góticos de la Península Ibérica,* y el de Maria Giuseppina Muzzarelli, *El reparto del manto de San Martín en el Monte de Piedad*; ambos artículos están acompañados por reproducciones en color de cuadros y retablos en los que podemos contemplar las anécdotas piadosas que se tratan en el texto.

Esperamos con justificado interés la publicación de los estudios presentados en la XXXVII Semana de Estudios Medievales, celebrada en julio 2010, bajo el título «1212-1214. El trienio que hizo Europa».

Sevilla y corte. Las artes y el lustro real (1729-1733). Estudios reunidos por NICOLÁS MORALES y FERNANDO QUILES GARCÍA. Collection de la Casa de Velázquez vol. 114. Madrid 2010. 357 p. ISBN 978-84-96820-35-7. €: 43.

«El "Lustro Real", denominación tradicional de la estancia de Felipe V y de su entorno más cercano en Andalucía entre 1729 y 1733, constituye un episodio atípico en la vida áulica de la monarquía hispánica». El presente volumen recoge el ciclo de ponencias que con el mismo título de este libro se celebró en Madrid y en Sevilla en 2007.Preceden unas páginas de homenaje de gratitud al hispanista Yves Bottineau, que incluyen su biografía y sus publicaciones.

Se estructura esta publicación en cuatro secciones. En la primera, La es-

tancia real en Sevilla, Didier Ozanam, en *Reinar y gobernar desde Andalucía*, subraya algunas peculiaridades de ese episodio, Lucien Bély, *La corte de España bajo la mirada de la diplomacia francesa*, aporta interesantes datos sobre la actuación de los diplomáticos franceses ante el rey y la reina, Bernardo García, *Dos bodas reales. Diplomacia y ritual de corte en la frontera (1615-1729)*, indica los precedentes franceses de la entrega de dos princesas en la frontera portuguesa del Caya, María de los Ángeles Pérez Samper, *Isabel de Farnesio y el Lustro Real*, aporta datos de la actuación de Isabel de Farnesio en esos años, María Victoria López-Cordón Corteza, *La praxis política durante el lustro real*, estudia la organización de la administración en los años sevillanos de la corte, y Fernando Negredo del Cerro, *El traslado real a Sevilla: una capital sin corte*, expone las repercusiones en Madrid de esa ausencia.

En la segunda sección, Sevilla, ciudad engalanada, Francisco Ollero Lobato, *La arquitectura en Sevilla durante el Lustro Real* expone las repercusiones positivas de esa estancia real en edificios de Sevilla, Francisco Herrera García, *La arquitectura de retablos sevillana en torno al Lustro Real. Patrocinadores y teatralización del espacio religioso*, estudia sobre todo el templo jesuítico de San Luis de los franceses, Concha Herrero Carretero, *La Casa de la Lonja y la Fábrica de Tapices de Sevilla (1730-1733)*, da datos de los fabricados bajo la dirección de maestros venidos de Amberes, Fernando Martín García, *Objetos decorativos para una corte fuera de la corte: la vida cortesana en Sevilla*, informa de algunas consecuencias de la estancia de los reyes y presenta una lista de artífices sevillanos y de sus trabajos en ese lustro, Amalia Descalzo Lorenzo, *Nuevos tiempos, nueva moda: el vestido en la España de Felipe V*, describe los cambios en la ropa exterior e interior, y Álvaro Molina y Jesusa Vega, *Vistiendo al nuevo cortesano: el impacto de la « feminización»*, subraya el uso de afeites por los hombres que comenzó en esos años.

Constan en la sección tercera, Pintura de corte, los estudios de Miguel Morán Turina, *¿Felipe V de Habsburgo?*, que analiza los sentimientos de Felipe V respecto a sus antecesores que se deducen de cuadros en El Escorial, Fernando Quiles, *Un viaje de la periferia al centro: la pintura sevillana y el Lustro Real*, que expone los importantes cambios en la pintura sevillana en esos años, Ana Aranda Bernal, *El medio artístico de los pintores sevillanos en las primeras décadas del siglo XVIII*, que aporta datos sobre los muchos pintores que residieron en Sevilla en esos años, y Ángel Aterido, *Las colecciones reales y el lustro andaluz de Felipe V*, que aporta datos sobre el enriquecimiento de esas colecciones reales, consecuente a la estancia de la corte en Sevilla.

Componen la cuarta sección, Sevilla festiva, los estudios de José María Morillas, *Felipe V en Sevilla: fiesta, ceremonia e iconografía*, que informa de las celebraciones reales y de las religiosos con participación real en Sevilla, Jérome de La Gorce, *La fiesta ordenada por Felipe V en París: celebración del nacimiento del Delfín y las representaciones de los Pirineos, España y el Guadalquivir (24 de febrero de 1730)* que describe ampliamente esas fiestas, Margarita Torrione, *Felipe V, el rey-jinete: impronta de los juegos ecuestres de Versalles en la Real Maestranza de Sevilla*, que los describe y explica, Piedad Bolaños, *Felipe V y el teatro sevillano en el Lustro Real: Los «pliegos sueltos» en la configuración del género*, que atiende especialmente algunas obras musicales que se representaron en honor al rey en ese lustro sevillano, Nicolás Morales, *Felipe V en Sevilla: una música y una corte itinerantes (1729-1733)*, que informa con detalle sobre los músicos de la Real Capilla y los conciertos que se dieron en honor del rey en sus viajes por Andalucía, María Gembero

Ustárroz, *El contexto musical andaluz durante la estancia de la corte de Felipe V en Sevilla (1729-1733)*, que informa sobre la música eclesiástica y la teatral en ese contexto, y Jean Duron, *La recepción de la obra de Domenico Scarlatti en Francia*, que indica las ediciones francesas de sus piezas musicales.

La bibliografía final ofrece más de 600 títulos. En páginas centrales del texto encontramos reunidas 60 ilustraciones de cuadros y grabados.

Han conseguido plenamente los autores y promotores de esta publicación su objetivo de explicar el principal motivo político del lustro real sevillano, y valorar sus consecuencias sociológicas, artísticas y culturales; apreciarán este trabajo de modo especial los sevillanos.

Una historia por descubrir. Materiales para el estudio del carlismo. Exposición Museo del Carlismo. Estella. Gobierno de Navarra 2010. 334 p.

El Gobierno de Navarra ha creado el Museo del Carlismo, con sede en el antiguo Palacio del Gobernador de Estella, en el que durante el año presente 2010 ha abierto una exposición del Carlismo . Ha editado un catálogo de esa exposición, que en sus más de 150 páginas reproducen cuadros, objetos, escritos, referentes al carlismo y Navarra, de los años 1833 a 1939, procedentes de instituciones y fondos particulares.

Al catálogo preceden unas doscientas páginas en las que Francisco Javier Caspistegui aporta materiales para el estudio del carlismo, tomados de una amplia información que extrae de los numerosos estudios que cita en las 286 notas finales y de los 500 libros y artículos que alega en la Bibliografía.

Después de una Introducción en que explica los límites temporales y navarros de la exposición, estructura esos materiales de algún modo en cuatro *Miradas en torno al carlismo*: 1. La mirada construida: la directamente emanada de la estructura carlista, de su entramado jerárquico, la más construida y relacionada con el propio poder carlista, 2. La mirada individual: la vivencia carlista, la vinculada al sentimiento de lo carlista, a la vida cotidiana y a las repercusiones a la fidelidad a esas ideas. 3. La imagen contraria: lo que el carlismo no quería ser, la construcción del antimodelo carlista. 4. El carlismo desde el otro lado del cristal, la visión exterior y ajena del carlismo, miradas hostiles, hacia quien consideraban el enemigo. Son datos que suscitan gran interés por la historia que esbozan, y que hacen desear los trabajos de investigación histórica que indica o insinúa el autor de esta recolección de materiales.

El texto remite con frecuencia a las páginas del Catálogo, donde el lector puede contemplar las imágenes que reflejan las ideas propuestas. La presentación tipográfica, lujosa y elegante, es la característica de las publicaciones del Gobierno de Navarra. E. Olivares

10. Varia

BARLO, NIK JR-VINCENZO SCACCIONI, *Die Vatikanischen Garten*, Schnell - Steiner. Regensburg 2009. 240 p. ISBN 978-3-7954-2128-1.

Abre el libro una introducción fotográfica, veintiséis páginas, que ofrecen en el total de la página espléndidas vistas de edificios y jardines vaticanos. Sigue una historia de los jardines vaticanos desde sus comienzos hasta hoy. Vienen luego nueve secciones, que estudian las diversas áreas de los jardines vaticanos y en las que tras una introducción se ofrecen excelentes y magníficas

fotografías. A manera de un paseo nos describen: El área de los primeros jardines, del jardín cuadrado, y la casina de Pio IV. El bosque, la torre Gallinaro. El edificio del gobernador, la heráldica de los Papas y la fuente. Los jardines rocosos. El jardín del convento Mater Ecclesiae. Los jardines del palazuelo de León XIII. El ornamental jardín italiano. La gruta de Lourdes. El jardín ornamental francés. Añaden los autores los nombres de los Papas que han destacado en la configuración de los jardines vaticanos, y la amplia lista de las plantas que se encuentran en los diversos recintos de estos jardines. Al final del libro tenemos un plano de los jardines vaticanos que indican la ubicación de los principales edificios, monumentos y jardines. Son unas doscientas páginas las dedicadas a fotografías de extraordinaria belleza; es un conjunto que supera las posibilidades de observación del visitante de los jardines vaticanos.

CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO, *Comedias*, volumen II, edición de SANTIAGO FERNÁNDEZ MOSQUERA, y volumen IV, edición de SEBASTIÁM NEUMEISTER. Biblioteca Castro. Fundación José Antonio de Castro. Madrid 2007-2010. 1125 - 1353. ISBN 978-84- 96542-27-5. €: 50; 58.

Indica el editor que «el proceso de publicación de la *Segunda parte* de las comedias de Calderón es muy parejo a la *Primera parte* en fase, fechas, instituciones y protagonistas», y es también su hermano, Don Ioseph, quien las publica en 1637. La amplia y erudita introducción informa de las vicisitudes de esa y de otras ediciones. De cada una de las doce comedias resume y enjuicia de algún modo el editor su contenido y expone el estado actual del texto. Añade una bibliografía de ediciones y estudios de cada una de estas comedias.

El volumen IV, *Cuarta parte de las comedias,* nos ofrece otras doce comedias según la edición corregida y aumentada en la edición segunda de 1674. La introducción informa sobre las circunstancias de la edición primera, 1672, y de ésta, dos años posterior, que se edita. Presenta luego brevemente las doce comedias, su argumento y su texto. La bibliografía incluye las ediciones sueltas publicadas, las ediciones críticas sin publicar, los estudios sobre la crítica textual y sobre cada una de las doce comedias.

Está anunciada la publicación de un volumen quinto de estas *Comedias*. Felicitamos de nuevo a la Biblioteca Castro por sus magníficas ediciones de las obras de Pedro Calderón de la Barca, y de otros muchos autores clásicos españoles, en un formato de elegante sobriedad y dignidad. E. Olivares

CHARENTENAY, P. de, *Les nouvelles frontières de la laïcité*. Paris, Desclée de Brouwer, 2009, 222 págs. ISBN 978-2-220-06153-5.

Este libro está escrito desde Francia. Por eso su objetivo principal es hacer un balance de los debates que se han desarrollado en dicho país con ocasión del centenario de la ley de laicidad de 1905. El autor se encarga de mostrar que esta ley tuvo su historia porque a ella se llegó a través de un lento proceso; pero además no ha permanecido igual en este siglo transcurrido porque en ese lapso de tiempo ha sufrido hasta 13 modificaciones.

Esta perspectiva francesa que domina en el libro no es óbice para que el autor se abra al contexto europeo: esta apertura es otro de los rasgos que caracterizan a la obra que presentamos. Su autor invita a contemplar la interpretación más estricta que en Francia se ha hecho de la laicidad a la luz de otras experiencias, sobre todo europeas: por eso pasa revista a distintos modelos

de entender el lugar de la religión en las sociedades, y no solo en Europa, ni siquiera solo del cristianismo. Esta ampliación de la panorámica relativiza en parte el modelo francés, pero también ayuda a comprender la evolución que en la misma Francia se ha producido en estos últimos años.

Esta es sin duda la aportación más destacable del libro: el deseo de retomar el debate incorporando nuevos elementos que lo enriquecen. Entre ellos, esa diversidad de formas en la relación entre religión y política, la impronta que supone el desarrollo de la ciencia y de la técnica, o la crisis de fundamentos para la convivencia en común que sufren hoy las democracias. Es sobre todo esta última la que está propiciando una revalorización de la religión en la sociedad, la recuperación para ella de un lugar en el espacio público. Porque han pasado los tiempos de una estricta y simplificadora contraposición entre lo público y lo privado, y hemos comenzado a distinguir un espacio público diferente del específicamente estatal donde las religiones tienen un papel que contribuye a la consolidación de las democracias. Esto no cuestiona lo esencial de la laicidad, pero modifica la forma de entenderla. No se trata, pues, de volver a lo antiguo (ni siquiera la Iglesia lo reivindica oficialmente), pero tampoco se trata de anclarse en lo reciente. De lo que se trata es de reconocer un lugar en el espacio público a las religiones, admitiendo que estas no son una amenaza para la convivencia, sino un factor que contribuye a ella. Y la misma Francia está dando pasos significativos en esta dirección.

Más aún, los recientes debates en torno al intento frustrado de establecer una Constitución para la Unión Europea y al Tratado de Lisboa que le sustituyó muestran cómo Europa, desde una diversidad de situaciones, se abre a estas nuevas perspectivas. Aunque siempre a corrientes que dificultan estos avances por sus extremismos (bien desde las iglesias bien desde los grupos laicistas), hay que esperar que no sean ellos los que marquen la pauta ni se erijan en obstáculos insalvables para una convivencia pacífica con las religiones.

Ildefonso Camacho

CÓCERA, KATIA, *San Juan de la Cruz y el Yoga*. Editorial de Espiritualidad. Madrid 2010. 201 p. ISBN 978-84-7068-363-3. €: 10.

La autora, nacida en París en 1959, es bióloga ambiental; trabajó como cooperante en Nicaragua en 1994, y desde 1997 practica el Yoga y funda una escuela de profesores de Yoga. Confiesa en el prólogo que San Juan de la Cruz es su maestro espiritual, que escogió en 1997 cuando empezaba a hacer Yoga, porque desde siempre se ha identificado con sus poemas, y se ha profundizado con su visión espiritual.

En el libro explica primero sucintamente qué es el yoga, y pasa después a describir las coincidencias esenciales entre San Juan de la Cruz, el Yoga y los movimientos espirituales; coincidencias como la unión, la contemplación que conduce a ella, y el desasirse de todo para alcanzar la liberación. Analiza luego algunos temas comunes en San Juan de la Cruz y en el Yoga, como la figura del amado o la amada, la Santísima Trinidad, el Verbo, la Madre divina, Aminadab o el diablo, la noche oscura y siete purgaciones y diez grados de amor. De estos diez grados propone, antes del Apéndice, dos tablas comparativas entre la doctrina del Yoga y las de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Reflexiona luego comparando algunas figuras comunes, como la del pájaro solitario y el guía espiritual. Por último estudia las coincidencias en ambas visiones sobre la hermosura, las potencias, las pasiones y los sentidos, la muerte en vida y

reencarnaciones, la gloria, el bien y el mal, y recapacita finalmente sobre las discrepancias.

Como Apéndice expone el contenido de un ciclo de conferencias que tuvo en La Sorbona, en 1949, Swami Sidheswarananda, fundador del primer Centro vedántico europeo; tras unas apreciaciones generales analiza la práctica espiritual en San Juan de la Cruz (ascesis) y en la mística hindú (sadhana), y el yoga de San Juan de la Cruz.

Un glosario de los términos del Yoga ayuda a la lectura del libro. Y una bibliografía suficiente abre un poco el horizonte del Yoga. La autora se pregunta si se puede ser discípula de san Juan de la Cruz sin ser estrictamente católica y con una forma "sui generis" de creer en Cristo, y se responde que a ella le funciona, y por eso su libro más que un estudio comparado es un reflejo de un gran e inevitable encuentro en la dimensión espiritual.

COLONNA, CARLO, *Gli Ebrei messianici,* Fede & Cultura, Verona 2009.191 p. ISBN 978-88-89913-95-6.

Estoy convencido de que esta aproximación al mundo de los hebreos mesiánicos va a resultar de interés para una gran variedad de lectores. Estamos tan acostumbrados a contar con el rechazo masivo de Jesús como Mesías por parte del pueblo hebreo en su conjunto, que asomarse a la vida de las comunidades hebreas que aceptan a Jesús como Mesías, para muchos constituirá una sorpresa, para otros la posibilidad incluso de considerar su propia fe católica desde un punto de vista que nunca habrían pensado que podría existir. Sin embargo, ese punto de vista existe. Los hebreos mesiánicos tienen con quien dialogar en el interior de la Iglesia Católica: la Comunidad de Jesús, cuya sede principal está en la ciudad italiana de Bari. A través de este diálogo es como se ha podido entrar en la intimidad de estos hebreos que aceptan a Jesús como Mesías y conocer sus características, tan peculiares como sugerentes. Quieren restaurar la hebraicidad del Evangelio; sueñan con el futuro mesiánico de Israel; respetan las observancias hebreas en el marco cristiano, al mismo tiempo que espiritualizan su contenido; creen que se pueden vivir armónicamente el pacto de la antigua alianza y el pacto de la nueva; creen que pueden contribuir de una manera muy importante a la plenitud de la Iglesia en el mundo. En suma: libro interesante por demás, que da la posibilidad de abrirse a este soplo del Espíritu, aunque sin intuir todavía demasiado cuál irá siendo su misión en el futuro.

¡Como un ramo de rosas frescas ...! Homenaje al Beato Leopoldo de Alpandeire de sus hermanos y devotos con motivo de su beatificación. Edita: Vicepostulación de Fray Leopoldo. Granada 2010. 271 p. ISBN 978-84-614-2443-6

La Vicepostulación de la causa de Fray Leopoldo reúne en este libros 33 artículos que respiran admiración y afecto al nuevo beato capuchino. Muy grande es la variedad temática y el estilo literario de estos escritos; algunos artículos los escriben quienes han intervenido decisivamente en la causa, como Peter Gumpel S.I. relator, que explica el papel del relator, y Andrea Mª Erba, ponente de la causa; otros colaboradores son conocidos escritores sobre estos temas, como Antonio Montero, arzobispo emérito de Mérida-Badajoz, o Pedro Miguel Lamet S.I.; llama la atención el artículo de Javier Carnerero, O.SS.T. sobre la coincidencia de ocupaciones y espíritu de Fray Leopoldo con la sierva

de Dios granadina, Stella Iglesias, de las religiosas de María Inmaculada. También reconocidas autoridades artísticas ofrecen estudios sobre las representaciones del beato, como Domingo Sánchez-Mesa sobre sus imágenes, y Joaquín Manuel Álvarez Cruz sobre el cuadro de Juan Valdés. Los restantes estudios, y todos los 33, rezuman devoción y admiración por las virtudes humanas y cristianas de Fray Leopoldo.

El libro es de algún modo también una obra de arte; rara es la pagina que no está ilustrada con una excelente foto de temas relacionados con el beato, sus imágenes, los paisajes donde vivió haciendo el bien, etc. Lo han conseguido los patrocinadores del libro: es un apreciable homenaje a la simpática figura del humilde capuchino.

DÍEZ FERNÁNDEZ, J. IGNACIO, *Viendo yo esta desorden del mundo. Textos literarios españoles de los siglos de oro en la colección Fernán Núñez*. Colección Beltenebros 2. Instituto de la lengua castellano-leonés. Burgos 2003. 431 p. ISBN 84-607-7284-5.

Nos informa el autor que «la Fernán Núñez Collection se encuentra custodiada desde hace dieciocho años en la Bancroft Library de la Universidad de California en Berkeley: Se compone de doscientos veinticinco volúmenes manuscritos que pertenecieron a la casa Fernán Núñez y que fueron copiados a los largo de varios siglos, desde la Edad Media hasta el siglo XIX». En el primer capítulo de su libro trata de los textos literarios españoles en esa colección; tras unas páginas sobre su origen y formación y sus características, ofrece un catálogo de 62 de esos textos literarios, ofreciendo de cada uno primero su descripción técnica y luego comentarios, valoraciones y bibliografía. En el capítulo segundo presenta y edita una premática, una genealogía y dos textos de Quevedo. En el tercer capítulo presenta y edita una carta jocosa, y otra sobre la corte de Madrid. El capítulo cuarto estudia y ofrece el texto de *El castigo merecido y amistad pagada (Discurso náutico) de Juan de Mogastón*; y el capítulo quinto estudia y edita *Un vejamen perdido con dos respuestas*; en ambos casos diserta primero sobre el género literario de esas composiciones.

FERNÁNDEZ ROJAS, MATILDE, *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX: Trinitarios, Franciscanos, Mercedarios, Jerónimos, Cartujos, Mínimos, Obregones, Menores y Filipenses*. Arte, Serie 1ª, nº 45. Diputación de Sevilla 2009. 566 p. ISBN 978-84-7798-273-9.

Con gran satisfacción recibimos el segundo tomo de esta profunda y diligentísima investigación sobre el patrimonio artístico de otros veinte conventos masculinos desamortizados en el siglo XIX con ocasión de la invasión francesa, la desamortización de Mendizábal y la revolución de 1868; no se incluyen las casas de los jesuitas, expulsados por Carlos III en 1767. Esos veinte conventos los agrupa la autora según el instituto religioso al que pertenecían, del que da una sucinta historia; de cada uno de los conventos informa sobre su historia desde su fundación hasta su desaparición, sigue el amplio estudio de su arquitectura, retablos y esculturas, y pinturas; en algunos, también informa sobre las artes suntuarias. Al final de cada capítulo nos ofrece las ilustraciones de las obras de arte estudiadas y el plano de la ciudad de 1771, en el que señala el emplazamiento del convento estudiado.

Repetimos con mayor razón y abundancia la felicitación a la autora por la obra tan admirable que ha completado con este segundo tomo, y a la Diputación de Sevilla por haber patrocinado una investigación tan benemérita y tan sevillana. E. Olivares

GARCÍA, JORDI, *Alfonso Reyes. La experiencia literaria y otros ensayos*. Fundación Banco Santander. 2009. XLII-266 p. ISBN 978-84-92543-07-6.

En la presentación del libro nos ofrece el autor la biografía vital y literaria de Alfonso Reyes, los años de su primera juventud en Méjico, su estancia en España, y como diplomático en Argentina y Brasil, y su relación con los más destacados escritores de su ámbito y de su tiempo. Comenta su amplia bibliografía, y explica las dificultades y razones de su selección de obras de Alfonso Reyes. Esta selección incluye 22 escritos de la época de Madrid y París, 3 de su estancia en América del sur, y 11 bajo el título "La experiencia literaria". Incluye cartas a Pedro Henríquez Ureña, a José María Chacón y Calvo, y a Valery Larbaud, de gran interés biográfico.

Nos felicitamos, pues, de tener un título más de la prestigiosa *Colección Obra fundamental*, que patrocina la Fundación Banco Santander.

GUARDANS, TERESA, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*. Herder. Barcelona 2009. 304 p. ISBN 978-84-254-2627-8.

La autora busca en esta obra una aproximación laica a los fundamentos de la experiencia mística. Ayudándose de pensadores contemporáneos como María Zambrano, Eugenio Trías o María Corbí, fundamenta el silencio de sí como peculiar vía de conocimiento y explica las formas en las que éste se pueda favorecer. Es una invitación a adentrarse en la lucidez asombrada como núcleo de una experiencia de vida plenamente humana. Mediante la relectura y el redescubrimiento de los maestros del camino interior, exploradores del conocimiento silencioso, pone en evidencia la práctica de un peculiar esfuerzo de desegocentración como medio de sutilización de las capacidades humanas. En un amplio capítulo sobre el aprendizaje de la condición fronteriza analiza escritos de Geneviève Lanfranchi, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Maestro Eckhart, Nisargadatta Maharaj, Yoka Daishi, el escrito *Bhagavad Gîtâ* (*Canto del Bienaventurado*), incluido tardíamente en el *Mahâbhârata*, y dos escritos de tradición musulmana; con ellos nos acerca a unas lecciones de vida que, nacidas de la experiencia mística dejarán al descubierto la aportación propia e insustituible de ese rico legado. Unos trescientos cincuenta títulos de bibliografía avaloran este estudio.

HERVÁS Y PANDURO, LORENZO, *Biblioteca jesuítico-española. II. Manuscritos hispano-portugueses en siete bibliotecas de Roma*. Estudio introductorio, edición crítica y notas: ANTONIO ASTORGANO ABAJO. Libris. Madrid 2009. 468 p. ISBN 978-84-932245-7-8.

En esta misma revista vol. 71 (2008) 250s presentamos y apreciamos en gran manera el primer tomo de esta *Biblioteca jesuítico-española*, y nos hicimos eco del anuncio de la publicación de un segundo volumen, del que ya podemos ponderar también los excelentes resultados de la amplia y profunda investigación realizada. Se trata de dos apéndices de la *Biblioteca jesuítico-*

española, que redactó Hervás en 1793 y siguió completando hasta 1799. En el primero nos ofrece Hervás los *Catálogos de manuscritos de escritores españoles y portugueses existentes en siete insignes bibliotecas de Roma*: Angélica, Barberini, Casanatense, Corsini, Jesuítica (Colegio Romano), Vallicellana, y del cardenal Zelada; en numeración seguida con los documentos del tomo I los manuscritos de las bibliotecas de Roma que presenta este II tomo van numerados del 497 al 1303. En el segundo apéndice nos ofrece Hervás los *Códices que de colecciones canónico-españolas hay en las bibliotecas de Roma*, Vaticana, Vallicellana, Angélica, y algunos también de la biblioteca Corsini.

En un amplio estudio introductorio de 120 páginas el investigador A, Astorgano propone un esbozo biográfico de Hervás y presenta su producción literaria según la *Biblioteca jesuítico-española*, describe el conjunto de esa obra y resalta la necesidad y utilidad de los catálogos bibliográficos, y de los dos apéndices que publica en este libro,
y con gran abundancia de datos pondera la riqueza documental de las siete bibliotecas de Roma que investigó Hervás, y expone de cada una de ellas su evolución histórica, su patrimonio y la suerte que han corrido los manuscritos descritos por Hervás; con toda sencillez y sinceridad indica los defectos de ordenación de algunas de esas bibliotecas, y de modo especial de la Biblioteca Vaticana en tiempos de Hervás.

En los manuscritos de los catálogos, apéndice I, que transcribe, añade el investigador la signatura que tienen actualmente en la respectiva biblioteca. Son 1323 las notas que el autor coloca en el libro a pie de página. La bibliografía indica las fuentes consultadas en 14 archivos y bibliotecas, los principales estudios y referencias sobre Hervás y su *Biblioteca jesuítica-española*, y sobre los apéndices I y II que se publican en este volumen.

Si el editor no tiene «ninguna duda respecto a la utilidad del Apéndice I, el cual es valioso y puede ser provechoso para tener una idea de los manuscritos españoles en las bibliotecas de Roma», los afortunados lectores de este libro dudan aún menos de su utilidad para conocer la existencia de manuscritos españoles en Roma, y por ello se lo agradecen vivamente al autor de esta magnífica edición crítica. E. Olivares

INCHAURRANDIETA Y LIZARAZU, GABRIEL S.I., *Semblanza de un Jesuita Vasco desterrado durante el primer franquismo: José Martín Aguirre-Ceciaga*. Instituto Ignacio de Loyola. Universidad de Deusto. San Sebastián 2008/9. 358 p. ISBN 978-84-608-0933-3.

El núcleo central del volumen es la biografía que del P. José Aguirre-Ceciaga escribió en 1986 el P. Gabriel Inchaurrandieta (1910-1990). Con detenimiento y datos comprobados describe la actuación del P. Aguirre-Ceciaga como viceprovincial de Venezuela, muy destacada en la promoción de la actividad apostólica y de construcción de colegios y residencias, pero perturbada por el enfrentamiento de dos grupos de los jesuitas en aquellos años de la guerra civil española, unos ardientes partidarios de la España nacional y otros vascos, dolidos por las repercusiones de la guerra y represión en sus familiares y conocidos. Según el autor fueron informes de algunos jesuitas los que indujeron al provincial a relevarlo del cargo al cabo de poco más de dos años. Fue un cáliz que "rebosó desengaño y tristeza", pues los superiores de España y de Roma dieron más crédito a los detractores que a los informes del mismo Aguirre-Ceciaga. Son numerosos los datos que aporta el autor y que no justi-

fican la actuación de los superiores, que lo relevaron del cargo y lo enviaron a Cuba, donde pronto falleció a los 48 años de edad. Gran parte de los 25 capítulos de que consta la biografía exponen lo que el autor llama "la tempestad", sus precedentes y consecuencias

Preceden en el volumen un estudio de Xosé Estévez, *El primer franquismo (1939-1947),* una *Introducción biográfica de Gabriel Inchaurrandieta* de José Luis Orella Unzué, unas breves notas de presentación por el autor de esta su *Biografía del P. José Martín Aguirre-Ceciaga,* y un *Curriculum vitae de P. José Martín de Aguirre-Caciaga y Eguren y P. Juan Mª Ponce González*, el provincial que decidió su cese en el cargo.

Se comprende que al autor no le haya sido posible exponer con plena sobriedad tan dolorosos sucesos acontecidos cincuenta años antes; quizás también ha influido un menor conocimiento personal de las personas y de las circunstancias del momento y del modo de gobierno religioso menos dialogante en aquellos tiempos.

JAVIERRE, JOSÉ MARÍA, *Un desafío. Beato Leopoldo de Alpandeire*. Vicepostulación de Fray Leopoldo. Granada 2010. 582 p.+ 110 p de ilustraciones. ISBN 978-84-613-7878-4.

La vida del lego capuchino Beato Leopoldo de Alpandeire está repleta de anécdotas simpáticas y edificantes, que mostraron su profundo espíritu cristiano y de fraile menor capuchino. Con ellas teje su biografía el autor, y la rodea de otras noticias y anécdotas de sus circunstancias históricas, locales y religiosas, y la. redacta con un cierto desenfado y osadía literaria.

En 41 capítulos estructura la biografía, una obra literaria. Los primeros capítulos exponen la vida seglar de Fray Leopoldo, siguen algunos capítulos que narran la formación de la familia capuchina, y los restantes en su mayoría nos deleitan con esas anécdotas simpáticas del beato; algunos otros capítulos refieren algunas circunstancias del ambiente histórico que le tocó vivir. Las notas al final de cada capitulo recuerdan que, a pesar de su apariencia festiva e informal, la biografía tiene también un soporte de autenticidad histórica.

Además de las fotos en las páginas que encabezan los capítulos, más de cien páginas finales, estructuradas en diecinueve secciones, son un *Reportaje gráfico. Fray Leopoldo y su tiempo*, un conjunto de excelentes fotografías de los pasajes y ciudades en que vivió, de sus familiares y destacados devotos, de las comunidades capuchinas en que estuvo integrado, de las muestras de veneración que recibió de las autoridades eclesiásticas y del sencillo pueblo de Dios, etc.

JOSÉ MANYANET, SAN, *Obras completas*, VI, *¡Un Nazaret en cada hogar!*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 2010. XXIV-1094 p. ISBN 978-84-7914-968-0.

En tres secciones, en ocho capítulos, se agrupan los muchos documentos de este volumen VI de la *Obras completas* de San José Manyanet. Cada capítulo consta de una introducción temática y de los documentos referentes al tema propuesto. Precede una introducción general sobre la devoción a la Sagrada Familia y sobre la familia en el siglo XIX, que expone el ambiente religioso y social de esos escritos, y los condiciona.

En la primera sección, José Manyanet, hijo predilecto de María y de José se

presentan las raíces de su amor a la Sagrada Familia en su especial devoción a la Virgen María y a San José. El capítulo primero analiza la devoción mariana de San José Manyanet; y el segundo expone la devoción del santo a San José.

En la sección segunda, Nazaret, hogar y escuela de José Manyanet, se describe el don y vocación que recibió este santo para llamarse hijo de la Sagrada Familia, y su itinerario y experiencia religiosa en la Casa de Nazaret hasta convertirse en testigo de la santidad de ella. El capítulo tercero expone la obra *El espíritu de la Sagrada Familia*, y transcribe como documento sus 59 meditaciones sobre la vocación, dignidad y virtudes del estado religioso, con especial referencia a los religiosos dedicados a la enseñanza.. El capítulo cuarto transcribe el libro *Escuela de Nazaret*, que trata de las mociones divinas, los votos religiosos y las virtudes que deben "adornar"al religioso. El capítulo quinto, *Vivir según el espíritu de la Sagrada Familia*, aporta como documento las «Máximas de cristiana perfección recogidas en la Casa de la Sagrada Familia de Nazaret».

Y la tercera sección, Nazaret, un designio de Dios para la familia, explica la misión de llevar los ejemplos de la Familia de Nazaret a los hogares. El capítulo sexto, *José Manyanet, apóstol de la Sagrada Familia*, aporta oraciones y el proyecto de una revista «La Sagrada Familia». El capítulo séptimo, *José Manyanet, apóstol de la familia,* reproduce como documento la «Preciosa joya de familia»: deberes de los padres para con sus hijos, y prácticas piadosas. El capítulo octavo, *Hacer un Nazaret en cada hogar*, aporta como documentos el reglamento de la «Asociación católico-pía titulada Camareros de la Sagrada Familia», las reglas de las «Camareras de la Sagrada Familia», y meditaciones dedicadas a la Asociación de la familia cristiana bajo la advocación de la Sagrada Familia».

En la introducción leemos que estos son «los escritos más significativos de San José Manyanet, que suponen la parte más genuina de su aportación escrita».

E. Olivares

José María Pemán: El compromiso de un intelectual. Editora: ANA CALVO REVILLA. CEU ediciones. Asociación Española de Propagandistas. Madrid 2010. 179 p. ISBN 978-84-92989-16-4.

Con el mismo título del libro se celebró en el Colegio Mayor San Pablo, Fundación del CEU, un congreso internacional en los días 22 y 23 de abril del 2009; una parte de los trabajos presentados allí se publican en este libro.

Las aportaciones del congreso se distribuyen en dos secciones. La primera tiene cinco capítulos o aportaciones: Antonio Rendón-Luna, *Pemán y Herrera*, informa sobre su estrecha relación con los propagandistas de Ángel Herrera, Gonzalo Álvarez, *La lucha por la monarquía: Pensamiento y trayectoria de Pemán*, expone sus diversas etapas respecto a la monarquía en España, Manuel Bustos, *Claves de la trayectoria vital de José María Pemán*, examina su religiosidad, su sentimiento monárquico y su sentido de la tradición, José Peña, *Análisis espiritual e ideológico de José María Pemán*, es decir, de su confesión católica y de monárquico tradicional, y Antonio Llaves, *Vivencias de Pemán,*. narradas por quien fuera muchos años su secretario.

Componen ocho capítulos la sección segunda. Juan Cantavella, *El articulismo de Pemán en su contexto*, muestra que escribir artículos no fue en él una actividad marginal y tuvo diferentes fases, Ana Sofía Pérez Bustamante, *La prosa narrativa y memorialística de José María Pemán*, presenta sus series de cuentos, novelas de diversa extensión y escritos autobiográficos, como

"Mis almuerzos con gente importante" y "Mis encuentros con Franco", Juan Luis Hernández Mirón, *José María Pemán, humanista*, analiza su humanismo en su amplia producción literaria, Carmen García Tejera, *Poesía y poética de José María Pemán*, examina su poesía en sus diversas etapas, Federico Trillo-Figueroa, *Pemán, poeta de la fe popular*, esto es, de las devociones populares, de la semana santa andaluza, y de trato desenfadado con los santos, José A. Hernández Guerrero, *José María Pemán, un intelectual, un creyente y un poeta*, como comprobó en su trato frecuente de largos años con él, José Joaquín de Ysasi, *Pemán y el teatro,* en el que distingue tres ámbitos, la obra en verso de tono épico, piezas de fina ironía y castizo realismo, y adaptaciones de tragedias de Grecia y Roma. Entre las piezas épicas destacó "El Divino Impaciente", que con más de mil representaciones lo catapultó a la fama, y fue un grito de protesta contra la persecución religiosa y de los jesuitas por parte de los gobernantes republicanos, y Carmen Ruiz de la Cierva, *Análisis interdiscursivo de la obra teatral "Cuando las cortes de Cádiz" de José María Pemán y el libro de historia "El Cádiz de las Cortes" de Ramón Solís*, un análisis que versa sobre diversos aspectos relacionales entre un drama en verso y un informe histórico.

Como desean los directores del congreso, sin duda este trabajo contribuirá a la recuperación de una figura señera en el ámbito de la literatura y comunicación en España durante el pasado siglo.

La razón de la esperanza. JAVIER PRADES - EDUARDO TORAÑO (eds.). Presencia y diálogo 27. Facultad de Teología San Dámaso 27. Madrid 2010. 230 p. ISBN 978-84-96318-93-9.

Se recogen en este libro los textos escritos de las intervenciones en las actividades de *Extensión universitaria* de la Facultad de San Dámaso, Madrid, en los años 2008 y 2009. Tiene cuatro secciones. La primera, El anuncio cristiano en la sociedad, ofrece cinco temas: 1. *¿Alguien nos ha prometido algo? Entonces, ¿por qué esperamos?,* en el que Juan Antonio Martínez Camino introduce brevemente en la encíclica *Spe salvi,* y Jon Juaristi trata de la esperanza en el judaísmo rabínico. 2. *Fe y razón en Occidente: a propósito de Ratisbona*, en el que Gabriel Albiac en su aportación, *Ratzinger: un cristianismo griego,* desde el ateísmo filosófico muestra su interés por el texto de Benedicto XVI, y Víctor M. Tirado en, *Ratisbona: el cristianismo que apuesta por la razón*, insiste en las virtualidades de ese texto del Papa para mostrar la relación positiva entre fe y razón. 3. *Interculturalidad y Misión cristiana* en el que Massimo Borghesi enjuicia las recientes transformaciones en la conciencia misionera de la Iglesia.. 4. *La evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Europa del XIX*, un panorama sintético de esas distintas relaciones dibujado por Guy Bedoulle. 5..*Florece eternamente. Los cristianos en Rusia ante la revolución de 1917*, una descripción de las atrocidades de la revolución rusa, en las que la Iglesia ortodoxa ha pervivido con su esperanza viva en Dios.

La sección segunda, Problemas bioéticos a la luz de la fe cristiana abarca dos temas: *Vida humana y evolución biológica: una relectura racional y a la luz de la fe*, problema que afronta César Nombela, y *Persona, clonación y células madre: una perspectiva antropológica*, sobre la utilización científica de las células madre para la clonación por Ramón Lucas Lucas

La tercera sección, Arte: literatura y música, ofrece dos trabajos: *El aroma del vaso. Coloquio con Guadalupe Arbona*, de José Jiménez Lozano, que remite a los autores que más le han acompañado a lo largo de su vida, y *¡Quiero*

vivir! El grito humano en el pop-rock actual, de Julio Alonso, que recorre algunas de esas canciones que anhelan una esperanza y una felicidad que muchas veces no se encuentra.

La sección cuarta, *A modo de conclusión y fundamento teológico*, ofrece el estudio de Enrique Farfán sobre *La promesa del agua viva: interpretación de Juan 7, 37-39,* que desentraña los misterios de esa imagen a la luz del segundo Isaías.

Es un conjunto de estudios, muy dispares, engarzados por el tema vital de la esperanza.

LACARRA, JOSÉ Mª, *En el centenario de José Mª Lacarra 1907-2007. Obra dispersa III. 1951-1960. Obra dispersa IV 1961-1971*. Edición preparada por J. ÁNGEL SESMA MUÑOZ. Gobierno de Navarra. 2009-2010. 522 y 479 p. ISBN 978-84-235-3118-9, y 978-84-235-3211-7.

Dos nuevos volúmenes de la cuidadosa edición de la *Obra dispersa* de José Mº Lacarra presentamos en este número de nuestra revista; en el anterior, *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009) 422s, presentamos los dos primeros volúmenes de esta edición. En el tercer volumen precede también a los veintisiete artículos de Lacarra una presentación con el título de *La recuperación del compromiso personal (1951-1960)*, que destaca su actuación como decano de la Facultad zaragozana de Filosofía y Letras; en estos años se esforzó en la modernización de la enseñanza, y consiguió en 1953 la aprobación de un nuevo plan de estudios de su Facultad, la adquisición de medios bibliográficos para los profesores y alumnos, la mejor comunicación con el exterior mediante reuniones científicas, y la ampliación del profesorado en atención también al crecimiento del número de alumnos. Los estudios recogidos en este volumen abordan aspectos urbanísticos, la reconquista y la repoblación, la intervención de la Iglesia en la articulación social en los siglos altomedievales de Navarra y Aragón.

La presentación del cuarto volumen, veintiocho artículos, lleva el título de *Años de añoranzas y honores (1961-1970)*; son un decenio «de intenso trabajo y de enormes satisfacciones personales», publicación de libros, recepciones en Academias; fue decano de la Facultad hasta 1967 con la misma entrega de siempre, multiplicó sus viajes al extranjero. Los artículos dispersos, aquí reunidos, tratan de peregrinaciones y el mundo de la espiritualidad, de la ordenación política e institucional de Navarra, de las relaciones entre los reinos cristianos y musulmanes, y los problemas de la repoblación y organización del espacio y de las gentes. También escribió artículos sobre la monarquía de la Corona de Aragón, las finanzas municipales y las instituciones bajomedievales; otros trabajos son conferencias en instituciones europeas y contribuciones a homenajes de sus maestros y amigos. Publica también estudios en la revista *Información* de los Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón.

La presentación de los dos volúmenes, en perfecta sintonía con su contenido, es semejante en todo a las de los dos anteriores.

LAVIGNE, JEAN CLAUDE, *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse*. Cerf. Paris 2010. 316 p. ISBN 978-2-204-09116-9. €: 27.

La amplia experiencia del autor en su trato con religiosas y religiosas le llevan a ofrecer estas reflexiones sobre la vida religiosa en la actualidad y en sus posibilidades de futuro.

En la primera parte, *Diagnósticos*, en un primer capítulo presenta el autor las cifras actuales decrecientes de religiosos, la múltiple diversidad de institutos, el envejecimiento de sus miembros, la situación que tendrá pronto la vida religiosa también fuera de Europa, y los desafíos a los que tiene que hacer frente. En el segundo capítulo prosigue esta evaluación reflexionando sobre la disminución proporcional de jóvenes y las dificultades de la vejez. En el capítulo tercero propone las múltiples causas de la actual situación, como el desencantamiento del mundo, la descristianización, el individualismo y las deficiencias funcionales de la vida religiosa actual. Como consecuencia en el cuarto capítulo reflexiona sobre los fundamentos en la Sagrada Escritura, la huida del mundo y seguimiento de Cristo y su misión de signo profético.

En la segunda parte, *Un alejamiento para la vida*, en sucesivos pares de capítulos reflexiona primero sobre el alejamiento fértil que pretende fomentar la vida, que no separa de los demás por una fosa, y es una continua conversión; de ahí reflexiona sobre las fundaciones, las reglas, y sobre el profetismo y la institución. Reflexiona luego sobre el alejamiento por la oración, sus caminos, la liturgia, la eucaristía; y también otros lugares espirituales menores como la «lectio divina», el combate espiritual, y el acompañamiento espiritual. En tercer lugar trata del alejamiento de la vida común, de su fundamento y dificultades, y destaca las comunidades «mono-residentes»; indica luego que es un camino para la vida de verdad fraterna y la dimensión profética de esta fraternidad. En cuarto lugar reflexiona sobre el alejamiento de los votos, de sus valores humanos. En el quinto lugar presenta el alejamiento para el servicio de la Iglesia, los conflicto y complementariedad que comporta, y su carácter de vida de servicio, de diaconía eclesial.

En la parte tercera reflexiona sobre el *Porvenir*; en primer lugar presenta la vida religiosa como un camino que está señalizado por la relación de género y trata de las «familias religiosas» del mismo carisma fundacional, el avance de los religiosos en la edad, y el diálogo. Reflexiona de nuevo directamente sobre el porvenir de la vida religiosa y sus dos grandes vías posibles; la primera es un triple don de sí, de misericordia y compasión a los necesitados, el don de sí a la Iglesia, y a la demanda de espiritualidad; la segunda vía fomenta las características positivas de la vida religiosa que ha expuesto en el libro, y que muestran existir en ella espacios que crear o que ensanchar. Concluye que el temor de que desaparezca la vida religiosa es infundado, porque el Espíritu continúa su obra y esto es lo verdaderamente importante. E. Olivares

LAZCANO, RAFAEL, *Ana Catalina Emmerick (1774-1824). Icono del crucificado,* Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2010, 119 p. ISBN 978-84-95745-97-2.

Quien quiera informarse de manera breve pero sólida sobre la vida de Ana Catalina Emmerick encontrará en este libro lo que necesita para saber todo lo más fundamental relacionado con su vida y su persona. La brevedad del texto no impide al autor acreditarlo con excelentes notas a pie de página, que testimonian las fuentes de las que se sirve para esta biografía. Pero es que, además de completar el estudio con una bibliografía más amplia de lo que cabría esperar, el autor remite a un artículo propio (Analecta Augustiniana72 (2009)457-

499) para quien quiera ampliar todavía más dicha bibliografía. Para una mayor cercanía a la protagonista se intercalan, de manera selectiva, algunos de sus manifestaciones, sobre todo las que mejor pueden retratar su alma. El libro se lee con gusto y con interés, al mismo tiempo que con el asombro natural de asistir a fenómenos tan poco usuales, pero tan atestiguados al mismo tiempo por los contemporáneos de Ana Catalina Emmerick.

LEÓN, TEODORO, PBRO., *Madre María de la Purísima La fuerza heroica del amor.*. Colección: Santos. Amigos de Dios, 12. Edibesa. Madrid 2010. 246 p. ISBN 978-84-8407-942-2.

María Isabel Salvat Romero nació y vivió en la calle Claudio Coello del barrio de Salamanca y fue alumna de colegios de gran prestigio en la alta sociedad; a los 16 años de edad conoce a las Hermanas de la Cruz, y dos años después ingresa en ese Instituto, y al recibir el hábito toma el nombre de Sor María de la Purísima de la Cruz.

El autor de esta biografía antepone en un capítulo, como antecedentes de su vida, unos rasgos sobre la obra y carisma de la fundadora del instituto, Santa Ángela de la Cruz El capítulo segunda presenta los datos cronológicos de Madre María Purísima de la Cruz. En los cuatro capítulos sucesivos expone su ejercicio heroico de las virtudes en general, de las virtudes teologales, de las cardinales y de las anejas a los tres votos de los religiosos. En los tres últimos capítulos resalta su fama de santidad, su camino hacia los altares, y su beatificación el 18 de setiembre del 2010.

La división de los capítulos en párrafos subtitulados y bien distinguidos, y los caracteres de imprenta tamaño mayor facilitan la lectura a todo tipo de lectores a quienes va dirigida la biografía, Son también bellas y expresivas las fotos, en color y en negro, que embellecen el libro.

MALPHETTES, PAUL et ROGER, MARIE-ANNE, *Répertoire de la correspondance de Pierre Teilhard de Chardin. 2.600 lettres recensées (de 1893 à 1955)*. Médiasèvres Paris 2010. 97 p. ISBN 978-2-35983-030-7.

En este repertorio se presentan más de 2.600 cartas de Teilhard de Chardin dirigidas a 200 destinatarios. Ofrece dos listas de esas cartas: la primera por el orden cronológico de su redacción y la segunda por orden alfabético de los destinatarios. Esas cartas se encuentran en su original o en copia en la *Fundation Theilard de Chardin* en el Museo de Historia Natural, o en los archivos jesuitas de Vanves.

Cada una de las cartas lleva como identificación su número de orden, la fecha, el destinatario, la lengua francesa o inglesa en que está escrita, el lugar donde la escribió y donde está archivada, y si es inédita o está publicada por G. H. Baudry en su *Dictionnaire des correspondants de Teilhard de Chardin,* 1974.

Los editores advierten que no han podido incluir otras cartas que se conservan en archivos privados, ni tampoco en la universidad Georgetown de Washington, aunque esperan poder incluirlas en una edición posterior.

Es claro que esta correspondencia de Teilhard es un complemento indispensable de sus obras publicadas, permiten captar la gestación de su pensamiento; esto se percibe de modo especial en las cartas de 1920 que tratan de su proyecto *Milieu divine*, o de 1930 sobre su proyecto del *Phénomène humain.*

MÉNDEZ BEJARANO, MARIO, *Vida y obras de D. José Mª Blanco y Crespo [Blanco White]*. Prólogo de MANUEL MORENO ALONSO. Editorial Renacimiento. Sevilla 2009. 607 p. ISBN 978-84-8472-468-1.

Se reproduce en facsímil la edición de esta obra, publicada en 1921; es un trabajo amplio, bien documentado, con aportación de valiosos documentos inéditos y originales, sobre el clérigo sevillano, personaje muy discutido, que se refugió en Inglaterra durante la guerra de la independencia y murió en Liverpool en 1841. La Real Academia de la Lengua premió con su medalla de oro este libro de Méndez Bejarano en 1904. El prólogo nos informa ampliamente sobre la vida y actividad docente y académica de Méndez Bejarano.

En el libro se ofrece primero en veinte capítulos una detallada vida de Blanco; siguen la reproducción de dieciocho obras españolas y unas indicaciones sobre traducciones, dos obras inglesas de asunto español, quince obras inglesas, a las que añade dos obras sobre la belleza, que se habían descubierto poco antes. Aporta también la lista de las obras de Méndez Bejarano tal como se ofrecían en 1921.

MEZQUÍRIZ IRUJO, MARÍA ÁNGELA, *Andelo, ciudad romana*. Gobierno de Navarra. Pamplona 2009. 206 p. ISBN 978-84-235-3176-9

El yacimiento arqueológico de Andelo es un significativo exponente de la aculturación romana en Navarra; es una ciudad con su propia concepción urbanística, manifestaciones culturales e importante obras de ingeniería. La autora informa en sucesivos capítulos sobre el marco geográfico, la historia de la investigación, las fuentes literarias y epigráficas, una síntesis histórica, sus comunicaciones, el nombre de la ciudad, la onomástica andelonense, su urbanismo, su desarrollo arquitectónico y decorativo, necrópolis y creencias, ajuares domésticos, objetos de adorno personal y juegos de mesa, el sistema hidráulico, y un catálogo de 150 piezas arqueológicas de las que ofrece sus fotografías y sus datos. Describe también el museo construido para alojar las piezas arqueológicas de Andelo, y no falta la correspondiente bibliografía.

La presentación de libro es sobriamente lujosa, y excelentes son las fotografías.

MORALES, JOSÉ, *Newman (1801-1890)*. 2ª edición. Rialp. Madrid 2010. 479 p. ISBN 978-84-321- 3749-5.

Afirma el autor en las páginas finales del libro que Newman juzgaba que «un biógrafo debía dejar hablar por sí mismo al sujeto de su narración» y «por eso atribuía una gran importancia a las cartas que juzgaba indispensables como materia prima de cualquier memoria biográfica»; el autor ha sido fiel a ese juicio de su biografiado y ha redactado la biografía a partir de las citas y noticias que ofrecen las cartas de Newman.

Dice también el autor que Newman «consideraba esencial que el relato de una vida se detuviera suficientemente en el período comprendido entre los 18 y los 30 años de la persona, pues este tiempo contenía a su juicio la formación del carácter y era consiguientemente el tramo vital más decisivo». También sigue esta norma la presente biografía de Newman.

En esta biografía nos informa el autor ampliamente sobre la familia de Newman y su cercanía afectiva a ella, sobre los centros en donde se educó, el Trinity college y el Oriel college; y el afecto hacia ellos que conservó durante

toda su vida; allí comenzó a trabar amistades que perduraron toda su vida, aunque osciló la mutua comprensión; también en esos años comenzó su itinerario en la fe religiosa que lo llevó del evangelismo, a su ordenación y ejercicio del diaconado y presbiterado anglicano, a una vía media suya anglicana cercana al catolicismo y finalmente a abrazar la fe católica.

Reflexionó ampliamente sobre su vocación religiosa, incluso pensó entrar en la Compañía de Jesús, pero no le agradó la actitud muy conservadora que descubrió en ella. El espíritu de San Felipe Neri le agradó plenamente; por ello fundó su Oratorio, también encontró incomprensiones entre sus colaboradores; se rompió la unidad y algunos lo abandonaron. El quedó hasta su muerte en el Oratorio de Birmingham

Su amplia actividad de escritor comenzó en edad temprana; son 47 las obras publicadas que recoge la bibliografía que ofrecen las últimas páginas de esta biografía suya. El autor indica las circunstancias que motivaron esos escritos, los sentimientos con que los escribió, las reacciones que suscitaron entre sus amigos y detractores; presta especial atención al *Tracto 90*, a la revista *Rambler*, y a la *Apología pro vita sua*. Sus publicaciones fueron el paso siguiente a las series de conferencias en las que manifestó unas cualidades oratorias no comunes.

Muchas dificultades encontró en su apostolado docente; tuvo que aceptar la dirección de la proyectada universidad de Irlanda, que fracasó; propugnó luego la fundación de un College católico en la universidad de Oxford distanciándose de la opinión de la jerarquía católica que veía un peligro para perseverancia de los jóvenes en su profesión de fe católica.

Vivió muy de cerca la restauración de la jerarquía católica en Inglaterra; con los superiores jerárquicos procuró mantener las mejores relaciones, aunque no siempre encontró comprensión en ellos, y más de una vez no actuaron con sinceridad en asuntos que le afectaban. En cuatro ocasiones viajó a Roma; su estancia allí suscitó en él diversos sentimientos y encontradas reacciones; vivió con gran interés las vicisitudes del Concilio Vaticano I, aunque rehusó acudir a él como teólogo.

Aunque resistió en un principio, aceptó luego el capelo cardenalicio, que certificaba la rectitud y excelencia de su trabajo en favor del catolicismo en Inglaterra. En el último decenio de su vida, a pesar de las limitaciones de au ancianidad, continuó, su múltiple actividad apostólica.

En esta biografía encontramos no solamente los datos de la activa vida de Newman, sino también multitud de referencias a la historia del catolicismo y vida religiosa de Inglaterra en el siglo XIX Es, pues, una biografía de "Newman y de la Iglesia inglesa de su época".

Note estratte da l'Evangelo di Maria valtorta con indici tematico e biblico. Seconda edizione. Centro Editrice Valtortiano. Isola del Liri (FR) 2010. 152 p. ISBN 978-88-7987-163-1.

Cinco partes, cinco trabajos, ofrece este volumen que pretende ayudar a la consulta de la obra de María Valtorta *L'Evangelo come mi è stato rivelato*, una obra que consta de 652 capítulos y está editada por el mismo Centro Editrice en diez volúmenes de unas 500 páginas cada uno.

La parte primera es un índice temático de las notas añadidas a pie de página. La segunda parte reproduce esas más de mil cuatrocientas notas, que redactó Emilio Pisani; facilitan su consulta sin tener que acudir a los diez volúmenes

de la obra La parte tercera reproduce las notas autógrafas que María Valtorta insertó en los fascículos de una copia de su obra: unas no han sido incluidas en las notas que lleva la obra; otras reproducen en su totalidad las que han sido abreviadas en la obra; se indican también las que fueron incluidas íntegramente en el texto. La cuarta parte es un índice de los capítulos de la obra valtortiana en que se contienen los pasajes citados de los cuatro evangelios; incluye también otros pasajes de los evangelios no citados, pero que se refieren al contexto del capítulo de la obra de Valtorta. La parte quinta es un índice alfabético de todas las referencias bíblicas que se encuentran en las notas de Pisani.

Procesos de canonización. Comentarios a la Instrucción "Sanctorum Mater". RICARDO QUINTANA BESCÓS (ed.). Instrumenta Canonica 1. Instituto de derecho canónico San Dámaso. Madrid 2010. 199 p. ISBN 978-84-96318-96-0.

Este primer volumen de la nueva colección que edita el Instituto de derecho canónico San Dámaso de Madrid recoge la ponencias de las III Jornadas de Estudio para las Causas de los Santos, celebradas en setiembre de 2008 en la Facultad de San Dámaso; es la primera recopilación de comentarios sobre la Instrucción *Sanctorum Mater*, publicada con fecha de 17 de mayo de 2007.

El prefecto de la Congregación de las causas de los santos, Ángelo Amato, presenta la Instrucción, su naturaleza según el canon 34 § 1 del Código de Derecho Canónico vigente, su estructura, los motivos de su publicación, y sus repercusiones favorables en el dicasterio de las causas de los santos.

Robert J. Sarno expone en una primera ponencia los elementos preliminares en las causas de beatificación y canonización, las bases de derecho exigidas en esos procesos, el actor de la causa, y el obispo competente; en una segunda ponencia describe el inicio de esas causas, su fase preliminar, el caso especial de un "beato antiguo", la instrucción de la causa y los que en ella intervienen, y la sesión de apertura del procedimiento instructorio.

José Luis Gutiérrez en tres ponencias expone las normas de la Instrucción sobre el oficio del postulador y del vicepostulador de la causa, sobre la comisión histórica y su cometido, y sobre el desarrollo de las sesiones en la instrucción de la causa, y trasuntos y actos de la última sesión.

El promotor general de la fe, Sandro Corradini, comenta las normas que confían al obispo y equiparados en el derecho la dirección del proceso sobre la vida, virtudes o martirio, fama de santidad o de martirio, posibles milagros, y, en su caso, culto inmemorial, del siervo de Dios del que se solicita la canonización.

Como apéndices se añaden, traducidas al castellano, las *Normae servandae*, 1983, y la Instrucción *Sanctorum Mater*, que se ha comentado. E. Olivares

RAMOS DOMINGO, JOSÉ, *Pedro Pablo Rubens - Matthijs Musson en la Universidad Pontificia de Salamanca*. Universidad Pontificia de Salamanca 2010. 10 p. ISBN 978-84-7299-890-2

Como parte muy valiosa del patrimonio artístico de la Universidad Pontificia de Salamanca presenta este estudio dos obras recién restauradas de Matthijs Musson, formado en la escuela y taller de Pedro Pablo Rubens: los dos óleos sobre lienzo, *Abraham y Melquisedec* y *La Clemencia de Escipión.* Gracias a datos que el autor ha encontrado en dos *Inventario de los muebles del Seminario conciliar de Salamanca*, de 179-1784 y de 1870-1880, en la Introducción

indica los sitios donde estuvieron expuestas las muchas obras de arte del Colegio de la Compañía de Jesús, que recibió el Seminario, aunque nada ha hallado sobre la ubicación que tuvieron estos cuadros de Musson.

En una parte primera informa el autor sobre el taller que tenía Rubens en Amberes, en el que se formó Musson, y sobre la plural realización de su obra artística *Los triunfos del Santísimo Sacramento*, a través de sus modelos, cartones y tapices. En la parte segunda informa sobre la doble faceta de Musson, marchante y pintor, presenta y analiza los dos cuadros indicados, *Abraham y Melquisedec* y *La clemencia de Escipión*., y el cuadro *Jesús en casa de Marta y María*, integrado en la Colección del BBVA, Madrid.

Anima el autor a contemplar estos tres cuadros de Musson, y a dejarse «embargar con su exuberante lección aprendida a la sombra poética del Maestro», Rubens.

RAMÍREZ PERALBO, ALFONSO, OFMCAP., *Beato Leopoldo de Alpandeire. El gemido de un pobre evangélico*. Santos. Amigos de Dios 13. Edibesa. Madrid 2010. 308 p. ISBN 978-84-8407-962-0.

El autor de esta biografía, el vicepostulador de la causa de canonización de Fray Leopoldo, presenta la figura humana y espiritual del beato con unos rasgos muy luminosos y acertados.

En una primera parte, *Un testimonio evangélico*, describe primero el marco histórico y político, socio-económico y religioso del tiempo de Fray Leopoldo; luego aporta datos sobre la familia, infancia y juventud y primeros trabajos de Francisco Tomás Márquez Sánchez nuestro beato, su vocación y la tardanza en conseguir su admisión en los capuchinos. En el capítulo tercero narra su ingreso en el convento de Sevilla y sus primeras ocupaciones en Antequera. Los capítulos cuarto y quinto aportan numerosos datos edificantes y simpáticos de su apostolado silencioso y callejero en Granada, como limosnero del convento.

La segunda parte, *El secreto de una vida*, lo presenta como un auténtico "hermano menor", se pregunta sobre su elección por la vocación de capuchino, sus dones místicos y de taumaturgo, muy comentados en la ciudad, describe su edificante muerte, y el examen de sus virtudes en el proceso de beatificación.

Ilustran el texto veinticuatro páginas con reproducciones en color de los lugares relaciones con el beato, sus imágenes, su sepulcro en la cripta del convento de Granada, y visitas de altos dignatarios eclesiásticos.

Sacerdocio de Cristo y santidad sacerdotal. Editor: HH. Oblatas de Cristo Sacerdote. Presencia y diálogo 28. Facultad de Teología San Dámaso. Madrid 2010. 89 p. ISBN 978-84-96318-97-7.

El Instituto religioso de Oblatas de Cristo Sacerdote con ocasión del año sacerdotal organizaron unas conferencias, que tuvieron lugar en la sede de la Facultad de San Dámaso; la misma Facultad las publica en esta su colección *Presencia y diálogo.*

Luis María Mendizábal habló de *El corazón del sacerdote, clave de la santidad sacerdotal,* y comentó la frase del santo cura de Ars, "El sacerdocio es amor del Corazón de Jesús"; el obispo César Franco, a partir del texto «Se ofreció a sí mismo» (Heb. 9, 14) reflexionó sobre el *Sacerdocio de Cristo y espíritu sacerdotal,* su originalidad, su mediación y su fundamentación; Juan Esquerda Bifet propuso como *La clave de la santidad en el Cura de Ars: humildad,*

confianza audaz, entrega personal y misión, y adujo textos concordantes de otros santos ; y el obispo Demetrio Fernández, en base al texto *«Ecce venio (Hb. 10,7)* relacionó la *Conciencia de ser ofrenda en Cristo y en nosotros*, y reafirmó el conocimiento que tuvo Cristo de esa misión suya.

Con esta publicación pretenden las editoras contribuir a que los frutos de renovación interior de los sacerdotes en este año sacerdotal permanezcan en el futuro.

SHIFFRIN, S. H., *The Religious Left and Church-State Relations*, Princeton University Press, 2009, 249 págs.

La Enmienda Primera (de 1789) a la Constitución norteamericana de 1787 reza así: "El Congreso no hará ley alguna con respecto a la adopción de una religión o prohibiendo la libertad de culto; o que coarte la libertad de expresión o de la prensa, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente, y para solicitar al gobierno la reparación de agravios". En ella está muy bien expresada lo que será la praxis posterior en Estados Unidos de separación de la Iglesia y el Estado y de reconocimiento de la libertad religiosa. Esta parte de la Enmienda es la que analiza en este libro Steven H. Shiffrin, que es profesor de Derecho en la Universidad de Cornell.

El libro está dividido en tres partes. Las dos primeras estudian el texto de la Enmienda y su correcta interpretación, porque el autor es consciente de que, sin vulnerar el precepto constitucional, caben diferentes interpretaciones del mismo. En todo caso, piensa Shriffin que la separación Iglesia-Estado es la mejor vía para prevenir la corrupción de la religión por parte del Estado y, por esa misma razón, la mejor forma de favorecer la religión. Que las interpretaciones pueden ser diferentes lo muestra Shriffin entrando en el debate sobre la posible financiación de los centros docentes privados con recursos públicos. Tampoco debe olvidarse que este aprecio hacia la religión, que evita el trato de favor hacia alguna religión concreta, está condicionado por un enfoque monoteísta de la religión, de acuerdo con la tradición histórica del país, y hoy debe evolucionar de acuerdo con la realidad, religiosamente más variada, que se va imponiendo.

En la tercera parte de la obra es donde más claramente se desarrolla la tesis del autor: que la izquierda religiosa está mejor equipada para oponerse a la derecha religiosa de lo que lo está la izquierda secular. Por izquierda entiende el autor cualquier actitud progresista o liberal, mientras que considera de izquierda religiosa a aquellas personas que llegan a posturas políticas liberales desde convicciones religiosas, sean estas de la orientación que sean. Pues bien, la izquierda secular ha identificado precipitadamente actitud religiosa con actitud políticamente conservadora, pero los datos sociológicos indican que en la sociedad norteamericana, fundamentalmente religiosa, izquierda y derecha religiosas se reparten la población en partes casi iguales. Es convicción del autor que la posición de la izquierda religiosa sobre la relaciones Iglesia-Estado es mucho más atractiva que la de la izquierda secular y la de la derecha religiosa. Si en las dos primeras partes del libro se ha procedido según argumentos jurídicos, que son los propios de la interpretación del texto constituyente y los que usa la administración de la justicia, ahora, cuando se habla no de la Enmienda Constitucional sino de la praxis política, es preciso recurrir al lenguaje religioso y teológico, al que no se puede negar su lugar en el espacio público. Al comparar los distintos discursos, el autor revaloriza los argumentos teológicos

desde los que fundamentar y dar contenido a la separación Iglesia-Estado, a los que considera más valiosos para oponerse a la derecha religiosa y a sus concepciones, muy respetables por otra parte, que los que suele esgrimir la izquierda secular. Ildefonso Camacho

UNAMUNO, MIGUEL, *Obras completas*, t. X. Biblioteca Castro. Madrid 2009. 930 p. ISBN 978-84-96452-79-4.

Se publican en este nuevo tomo de las *Obras completas* de Unamuno tres de sus obras más estimadas y conocidas, *Vida de Don Quijote y Sancho, Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, cuarenta y siete *Prólogos* y siete *Aforismos y definiciones*. La introducción de Ricardo Senabre presenta estas obras; informa sobre la elaboración de la *Vida de Don Quijote y Sancho* de la que afirma que «tiene mucho más que ver con Unamuno que con Cervantes»; de las otras dos grandes obras dice que en ellas reside «el núcleo del pensamiento unamuniano», entre la filosofía y la teología; aporta también datos sobre la gestación de ellas. «Una actividad constante de Unamuno a lo largo de más de cuarenta años fue la de prologar obras ajenas. Un prólogo no es una reseña, ni un análisis de la obra» Y de los *Aforismos y definiciones* indica que los publicó en *Los lunes de « El Imperial»* entre abril y junio de 1923, y juzga que «por su homogeneidad y su naturaleza filosófica podrían muy bien haber sido el embrión de un futuro libro que no llegó a cuajar». La realización tipográfica y la elegante sobriedad de su presentación externa sintonizan con el valor del contenido.

UTRERA TORREMOCHA, MARÍA VICTORIA, *Estructura y teoría del verso libre*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 230 p. ISBN 978-84-00-09040-1.

Como recuerda la autora en sus primeras líneas, ya dijo George Steiner que existe un tipo de literatura que entiende que lo inefable está más allá del lenguaje, por lo que hay que derribar sus barreras para poder contemplar la verdad. Y así es en el verso libre. Ya se encuentran rastros de él en los orígenes de la poesía española, con su anisosilabismo y las irregularidades de la poesía juglaresca, hasta que con el mester de clerecía se empezó a componer con «sílabas cunctadas», tendencia que alcanzó su culminación en el Siglo de Oro. Pero en realidad el verso libre nace a fines del siglo XIX, y no es un fenómeno aislado de su época, sino que va en paralelo con ella, con la filosofía (Wittegenstein), el arte abstracto y la música moderna. Heredando naturalmente toda la problemática del arte contemporáneo, como si no le bastara la problematicidad que tiene la ciencia del verso en sí. Pues la ciencia del verso, como la de la gramática, está llena de teorías, sin que los especialistas se pongan de acuerdo sobre sus estructuras profundas. Y, si esto ocurre ya con la métrica del verso tradicional en español, podemos figurarnos lo que sucede respecto al verso libre. Incluso respecto al verso semilibre, con todas sus variantes y controversias teóricas, que aquí se exponen. O el versículo, concepto y estructura en los que sus teorizadores no coinciden con la definición del mismo término en el diccionario académico. Esta obra, pues, no pretende resolver el problema del verso libre sino más bien trazar su historia y exponer su complejidad a través de las dictámenes de sus teorizadores. En este sentido es una obra muy rica y completa en la exposición. Primero empieza presentando la complejidad del

verso libre. A continuación dedica dos capítulos a su historia, empezando por Walt Whitman. En cierto modo es una exposición general del versolibrismo, pues atiende a las otras literaturas, pero en la práctica, como sus ejemplos están tomados de la poesía española, viene a ser fundamentalmente una exposición del verso libre en la poesía de nuestra lengua. El capítulo cuarto trata de «Ritmo interior y ritmo del pensamiento», un tema capital en la materia. Es como si el ritmo poético se pretendiera encontrar en el ritmo del pensamiento. Pero en mi opinión se trata más bien del ritmo de la emoción y de la expresión. Es el ritmo de la experiencia interior humana la que da cuerpo al verso libre. Y por tanto a su división versal. Esa palabra desgajada de su verso representa y expone una vivencia y es la que transmite su mensaje y su emoción. Por eso la división versal es tan importante. En los buenos poetas versolibristas la ruptura del verso tiene sentido, mientras que en los malos (incluso con cierta fama) se ve que el corte del verso es arbitrario y no responde a ninguna motivación. Llegando a los fundamentos teóricos, son muchos los que descubren en el verso libre estructuras tradicionales, como la del endecasílabo, la del heptasílabo y otras, por lo que piensan que el verso libre no se aparta en el fondo de la métrica tradicional. Pero no veo yo en eso la esencia del verso libre, pues tales estructuras de fondo no se dan muchas veces sin que el poema pierda eficacia. Ni puedo estar totalmente de acuerdo con el maestro Navarro Tomás respecto a que el verso amétrico cae más bien fuera de la estructura del verso y se aproxima claramente a la prosa, siendo solo una apariencia tipográfica (p. 152), aunque no es el momento de exponer las razones de mi discrepancia. Esto nos introduce en el capítulo siguiente, titulado «Verso y prosa». Pero, como el resto de la obra, viene a ser una recopilación de problemas y opiniones. Reconozco que es difícil encontrar una solución, pero la respuesta deseada estaría en encontrar el «constitutivo formal» de la poesía, *con el cual un texto es poesía y sin el cual un texto es prosa*. El verso libre y el verso métrico presentan una gran variedad formal. «Hay que descartar, por lo tanto, un único concepto de verso libre válido para explicar toda la gama versolibrista», dice la autora (p. 193). Aunque también podríamos decir que la vestimenta es cuasi infinita y sin embargo sí se puede definir lo que es un vestido. Pero bien, es cierto que el verso libre es proteico y es difícil definirlo con una sola característica, como no sea negativamente: el verso libre es el que no es métrico, el que prescinde de los acentos y del número de sílabas. Más hacedero me parecería distinguir entre el verso en general y la prosa, aunque tampoco sea un empresa fácil. Pero creo que algunos autores se acercan a la solución en este último capítulo, que, como el resto de la obra, es más bien una recopilación —muy útil— que una exposición propia. Si bien es cierto que no es esto último lo que pretende la autora, que nos ha proporcionado en esta obra una masa de datos de indudable utilidad. ¿Qué más se podría desear dentro de la intención de este estudio? Aunque es rico en notas, se echan de menos muchas referencias bibliográficas al exponer las palabras de los autores que entran en liza, con el fin de encontrar sus textos. Por otra parte, una exposición más sistemática de las distintas teorías, dividiéndolas en apartados, ayudaría a clarificar la selva de las opiniones. Termino con una consideración personal. El verso libre es un logro indudable de la poesía, como lo es Van Gogh en la pintura, el cual, apartándose del academicismo e incluso de la naturaleza, nos revela lo que es esta con mayor profundidad. Sin embargo, es indudable que en la poesía actual (como en el arte, digámoslo) hay mucha poesía libre sin ninguna calidad. Al menos la poesía rimada, aunque fuera ripiosa, su gracia tenía. En estos días he tenido que mane-

jar libros de poesía de Núñez de Arce y me ha llamado la atención la cantidad de ediciones que proliferaban entonces de sus obras. Que uno de sus poemarios alcanzara, doce, quince, veintiséis ediciones era algo normal. He encontrado la 36.ª edición de la *Ultima lamentación de Lord Byron* y la 44.ª de *El vértigo*. Ya es un éxito que un poemario de hoy alcance su segunda edición. Eso no merma el valor expresivo indudable del buen verso libre, pero metro y rima tienen un valor embellecedor, incluso en las producciones mediocres. G. M. Verd

VALTORTA, MARIA, *Autobiografia.* Terza edizione, con note, indice y postfazione di Emilio Pisani. Centro Editoriale Valtortiano. Isola del Liri (Firenze). 1997. 462 p. ISBN 978-88-7987-034-4.

María Valtorta escribe su autobiografía obedeciendo a un deseo que le expresó el padre Romualdo Migliorini, su director espiritual desde 1942 a 1946; no discute ese deseo, pero no lo encuentra útil o sobre todo muy agradable ni para ella, ni para él. En su narración presenta rasgos profundamente humanos, como la veneración que siente por su padre y el desafecto a su madre, con la que nunca llegó a entenderse. Narra sus alternancias vitales a lo largo de su vida, junto con las consideración profundamente devotas y ascéticas que experimenta y los hechos extraordinarios que experimenta a lo largo de su vida. Destaca su noviazgo con Mario, que consiguió deshacer su madre, y el ataque con una barra de hierro de un delincuente. Comenta las perícopas de los evangelios que son objeto de su meditación. Dieciséis páginas finales de fotografías dan a conocer también los rasgos físicos de María; y cuarenta y cuatro páginas del índice analítico orientan la búsqueda de información en una vida que tuvo muy poco de común.

VALTORTA, MARIA, *Lettere a Mons. Carinci.* Centro Editoriale Valtortiano. Isola del Liri (Firenze). 2006. 137 p. ISBN 978-88-7987-140-2

Se editan en este volumen las cartas que María Valtorta escribió a Alfonso Carinci, arzobispo titular de Seleucia di Isauria, y durante 30 años secretario de la vaticana Congregación de Ritos. La mayor parte de las cartas son autógrafas, otras las dictaba a Marta Diciotti, que la asistió durante su enfermedad. Todas las cartas de respuesta de Carinci son autógrafas. Las fechas de las cartas van desde 1949 a 1955. En esta correspondencia se trata especialmente de las dificultades que encontraba María Valtorta en quienes desconfiaban de sus escritos.

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.

VANDAME, CHARLES, *La joie de servir. Témoignage de l'Archevèque de N'Djamena - Tchad* .Éditions du Jubllé. 2009. 306 p. ISBN 978-2-86679-505-4. €: 19.

Un joven seminarista tchadiano, Benjamin Bamani, entrevistó en 2005 al arzobispo emérito de N'Djamena; fueron dieciocho las charlas, cuya redacción escrita revisó el entrevistado, que corrigió también enteramente algunas páginas. Tuvieron primero un destino restringido, pero en 2009 accedió a la petición de muchos que le insistieron le diera más amplia difusión.

Aunque el texto está dividido en cuatro partes, las tres primeras son más biográficas, mientras que la cuarta atiende fundamentalmente a la historia del Tchad desde su independencia. Más aún, el largo capítulo sexto de la parte tercera, *Arzobispo de N'Djamena* aporta muchos datos de la historia religiosa del Tchad en esos años.

En las tres partes primeras presenta la entrevista los años juveniles de Vandame, las características de su vocación, su formación religiosa en la Compañía de Jesús, y sus primeros veinte años de misionero, superior religioso y maestro de novicios en Tchad; con toda sencillez indica los aciertos y los defectos de la vida religiosa en aquellos años. E igualmente admite defectos en sus actuaciones y en las de los eclesiásticos de la región. Es un testimonio sincero y humilde que cautiva al lector; también la forma literaria de entrevista agiliza y hace más grata la lectura. E. Olivares

Índice de libros recensionados

A expulsâo dos jesuítas. 20 anos. 1759-2009 310
Agostini, Igoe, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641). Aetas Cartesiana*..... 300
Aillet Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en peninsule ibérique (IX-XXI siécle)*..... 463
Alberigo, Giuseppe, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*..... 373
Alfieri, Fernanda, *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*..... 296
Alfonso X El Sabio, *General Estoria*..... 465
Alison, James, *Le péché originel à la lumière de la Resurrection* 374
Álvarez Alonso, Carmen, *Teología del cuerpo y eucaristía*..... 374
Álvarez Barredo, Miguel, *Los orígenes de la monarquía en Israel*..... 338
Álvarez Suárez, Aniano, OCD, *La aventura cristiana en el "Castillo interior" de Santa Teresa* 303
Antier, G., *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI siècle*..... 374
Aranda Doncel, Juan, *Moriscos y cristianos en Córdoba. El drama de la expulsión*..... 465
Arocena, Félix María – Ivorra, Adolfo – Toniolo, Alessandro, *Concordantia Missalis Hispano-Mozarabici* 403
Astorgano Abajo, Antonio, *El marqués de Pombal según los jesuitas expulsados de España* 310
Astorgano Abajo, Antonio, *El pleito por los derechos de autor del Diccionario de Esteban Terreros*..... 311
Astorgano Abajo, Antonio, *San José Pignatelli (1735-1811) y Vicente Requeno (1743-1811), socios de la Academia Clementina* 311

Backhaus, Knut, *Der Hebräerbrief*..... 365
Baden, Joel S., *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*..... 332
Bader, Günter, *Psalterspiel*..... 333
Barlo, Nik Jr-Vincenzo Scaccioni, *Die Vatikanischen Garten* 477
Barreiro Gordillo, Cristina, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas*. III. *La presidencia de Fernando Martín-Sánchez Juliá (1935-1953)* 416
Bartoli, Silvana, *Le vite di Jacqueline Pascal* 311
Benedicto XVI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios. I. [2005]*..... 376
Benedicto XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*..... 376

BEROIZ LAZCANO, MARCELINO, *Documentación medieval de Olite (siglos XII-XIV)* 466
BÉRULLE, PIERRE DE, *Oeuvres complétes*. 10. *Correspondence (206-442)*..... 417
BEUTEL, ALBRECHT, *Christliches Leben vor Gott und der Nächsten*..... 292
BIRELEY, ROBERT, S. J., *The image of emperor Ferdinand II (1619-1637) in William Lamormaini's "Ferdinandi II Imperatoris Romanorum virtutes (1638)* 290
BLACK (Ed.), D. M., *Psicoanálisis y religión en el siglo XXI. ¿Competidores o colaboradores?* 450
BONACINA, GIOVANNI, *L'origine della Congregazione del Padri Somaschi. La Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad ordine religioso 295*..... 312
BOROBIO GARCÍA, DIONISIO, *"De sacramentis in genere" en los salmanticences (s. XVII). Un cometario al "Cursus theologicus"* 308
BOYANO REVILLA, MARIANO, *Francisco Armanyá, agustino y obispo ilustrado* 312
BROCKEY, LIAM MATTHEW, *Journey to the East. The jesuit Mission to China, 1579-1724*..... 313
BRÜNENBERG, ESTHER, *Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption in Neuen Testament* 334
BRUZZONE, GIAN LUIGI, *Giovanni Agostino Adorno ed i Teatini*..... 313
BUENO DE LA FUENTE, ELOY, *100 momentos-clave de la Teología cristiana*..... 377
BUNGE, GABRIEL, *"In Geist und Wahrheit". Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrios Pontikos*..... 417
BURRIEZA SÁNCHEZ, JAVIER, *Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar*..... 313
BUZZETTI, CARLO, *La traduzione della Bibbia e in Concilio di Trento. Decisioni e/o conseguenze* 309

CACCIAPUOTI, PIERLUIGI, *Roma e Lutero. Cristologia e ontologia a confronto* 292
CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO, *Comedias*, volumen II 478
CAMPANELLA, TOMASSO, *Lettere*..... 418
CANOBBIO, GIACOMO, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?* 377
CARPIFAVE, ANGELICA, *Storia della Chisa Ortodossa Russa. Tra messianismo e politica*..... 418
CARRIÈRE, JEAN-MARIE, *L'eau ... et le sang*..... 334
CASADO TENDERO, ANTONIO, *El Concilio de Trento y el surgimiento de las Cofradías de Ánimas en la ciudad de Jaén 297* 314
CASANOVA, JOSÉ, *Europas Angst vor der religion* 351
CASTELLANO, JESÚS, *Espiritualidad de occidente. Mística carmelitana* 378
CASTELLANO, JESÚS, *Espiritualidad de oriente. Mística ortodoxa* 379

CASTELLANOS MEDINA, JENNIFER, *Recuerdo del alumno de la Universidad de Salamanca, Toribio Alfonso de Mogroviejo 297* 314
CAUSSE, J.-D. – MÜLLER, D. (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir* 452
CAVANAUGH, WILIAM, *Le mythe de la violence religieuse* 379
CAZEAUX JACQUES, *Les Actes des Apôtres. L´Église entre le martyre d´Étienne et la mission de Paul* 334
CHARENTENAY, P. de, *Les nouvelles frontières de la laïcité* 478
CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *Jesús y la arqueología* 335
Chi ha paura del Vaticano II? 379
Children in Late Ancient Christianity 369
CHILLÓN RAPOSO, DAVID, *Don Jaime de Palafox y Cardona, arzobispo de Sevilla* 315
Christian Ethics. An Introductory Reader 413
CLARET, BERNA J. (Ed.), *Theodizee. Das Böse in der Welt* 453
COCCHIARA, FRANCESCA, *La biblioteca antoniana nel Seicento. Fondi, funzioni, immagini attraverso lo spoglio delle edizioni veneziane illustrate* 314
CÓCERA, KATIA, *San Juan de la Cruz y el Yoga* 479
COLONNA, CARLO, *Gli Ebrei messianici* 480
COLUCCIA, GIUSEPPE L., *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'occidente* 419
¡Como un ramo de rosas frescas...! Homenaje al Beato Leopoldo de Alpandeire de sus hermanos y devotos con motivo de su beatificación 480
CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Compendium Eucharisticum* 404
CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE, *Les évêques et la nouvelle Europe. Textes officiels du CCEE (1992-2006)* 419
Constructing a Saint through Images. The 1609 illustrated Biography of Ignatius of Loyola 314
Córdoba contemporánea. Historia, espacio urbano y economía 467
COSTA TOIPA, HELENA, *O contributo de Pedro Perpinhâo para a elaboraçâo da Ratio studiorum de Companhia de Jesus* 296
COUJOU, JEAN-PAUL, *Durée et existence chez Suárez* 301
COUSIN, H.; DAHAN, G.; DE CLERCK, P.; GUINOT, J-N., *Los relatos fundacionales de la Eucaristía* 336

DE FIORES, STEFANO, *Maria. Nuovissimo Dizionario. Testimoni e maestri* 380
DE FRANCESCHI, SYLVIO HERMANN, *La crise théologico-politique du premier âge baroque* 420
DE FRANCESCHI, SYLVIO HERMANN, *Les derniers feux de la querelle de la grace. Le jansénisme français et la question thomiste à la fin du XVIII^e siècle* 308

DE LUBAC, CARDENAL HENRI, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*..... 381
DE SIMONE, GIUSEPPE PAOLO, *Il commento di Cassiodoro ai Salmi 62 e 141* 369
DE SOLÍS, ANTONIO, S. J., *Los Dos espejos* 421
Der Logos-gemässe Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger 381
DESTIVELLE, HYACINTHE, *Les sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des Académies ecclésiastiques au début du XX siècle*..... 382
Deum et animam scire cupio..... 370
DI GIROLAMO, LUCA M., *Antropologia e cosmologia in S. Matía Maddalena de' Pazzi*..... 293
DIANICH, SEVERINO, *Per una teologia del papato* 383
DÍEZ FERNÁNDEZ, J. IGNACIO, *Viendo yo esta desorden del mundo. Textos literarios españoles de los siglos de oro en la colección Fernán Núñez* 481
DÍEZ MACHO, A – PIÑERO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*..... 336
DITTRICH, ACHIM, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels* 384
DIVRY, ÉDOUARD, *La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin vers un dénouement oecuménique*..... 384
DOWLEY, TIM, *2000 Jahre Christentum. Geschichte, Glaube und Persönlichkeiten*..... 422
DREES, WILLEM B., *Religion and Science in Context. A Guide to the Debates* 454
DURANTI, ROBERTA, *Storia della tradizione di un testo: Il combatimento spirituale*..... 298

En el centenario del nacimiento de San Francisco de Borja..... 315
En la frontera de la modernidad. Francisco Suárez y la ley natural..... 301
Encyclique de Benoît XVI. L'amour dans la verité, "Caritas in veritate". Presentée par Jean Yves Calvez, Guide de lecture..... 407
Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica..... 423
Etica teologica cattolica nella Chiesa universale 408
EUVÉ, FRANÇOIS, *Crainte et tremblement. Une histoire du péché*..... 409

FELICI, LUCIA, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa*..... 297
FERGUSON, EVERETT, *Baptism in the early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*..... 405
FERNÁNDEZ, A., *Teología dogmática. Curso fundamental de la fe católica* 385
FERNÁNDEZ ARRILLAGA, INMACULADA, *Jesuitas Rehenes de Carlos III: Misioneros desterrados de América presos en El Puerto de Santa María (1769-1798)*..... 315

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. M., *La Santa Unción de los enfermos. Historia. Teología. Pastoral* 406

FERNÁNDEZ ROJAS, MATILDE, *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX: Trinitarios, Franciscanos, Mercedarios, Jerónimos, Cartujos, Mínimos, Obregones, Menores y Filipenses* 481

FERRER HORTET, EUSEBIO, *Santa Juana de Chantal. Madre y fundadora de las Salesas* 424

FERRY, JEAN-MARC, *La religión réflexiv*..... 454

Figures bibliques de la mission 337

FLAVIUS JOSEPHE, *Les antiquités juives. Livres X et XI*..... 467

FLUSSER, DAVID, *Judaism of the Second Temple Period*: *Sages and Literature*, vol. 2..... 335

FONTANA, PAOLO, *Il maleficio nella Genova e nella Liturgia di età moderna (secoli XVI-XVIII)* 316

FONTANA, PAOLO, *L'Esorcismo nella Genova e nella Liturgia di età moderna (secoli XVI-XVIII)* 316

FORMENT, EUDALDO, *Metafísica* 455

FRAILE MIGUÉLEZ, MANUEL, *Jansenismo y Regalismo en España. (Datos para la historia). Cartas al Sr. Menéndez Pelayo* 424

FRANCISCO SUÁREZ, S. J., *On real relation (Disputatio metaphysica XLVII)*..... 302

FREITAS CARVALHO, JOSÉ ADRIANO DE, *Pais e nobres. I. Cartas de instruçâo para a educaçâo de jovens nobres (Séculos XVI-XVIII)*..... 468

FREITAS CARVALHO, JOSÉ ADRIANO DE, *Pais e nobres. II. A descendência portuguesa de um texto célebre: A Instrucción de Juan de Vega a seu filho Hernando de Vega (1548)*..... 468

GARCÍA, JORDI, *Alfonso Reyes. La experiencia literaria y otros ensayos* 482

GARCÍA ÁLVAREZ, JAIME, OSA, *La amistad de Dios. Santo Tomás de Villanueva: maestro de espiritualidad agustiniana*..... 305

GARCÍA CORTÉS, CARLOS, *Sancho Figueroa Andrade (1632-1702), canónigo mindoniense, obispo de Huamanga (Perú) y de Quito (Ecuador)*..... 317

GARCÍA CORTÉS, CARLOS, *Zacarías Martínez Núñez (1864-1933). Agustino, orador, apologista, obispo* 425

GARCÍA TRAPIELLO, JESÚS, *Importancia y Enigma del profetismo bíblico*..... 339

GIBERT, PIERRE, *L'invention critique de la Bible XV^e^ -XVII^e^ siècle* 340

GIL DE MURO, EDUARDO T., *José Kentenich. Historia de un hombre libre. Fundador del Movimiento de Schönstatt* 425

GILBERT, MAURICE, S. J., *Il Pontificio Istituto Biblico. Cento anni di storia (1909-2009)*..... 426

GIMÉNEZ LÓPEZ, ENRIQUE, *Los cien primeros días de Moñino en Roma*..... 317

GIRONÉS, GONZALO, *Otoñal compendio de escritos teológicos* 385
Giuseppe Dossetti: La fede e la storia 426
GIUSTINIANI, PASQUALE (Ed.), *Discussioni di Bioetica* 409
GONZÁLEZ MARTÍN, MARCELO, CARD., *Retrato de un Santo. Vida de Bernardo Fco. De Hoyos, apóstol del Corazón de Jesús* 317
GONZÁLEZ MONTES, A., *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica* 386
GOTI ORDEÑANA, JUAN, *Diego Laínez* 290
GRANADO BELLIDO, ANTONIO, *El Audi Filia de San Juan de Ávila y una carta de San Jerónimo* 288
GRESHAKE, GISBERT, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-íl souffrir?* 387
GRONDIN, JEAN, *La filosofía de la religión* 455
GUARDANS, TERESA, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro* 482
GUILLÉN, FERNANDO, *I primi passi dell'espansione delle Scuole Pie all'infuori dell'Europa* 317
GUTIÉRREZ, ÁNGEL, OCD, *La aventura cristiana en "Las Fundaciones" de Santa Teresa* 303
GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Estudios sobre Ángel Herrera Oria* 427
GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas.* I. *Ángel Herrera Oria. Primer Período (1908-1923)* 428
GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas.* II. *Ángel Herrera Oria. Segundo Período (1923-1935)* 429
GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas. Vols. I- IV* 427
GUZMÁN MANZANO, I. (†), *Fe y razón en Juan Duns Escoto* 388

HAUGHT, JOHN F., *Dio e il nuovo ateismo* 456
HAUSER, ALAN J. – FREDERICK WATSON, DUANE (Eds.), *A history of biblical interpretation* 340
HEIDEGGER, MARTIN, *El arte y el espacio* 456
HEIDEGGER, MARTIN, *Pensamientos poéticos* 456
HERNÁNDEZ MARTÍN, RAMÓN, OP, *Francisco de Vitoria, "condicionantes" de su doctrina indiana* 306
HERNÁNDEZ PELUDO, GASPAR, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evangelium de San Cirilo de Alejandría* 342
HERVÁS Y PANDURO, LORENZO, *Biblioteca jesuítico-española. II. Manuscritos hispano-portugueses en siete bibliotecas de Roma* 482
Historia del colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Higuera la Real (Badajoz) 429
HOFFMEIER, JAMES K., *Arqueología de la Biblia* 342

Horn, G.-R., *Western European Liberation Theology. The First Wave (1924-1959)* ... 388
Houliston, Victor, *Catholic Resistance in Elizabethan England* ... 430
Hsia, Florence C., *Sojourners in a Strange Land. Jesuits & Their Scientific Missions in Late Imperial China* ... 318
Husillos Tamarit, Ignacio, OCD, *Lectura teresiano-sanjuanista de la ermita desde el desierto de Las Palmas* ... 303
Hutchings, Michael, *Reginald Cardinal Pole. 1500-1558. The Last Archbishop of Canterbury* ... 318

I Barnabiti a Napoli (1607-2007). Storia e proposta educativa ... 319
Iglesias, Ignacio, S.I. – Ros García, Salvador, OCD, *San Ignacio, Santa Teresa y convertidos del siglo XVII* ... 431
Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento ... 431
Il francescanesimo a partire da Napoli ... 319
Il peccato originale nel pensiero moderno ... 389
Imágenes. El Carlismo en las artes ... 468
Inchaurrandieta y Lizarazu, Gabriel S.I., *Semblanza de un Jesuita Vasco desterrado durante el primer franquismo: José Martín Aguirre-Ceciaga* ... 483
Intelligence de la foi et engagement social ... 390
Jaffé, Dan, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo – cristianos en la literatura talmúdica* ... 343
Jané Coca, José M., *"Ser hallado en El". La reciprocidad intersubjetiva entre Pablo y Cristo. Un estudio exegético-teológico de Flp 3* ... 345
Javierre, José María, *Un desafío. Beato Leopoldo de Alpandeire* ... 484
Jericó Bermejo, Ignacio, *Martín Lutero. A propósito de una biografía de 2009* ... 393
Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre el juicio justo. Enseñanza de Bartolomé Carranza (s. XVI)* ... 286
Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre el pecado de cisma. Breves comentarios de Francisco de Vitoria desde Salamanca (1535)* ... 306
Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre la exención eclesiástica ante la autoridad civil. La enseñanza de Domingo Báñez (1594)* ... 285
Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre la ordenación de los menores de edad. Breve exposición de Domingo de Soto (1560)* ... 298
Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre los comentarios de Domingo Soto al artículo décimo (II-II, q.1). Unas notas sobre sus prelecciones y relecciones (1536-1539)* (I) ... 299
Jericó Bermejo, Ignacio, *Sobre los comentarios de Domingo Soto al artículo décimo (II-II, q.1). Unas notas sobre sus prelecciones y relecciones (1536-1539)* (II) ... 299

JERÓNIMO, SAN, *Obras completas,* VIII, *Tratados apologéticos* 370
JETTER, CHRISTINA, *Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend - Leitbilder der katholische Elite* 319
JETTER, CHRISTINA, *"Glorreicher Welt-Verachter" und "Wunderthätiger überwinder der Türcken". Die Jesuitenheiligen Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka als patrone der studierenden jugend* 320
JOSÉ MANYANET, SAN, *Obras completas*, VI, *¡Un Nazaret en cada hogar!* 484
José María Pemán: El compromiso de un intelectual 485
Juan Falconi (1596-1538), *Antología de textos* 286

L'éthique aujourd'hui. Les grandes tendences 409
L'inquietude en fin de vie 410
La búsqueda de Dios, fuente de la cultura 457
La expulsión de los moriscos 400 años después 320
La Familia. Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea 410
La razón de la esperanza 486
La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche ... 390
La théologie à l'Université. Statut, programmes et évolutions 391
LABAJOS ALONSO, JOSÉ, *Escritos académicos de Pedro de Osma* 392
LABAJOS ALONSO, JOSÉ, *Proceso contra Pedro de Osma* 432
LACARRA, JOSÉ Mª, *En el centenario de José Mª Lacarra 1907-2007. Obra dispersa III. 1951-1960. Obra dispersa IV 1961-1971* 487
LAFFITTE, JEAN – CARRASCO DE PAULA, IGNACIO (Ed.), *La nuevas fronteras de la genética y el riesgo de la eugenesia* 411
LAFONT, GHISLAIN, *Que nous est-il permis d'esperer?* 458
LANGA AGUILAR PEDRO, OSA., *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX* 433
LANGE, N. DE – KRIVORUCHKO, J. G. – BOYD-TAYLOR, C., *Jewish reception of greek Bible versions* 345
LATORRE CIRIA, JOSÉ MANUEL, *Perfiles de un grupo eclesiástico: los canónigos aragoneses del último tercio del siglo XVIII* 321
LAURENCE H. SCHIFFMANN, *Qumran and Jerusalem. Studies en the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism* 347
LAURENCICH MINELLI, L., *Quattro proposte di una stessa utopia del XVII secolo?* 321
LAVIGNE, JEAN CLAUDE, *Pour qu'ils aient la vie en abondance. La vie religieuse* 488
LAZCANO, RAFAEL, *Ana Catalina Emmerick (1774-1824). Icono del crucificado* 488
Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives. 469
Le Père Henri Chambre jésuite (1908-1994). Résistant, savant, spirituel 433

LECUIT, JEAN-BAPTISTE, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire* ... 393
LEIBOWITZ, YESHAYAHOU., *Corps et esprit. Le problème psychophysique* ... 459
LEÓN, TEODORO, PBRO., *Madre María de la Purísima. La fuerza heroica del amor* ... 489
LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit, Subjekphilosophische Kläringsversuche in der Minismus-Debatte zwischen Kalus Müller und Magnus Striet* ... 393
LIBERALI GATTI, ISIDORO, *Chiesa e Stato a Venezia nel cinquecento in alcune lettere private dell'inquisitore Fra Felice Peretti* ... 322
LIBOIS, CHARLES S.J., *La Compagnie de Jésus au «Levant». La province du Proche-Orient. Notices historiques* ... 434
LIMIÑANA, PEDRO S., *La filosofía moral de Ernst Tugendhat* ... 411
LLAMAS, ENRIQUE, OCD, *El desarrollo de "La colaboración de María a la redención", a la luz del "De la Inmaculada" en la mariología española del siglo XVII* ... 308
Los partidos confesionales españoles ... 434
Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular ... 470
LUENGO, MANUEL, S. I., *Diario de 1808. El año de la conspiración* ... 435

MACGREGOR, KIRK R., *A Molinist-Anabaptist Systematic Theology* ... 394
MAIER, MARTÍN, *Óscar Romero. Mística y lucha por la justicia* ... 436
MALIBABO, BALIMBANGA, *Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext* ... 394
MALPHETTES, PAUL et ROGER, MARIE-ANNE, *Répertoire de la correspondance de Pierre Teilhard de Chardin. 2.600 lettres recensées (de 1893 à 1955)* ... 489
MANTOVANI, MAURO – LÓPEZ SÁNCHEZ, MERCEDES, *"Fides et scientia iuvant se in certitudine". Pedro de Ledesma sobre la demostrabilidad de Dios: los comentarios abulenses del 1589* ... 291
MANTOVANI, MAURO – LÓPEZ SÁNCHEZ, MERCEDES, *Pedro de Ledesma sobre Dios «per se notum». Comentarios abulenses del 1589* ... 291
MARCHIONE, MARGHERITA, *Papa Pio XII. Tra cronaca e biografia* ... 436
MARCHIONE, MARGHERITA, *Un'antologia di testi nel 70° anniversario dell'Incoronazione. An Anthology on the 70th Anniversary of Coronation* ... 437
MARCOTEGUI BARBER, BEATRIZ, *Instructio morum et fidei. La predicación en el Reino de Navarra en el siglo XV* ... 437
MARÍN CARA, ANTONIO, *La comunidad de los Jesuitas de Almería en el período de 1929-1939* ... 438
MARINO, SALVATORE, *Il concilio di Trento: tra sinodalità e centralismo* ... 309

MARTÍ MESTRE, JOAQUIM – SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *La consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII. Estudi i edició del Ms. 405 de l'Arxiu Capitular de la Catedral de València (ACV)* 439

MARTÍN PUERTA, ANTONIO, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas.* IV. *Las presidencias de Francisco Guijarro Arrizabalaga (153-1959) y de Alberto Martín Artajo (1959-1965)* 439

MARTÍNEZ, ERNEST R., *The Gospel Accounts of the Death of Jesus. A study of the death accounts made in the light of the New Testament traditions, the redaction, and the theology of the four evangelists*..... 347

MARTÍNEZ GORDO, JESÚS, *Cuestione fundamentales de la teología de la revelación. M. Lutero y la modernidad ilustrada (I)*..... 293

MARTÍNEZ OLIVERAS, CARLOS, *Católicos y Anglicanos. ¿Hacia la comunión o el distanciamiento?* 440

MARTÍNEZ TORNERO, CARLOS A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*..... 441

MARTÍNEZ TORNERO, CARLOS A., *El colegio de Alagón tras la expulsión de los jesuitas*..... 328

MARYKS, ROBERT A., *The jesuit order as a "synagogue of Jews": Discrimination against jesuits of jewish ancestry in the early Society of Jesus*.... 295

MATRECANO, SUOR BARBARA, SFALE, *San Pedro de Alcántara "Super Psalmum Miserere"* 295

MÈLICH, JOAN-CARLES, *Ética de la compasión*..... 412

MELION, WALTER S., *The Meditative Art. Studien in the Northern Devovional Print 1550-1625*..... 322

MELLONI, JAVIER, *El Cristo interior* 395

MELLONI, A., *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni* 441

MELLONI, JAVIER, *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*..... 395

MÉNDEZ BEJARANO, MARIO, *Vida y obras de D. José Mª Blanco y Crespo [Blanco White]* 490

MEZQUÍRIZ IRUJO, MARÍA ÁNGELA, *Andelo, ciudad romana* 490

MICHELINI, GIULIO, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*..... 395

MOLINA, LUIS DE, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas* 394

MONTAGNES, BERNARD, *Marie-Joseph Lagrange. Una biografía crítica*..... 442

MORALES, JOSÉ, *Newman (1801-1890)* 490

MORENO ALONSO, MANUEL, *El mundo de un historiador. Antonio Domínguez Ortiz*..... 471

MORENO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS, (†), *San Juan de Ávila y su método teológico*..... 289

MURR NEHMÉ, LINA, *1453 Chute de Constantinople. Mahomet II impose le schisme Ortodoxe* 443

NIEVA OCAMPO, GUILLERMO, *"Dejarlo todo por Dios es comprar el cielo": el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)* 323

Note estratte da l'Evangelo di Maria valtorta con indici tematico e biblico 491

ORLANDO, PASQUALE, *L'Io di Gesù Cristo. Diagrama divino-umano* 396

ORTEGA, PABLO MANUEL, OFM, *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia franciscana de Cartagena* 294

ORTEGA, PEDRO OCD, *Historia del Carmelo Teresiano* 323

OSÉS URRICELQUI, MERCHE, *Documentación medieval de Estella (siglos XII-XVI)* 472

OSWALD, CRISTINA, *Jesuitas no Brasil - séc. XVI* 324

OSWALD, JULIUS, S. J., *Leben und werh des würzburger mathematikers Kaspar Schott S.J.* 324

OTTONELLO, PIER PAOLO, *Il centenario della nascita di Sciacca* 460

PAGRATIS, GERASSIMOS D., *Chiesa latina e missionari francescani conventuali nelle isole venete del mar ionio* 324

PARDO SÁENZ, JOSÉ Mª, *Amor y Fecundidad: ¿realidades en conflicto? Valoración del tema en los escritos de Bernard Häring* 412

PECELLÍN LANCHARRO, MANUEL, *Sínodo de Coria (1527)* 324

PÉREZ, JOSEPH, *La légendo noire de l'Espagne* 473

PÉREZ ANDREO, BERNARDO, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe* 460

PÉREZ GARCÍA, RAFAEL M., *Formas interiores y exteriores de la religión en la baja Andalucía del renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular* 325

PÉREZ PÉREZ, ISABEL, *Las cofradías religiosas en la diócesis de Teruel durante la Edad Moderna* 325

PÉREZ SIMÓN, LUIS, OFM, *Presencia de Ubertino de Casale (1259-1329) en el Primer Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna (1492-1541/2)* 294

PÉREZ SIMÓN, LUIS, OFM, *Presencia de Ubertino en Francisco de Osuna.* II 295

PÉREZ SIMÓN, LUIS OFM, *San Francisco y convertidos de la Edad Media* 443

Personalismo jurídico y derecho canónico. Estudios jurídicos en homenaje al P. Luis Vela S. J. 414

PETROLINO, ENZO, *Enchiridion sul diaconato. Le fonti e i documenti ufficiali della Chiesa* 415

PETRUCCI, PIER MATTEO, *I Mistici Enigmi disvelati (1680)* 296

PINEDO, ISIDORO, S. J., *Jesuitas y moriscos* 325

PLETTSCHER, STEPHAN, *De Selbsevidenz des Christusereignisses in der Geschichte* 397

PLIEGO VÁZQUEZ, RUTH, *La moneda visigoda.* I *Historia monetaria del Reino visigodo de Toledo (c. 569-711)* 473

Pratiques de l´eucharistie dans les Églises d´Orient et d´Occident (Antiquité et Moyen Âge)..... 406

PRIETO LÓPEZ, LEOPOLDO, *Sensibilidad y entendimiento en Kant* 460

Procesos de canonización. Comentarios a la Instrucción "Sanctorum Mater" .. 492

PROMPER, WERNER, *Lamber Louis Conrardy, Médecin-prêtre des lépreux, collaborateur et successeur du Père Damien*..... 444

RAMOS DOMINGO, JOSÉ, *Pedro Pablo Rubens - Matthijs Musson en la Universidad Pontificia de Salamanca*..... 492

RAMÍREZ PERALBO, ALFONSO, OFMCAP., *Beato Leopoldo de Alpandeire. El gemido de un pobre evangélico* 493

RATO LEGUINA, GONZALO DE, *Aproximación histórica a la Reforma del Carmelo en Francia durante el siglo XVII*..... 325

RAVÉ PRIETO, JUAN LUIS, *San Luis de los Franceses*..... 474

REINHARDT, VOLKER, *Die unmögliche Mission. Calvin und Genf 1541-1564*..... 285

REPSCHINSKI, BORIS, *Nicht auflösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den Synoptischen Jesuserzählungen* 348

RESINES LLORENTE, LUIS, *Dos versiones castellanas del Catecismo de Calvino* ... 286

REVUELTA GONZÁLEZ, MANUEL, *La Exclaustración (1833-1840)* 444

Ricos y pobres: opulencia y desarrollo en el occidente medieval 475

RIEDE, PETER, *Ich mache dich zur festen Stadt. Zum Prophetenbild von Jeremia 1.18f und 15.20*..... 348

RIVARA BALBOA, BLAS, *Martín Lutero: revisión historiográfica*..... 326

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Indice venticinquennale. I (1965) 444

ROBERTO FRANCISCO – MARCELO NEVES O.P., *A problemática da graça entre católicos e luteranos. Lutero, o Concilio de Trento e o debate actual*..... 309

RONCALLI – ANGELO GIUSEPPE - GIOVANNI XXIII, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostólico. 2: 1940-1944*..... 445

RONCALLI , ANGELO GIUSEPPE - GIOVANNI XXIII, *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli 1905-1925*..... 345

RONCALLI – ANGELO GIUSEPPE - GIOVANNI XXIII, *Tener da conto Agendine di Bulgaria, 1925-1934* 346

RUIZ BAÑULS, MÓNICA, *Caracterización del misionero franciscano en la Nueva España del siglo XVI*..... 326

RYAN, DERMOT, *Method to Mission: The ecclesial Vocation of the Theologian. As exemplified in the Works of Francis A. Sullivan SJ in the Context of Method at the Gregorian University*..... 398

Sacerdocio de Cristo y santidad sacerdotal..... 493

SALMAN, V., *La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la theólogie de Claude Geffré, David Tracy et Wolfhart Pannenberg* 398
SAN JUAN DE ÁVILA, *Diccionario teológico-espiritual de San Juan de Ávila*..... 289
SAN JUAN DE LA CRUZ, *Mística del siglo XVI*. Tomo II 289
SANDE, A. VAN DE,*Nouvelle perspective sur le système verbal de l'hébreu ancien. Les formes* ****qatala***, ****yaqtul*** *et* ****yaqtulu*** 348
SANGUINETTI MONTERO, ALBERTO, *Sursum corda. Levantemos el corazón. Sacrificio y Plegaria Eucarística. Participación en la Santa Liturgia. Mistagogia y acceso al Padre* 412
SANTA TERESA DE JESÚS, *Mística del siglo XVI*. Tomo I 304
SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre los vicios capitales* 304
SANZ, ISIDRO, S. I. *El Marqués de la Ensenada (1702-178i) según Manuel de Luengo S. I.* 326
SASTRE, EUTIMIO, *El ajuste de la jurisdicción en el vicariato apostólico de Holanda (1621-1626)* 327
SASTRE, EUTIMIO, *El vicariato apostólico de Holanda (1621-1626)* 327
SAULINI, MIRELLA, *Tra Erasmo e Cicerone. L'Eclettismo oratorio di Stefano Tuccio, S. J., (1540-1597)* 305
SCHAEFER, J., *Theological Foundations for Environmental Ethics. Reconstructing Patristic & Medieval Concepts* 399
SCIUTI RUSSI, VITTORIO, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento* 327
Sevilla y corte. Las artes y el lustro real (1729-1733) 475
Serenissimum Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München 346
SGRECCIA, ELIO Y LAFFITTE, JEAN (ed.), *Junto al enfermo incurable y al que muere: orientaciones éticas y operativas* 413
SHIFFRIN, S. H., *The Religious Left and Church-State Relations* 494
SITAR, GERFRIED, *Kloster-Geheimnisse aus Küche und Keller* 447
SKA, JEAN-LOUIS, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical studies and basic questions* 363
SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *Educación popular en Málaga. El Patronato y Escuela San José (1906-2006)* 447
SPAEMANN, ROBERT, *Les personnes. Essai sur la différence entre "quelque chose" et "quelqu'un"* 461
STRAMARE, TARSICIO, *San Giuseppe dai Padri della Chiesa agli Scrittoti ecclesiastici fino a San Bernardo* 371
SOTO PARRA, EDUARDO, S. J., *El fundamento del poder civil en los últimos escritos filosófico-políticos de Bartolomé de Las Casas* 291
Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe 302

Synodicum hispanicum. IX. *Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén*..... 348

TAGLIAFICO, ANGELA, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila. Due itinerari spirituali a confronto. Cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale* 288
TAKISAWA, OSAMI, *La delegación japonesa enviada a Roma (1582-1590) según las fuentes españolas*..... 328
The Papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor..... 400
The Pontificate of Benedict XVI. Its Premises and Promises..... 401
THEOBALD, CHRISTOPH, *"Dans les traces…" de la constitution « Dei Verbum » du concile Vatican II. Bible, théologie et practiques de lecture* 364
THEOBALD, MICHAEL, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* 365
TORRES NEIVA, ADÉLIO, *O Fundador dos "Espiritanos" e a reforma do clero*..... 328
TORRES OLLETA, M. GABRIELA, *Redes iconográficas. San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*..... 287
TOSCANO, MARÍA – ANCOCHEA, GERMÁN, *Dionisio Areopagita. La tiniebla es luz*..... 371
TREMBLAY, RÉAL, *François-Xavier Durrwell teologo della Pasqua di Cristo* 402

Übersetzung des Talmud Yerushalmi..... 366
Una historia por descubrir. Materiales para el estudio del carlismo..... 477
UNAMUNO, MIGUEL, *Obras completas, t. X* 495
UTRERA TORREMOCHA, MARÍA VICTORIA, *Estructura y teoría del verso libre* 495

VALDEZ, LUIS FERNANDO, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac* 461
VALTORTA, MARIA, *Autobiografia*..... 497
VALTORTA, MARIA, *Lettere a Mons. Carinci*..... 497
VALTORTA, MARIA, *Santi e non santi. Scritti sulla Chiesa e sulla vita consacrata*..... 497
VANDAME, CHARLES, *La joie de servir. Témoignage de l'Archevèque de N'Djamena - Tchad* 498
VANNI, ANDREA, *"Nel fuoco del mondo". Gaetano Thiene e la corte di Giovanni Baptista Pallavicino* 328
Varia Palafoxiana. Doce estudios en torno a Don Juan de Palafox y Mendoza..... 448
Vatican II. Histoire et actualité d'un concile 449
VECCHI, FABIO, *La "derogatio amplissima", replica di Clemente VIII sulle controversie giuridizionali tra fori speciali in Portogallo*..... 329
VEGLIANTI, TULLIO, *Il sangue di Cristo nella Bibbia. Commento del Padri della Chiesa.* I. *Genesi-Esodo*, II. *Levitico-Giobbe* 372
VELASCO, BALBINO, *San Juan de la Cruz. A las raíces del hombre y del carmelita*..... 290
VILA DESPUJOL, IGNACIO, *Francisco de Estrada (1519-1584): el mejor*

predicador de la naciente Compañía de Jesús 329
VITORIA, FRANCISCO DE, *De legibus* 306
VIVES JUAN LUIS, *Diálogo de doctrina christiana* 307
VOGELS, WALTER, *Abraham "notre père"* 367
VOLLRATH, HANS-JOACHIM, *Kaspar Schotts Arithmetica practica* 329
Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der «Athanasius Werke» 372

WARNER, M.-VANANTWERPEN, J. – CALHOUN, C. (EDS), *Varieties of secularism in a secular age* 462
WEDER, HANS, *Présent et règne de Dieu. Considerations sur la compréhension du temps chez Jésus et dans le christianisme primitif* 368
WEISS, OTTO, *Begegnungen mit Klemens Maria Hofbauer* 330
WELLS, S. – QUASH, B., *Introducing Christian Ethics* 413
WOLTERSTORFF, NICHOLAS, *Inquiring about God* 463

ZAPFF, BURKARD M., *Jesus Sirach 25-51. Die Neue Echter Bibel* 368
ZAZO RODRÍGUEZ, J., *El encuentro. Propuesta para una Teología Fundamental* 402
ZUPANOV, INÉS, *"A Historia do futuro". Profecías jesuítas móveis de Nápoles para a India e para o Brasil (seculo XVII)* 330

ÍNDICE GENERAL

Estudios ..... **páginas**

Ignacio Jericó Bermejo, *Sobre los comentarios salmantinos al artículo décimo* 5-90

José Manuel Fernández Rodríguez, *El desarrollo histórico del Mystêrion del Santo Mŷron al Sacramento de la Santa Crismación* 91-145

Gabriel María Verd Conradi, S.J., *Ignacio de Loyola, hablante y escritor* 147-184

Inéditos

Luis del Alcázar, S.J., *In Epistolam ad Romanos* 185-283

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología 285-330

II. Otras obras 331-498

III. Índice de libros recensionados 499-513

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.